Itinerari di storia antica/13
Collana fondata da Francesca Cenerini e Gabriella Poma
e diretta da Francesca Cenerini

Comitato Scientifico
François Chausson, Università di Parigi 1 - Sorbonne (Francia)
Enrique Melchor Gil, Córdoba (Spagna)

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

DURE A MORIRE
Parole di violenza contro le donne

a cura di

Beatrice Girotti
Valentina Uglietti

Pàtron Editore
1925-2025

Copyright © 2025 Pàtron Editore - Quarto Inferiore Bologna
ISBN 9788855536691

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

Prima edizione, Maggio 2025

Ristampa
5 4 3 2 1 0 2029 2028 2027 2026 2025

La pubblicazione è stata realizzata nell'ambito del Progetto PRIN 2022 "#EtiamEgo. Violence against women in ancient Rome: historical perspectives and symbolic constructions"

Finanziato dall'Unione europea- Next Generation EU, Missione 4 Componente 1 CUP J53D23000400006. Misura PNRR: M4.C2.1.1.; avviso 104/2022.

Codice MUR: 2022PC8Y93

P.I. Silvia Giorcelli, Università di Torino
UL Bologna: Beatrice Girotti, Francesca Cenerini
Assegnista: Valentina Uglietti

Tutte le tavole sono realizzate da Benedetta Costa, Studentessa UNIBO (LM Filologia e Italianistica).

CC BY 4.0

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

Stampa: Legodigit, Lavis (TN) per conto di Pàtron editore

Indice

Premessa, di Silvia Giorcelli ..... pag. 7

Meretrix. *Norma, trasgressione e propaganda sul corpo femminile*, di Francesca Cenerini..... » 13

Foetida *e* fatua. *Vizi e pregiudizi duri a morire*, di Beatrice Girotti ..... » 35

Anus. *La condanna della vecchiaia*, di Silvia Giorcelli..... » 57

Venefica. *Natura femminile sotto accusa*, di Carmen Ruiz Vivas ..... » 85

Grata. *Lo stupro tra diritto romano e ideologia*, di Manuela Mongardi..... » 101

Sanctissima. *La trappola della perfezione nella costruzione dell'ideale femminile romano*, di Valentina Uglietti ..... » 119

Come fiume che scorre, di Valentina Uglietti

Il file si può scaricare dal sito dell'Editore o inquadrando il QR code qui accanto

Premessa

#EtiamEgo. La violenza contro le donne nella Roma antica: prospettive storiche e costruzioni simboliche

La vita delle donne a Roma era caratterizzata dalla subordinazione al *pater familias* e al marito, da una strutturale disuguaglianza in termini di diritti, dalla esclusione dai luoghi istituzionali della politica: tale condizione, condivisa da tutte le donne nell'antichità, ne ha caratterizzato per secoli la storia, e fino a tempi recentissimi. Ma la loro vita era soprattutto pesantemente segnata dalla violenza: matrimoni imposti con uomini sconosciuti o non graditi, gravidanze precoci e ripetute che si trasformavano in tragedie, vite invisibili spese tra le mura di casa o consumate nella fatica del lavoro, mentre schiavitù, prostituzione e stupri annientavano ovunque bambine e donne. A un quotidiano già molto compromesso, si aggiunge la violenza usata nella loro rappresentazione all'interno delle fonti letterarie: per gli autori, tutti uomini, il modello ideale matronale che esigeva le donne caste, pie, lanifiche e silenziose, era sistematicamente compromesso dal comportamento di troppe che, viziate da lussuria, crudeltà e avarizia nonché dalla congenita debolezza d'animo, metteva a rischio la serenità delle famiglie, la naturale gerarchia tra i sessi e l'integrità della *res publica*. Le pagine degli autori antichi grondano di cattiva stampa nei confronti delle donne, quando non di esplicita misoginia. Lo studio delle donne romane di alto rango e del modello matronale proposto dalle fonti è stato al centro di una revisione profonda e proficua negli ultimi decenni: molti lavori recenti hanno soprattutto sondato, con esiti molto felici, il ruolo delle matrone all'interno della *res publica* dove esse esercitavano un'azione attiva e riconosciuta; così, molto importanti sono state le riflessioni sulla composizione e con-

sistenza della ricchezza femminile all'interno di una indagine più ampia sulla storia economica e sociale del mondo romano; infine, è oggi molto più chiaro il ruolo strategico delle donne della famiglia imperiale e delle Auguste, pure ottimamente indagato dalla critica. Tali indagini non hanno naturalmente esaurito lo sguardo sul complesso delle donne nel mondo romano, specie di quelle non meritevoli di attenzione da parte delle fonti, e sulla loro condizione di subordinazione e di deprivazione. In un panorama storiografico complessivamente caratterizzato da una disponibilità importante e autorevole di studi, mancava una riflessione ampia, collettiva e articolata sul fenomeno della violenza sulle donne a Roma in tutta la sua evidenza documentaria e in tutte le sue modalità narrative, dall'età monarchica al tardoantico. Tale tema è stato affrontato all'interno di un progetto PRIN 2022 dal titolo #*EtiamEgo. La violenza contro le donne nella Roma antica: prospettive storiche e costruzioni simboliche* che ha impegnato numerose/i specialiste/i appartenenti a cinque unità comprensive di Università diverse (Bologna, Ca' Foscari Venezia, Firenze, Padova, Torino, Catania, del Sannio): lo studio ha affrontato le cause della violenza, la tipologia delle azioni violente e la loro rappresentazione, le forme e le modalità di reazione, il lessico utilizzato nella descrizione degli episodi di violenza, le strutture narrative e i format descrittivi, la ricezione nell'età postclassica di alcuni episodi significativi. Il progetto #*EtiamEgo* si è articolato in azioni diverse: la costruzione e implementazione di una banca dati che raccoglie le occorrenze sulla violenza presenti nella documentazione antica, un sito che notifica e raduna le esperienze scientifiche, didattiche e formative delle singole unità, un Osservatorio sul fenomeno della violenza contro le donne in dialogo con analoghi organismi universitari, una Academy con cadenza biennale rivolta principalmente alle/agli insegnanti, un convegno di studi. Accanto alla produzione di lavori squisitamente scientifici, le unità di ricerca hanno attivato appuntamenti presso scuole e associazioni culturali finalizzati al trasferimento nella società civile dei risultati delle ricerche, nell'intento di migliorare la sensibilità su un tema di tragica attualità. Alla base del progetto non c'era il desiderio di agganciare il fiorente filone dei

Gender Studies che pure, nel campo dell'antichistica, ha alimentato la riflessione sulla trasformazione del ruolo delle donne nella famiglia e sull'asimmetria tra i sessi nella società romana: l'obiettivo era quello di offrire una storia il più possibile ampia e documentata della violenza sulle donne presente nella società romana, dalle origini al tardoantico; inoltre, c'era il desiderio di individuare le sovrastrutture storiche e culturali che nel corso dei secoli hanno condizionato, e ancora condizionano, il fenomeno della violenza sulle donne nella società occidentale, nella convinzione che essa sia da sempre lo strumento attraverso il quale gli uomini conservano o ripristinano la diseguaglianza storica tra i sessi. Quindi, partendo da alcuni significativi episodi del passato e analizzando un linguaggio che continua a riprodurre stereotipi di genere, la ricerca ha cercato di isolare nella storiografia moderna e contemporanea la ricezione dell'antico per verificare con quali ragioni e in quali contesti tali episodi di violenza siano stati richiamati, discussi, alimentati.

Uno degli esiti più felici del progetto #*EtiamEgo* è la pubblicazione di questo volume dal titolo *Dure a morire. Parole di violenza contro le donne* curato dall'unità di Bologna e precisamente da Beatrice Girotti e Valentina Uglietti con contributi di Francesca Cenerini, Manuela Mongardi, Carmen Ruiz Vivas (Granada) e Silvia Giorcelli (Torino): esso si aggiunge ad altri tre volumi che indagano lo stesso tema della violenza contro le donne in periodi e contesti diversi della storia di Roma (vol. 1 *Tarpeia. Tradimento e fides: una storia esemplare di violenza*, vol. 3 *Non era un paese per donne. Contesti*, vol. 4 *Storie di ordinaria violenza. Biografie*) tutti editi dalla stessa casa editrice che colgo l'occasione di ringraziare. I quattro volumi contengono saggi non soltanto inediti ma anche del tutto innovativi sotto il profilo della metodologia di ricerca adottata e dei risultati ottenuti: sono destinati alla comunità scientifica ma soprattutto a coloro che desiderano approfondire, anche con finalità didattiche, un tema sensibile con una prospettiva storica di ampio respiro. Il lessico della violenza è il punto focale delle indagini contenute in questo volume: oggi tanto si parla di sessismo linguistico, di *hate speech* o linguaggio d'odio, di *body shaming* o derisione per l'aspetto fisico, che

non sono tuttavia un'invenzione recente. Nelle fonti antiche si registra una denigrazione sistematica delle donne sia come gruppo sociale (le vecchie, le lavoratrici, le donne non allineate al modello) sia come singole persone (basti pensare a Messalina, *meretrix Augusta*); attraverso l'uso di stereotipi, di espressioni e di parole che comunicano derisione, disprezzo, ostilità, gli autori antichi condannavano le donne non soltanto alla marginalità ma anche a incarnare il lato oscuro e ferino dell'umanità. Le parole e il linguaggio non sono neutri ma, al contrario, esprimono e veicolano convinzioni culturali e gerarchie sociali: l'idea della donna impura e puzzolente, *foetida*, è una costante nelle società antiche e un tabù ancora oggi in molte parti del mondo; la convinzione che occorra violare la ritrosia delle fanciulle, *vis grata puellae*, ha attraversato i tempi per giungere pressoché integra nelle nostre aule di tribunale. Insomma, «c'è nel lessico che utilizziamo un potere ordinatore della nostra realtà, attraverso cui significhiamo ciò di cui facciamo esperienza. Può bastare individuarne le matrici, per disinnescarne le conseguenze deteriori? Probabilmente no, ma è un punto di partenza».

Silvia Giorcelli - Università di Torino
Principal Investigator PRIN 2022 #EtiamEgo
Violence against women in ancient Rome
https://etiamego.unito.it/

MERETRIX

Meretrix
Norma, trasgressione e propaganda sul corpo femminile

Francesca Cenerini
Università di Bologna

Abstract
Questo capitolo esamina la condizione della *meretrix*. Anche in epoca romana esistevano diversi tipi di prostitute. La *meretrix* è colei che guadagna o ricava denaro dalla sua attività sessuale e può essere una prostituta in stanze buie e tetre o, al contrario, una escort raffinata, colta e affascinante. In ogni caso, l'accusa di essere *meretrix* è rivolta a tutte le donne che non si conformano ai modelli di ruolo femminili positivi sviluppati dagli uomini e che scelgono di usare la loro sessualità politicamente.

This chapter examines the condition of the *meretrix*. Even in Roman times there were different types of prostitutes. The *meretrix* is the one who earns or makes money from her sexual activity and can either be a prostitute in dark and dismal rooms or, on the other hand, a refined escort, cultured and charming. In any case, the accusation of being *meretrix* is aimed at all women who do not conform to the positive female role models developed by men and who choose to use their sexuality politically.

Keywords
Prostituta, diversi tipi di prostituzione, uso politico dell'accusa di essere una prostituta

Prostitute, different types of prostitution, political use of the accusation of being a prostitute

È ben nota la suddivisione operata dal poeta Orazio (*Sat.* 2, 47-48; 58) delle donne romane in tre classi: le matrone rispettabili e intoccabili, le liberte (*merx est in classe secunda libertinarum*) e le prostitute (*cum mimis … cum meretricibus*). Questa ultima categoria era, in realtà, molto ampia: oltre alle professioniste vere e proprie, cioè coloro che guadagnavano (o facevano guadagnare il proprio padrone e/o lenone) vendendo il proprio corpo, erano equiparate alle meretrici anche le donne che lavoravano nei locali pubblici, in particolare quelle che servivano i clienti nelle *tabernae* (locande) e nelle *cauponae* (osterie), così come le attrici (*mimae*), le cantanti e le ballerine (Ulp. *Dig*. 4, 8, 21, 11). La ben nota *Asellina* era la proprietaria di un *thermopolium* (una sorta di antico bar) in via dell'Abbondanza a Pompei. Era così quotata che, assieme ad altre 'ragazze', *Maria*, *Zmyrina* ed *Egle*, poteva sponsorizzare l'elezione di alcuni candidati alle magistrature municipali con veri e propri manifesti elettorali (*CIL* IV, 7863 e 7873; Chiavia 2002, p. 272, n. 45).

Il loro mestiere era senz'altro di dubbia reputazione, ma, per quello che si può evincere dalla documentazione, queste donne costituivano un gruppo di lavoro in qualche modo organizzato, alfabetizzato e in grado di partecipare attivamente alla vita pubblica cittadina del tempo. Evidentemente, nella pratica di tutti i giorni, non sembrano soffrire troppo il biasimo che caratterizzava le donne 'disoneste' e parimenti erano libere dai vincoli di carattere formale e morale imposti da sempre alle donne *honestae*. Diversamente, in certi casi la loro propaganda poteva non essere del tutto gradita, in quanto il nome di una certa *Cuculla* è stato cancellato, evidentemente perché non gradito dal candidato oppure dal suo collegio elettorale (Staccioli 1992, p. 24).

Le prostitute romane, definite dal poeta Marziale *faciles puellae* (Mart. 69, 5), erano chiamate *meretrices*, perché ricevevano un compenso (*merere*) in cambio di una prestazione di carattere sessuale. Erano colpite da infamia ed erano soggette

a limitazioni allo stesso tempo di carattere giuridico e morale. La prostituta, infatti, rappresenta l'antitesi del modello femminile romano della matrona ideale, in quanto la sessualità della meretrice è totalmente promiscua e degradata e certamente non è finalizzata alla procreazione. Quest'ultima, invece, era lo scopo primario della donna sposata in *iustae nuptiae* (Cenerini 2009[2]).

In ogni caso, anche le matrone, che agli occhi dei benpensanti romani non conducevano una vita irreprensibile, sono bollate come prostitute. Tra gli esempi più eclatanti vanno ricordati quello di Clodia, definita da Plutarco nella *Vita di Cicerone* (Plut. *Cic*. 29, 5) *quadrantia*, cioè che vale un quadrante, ovvero un quarto di asse, una moneta di valore infimo. Questo perché, sempre secondo il racconto di Plutarco, uno dei suoi amanti le aveva inviato una borsa contenete monete di rame, anziché di argento. In ogni caso, il quadrante era la tariffa minima che percepivano le più degradate prostitute di strada, perché il compenso abituale di una prestazione sessuale in un lupanare di Pompei si aggirava intorno ai due assi, due assi e mezzo. Questo epiteto piuttosto volgare di *quadrantaria* nasce nell'ambiente termale, nei cosiddetti *balnea*, in quanto è noto che in alcuni stabilimenti termali si praticava anche la prostituzione (Scarano Ussani 2000).

Secondo una recente interpretazione, le pitture a soggetto erotico dello spogliatoio delle terme suburbane di Pompei possono presentare le varie tipologie di attività sessuali offerte dal personale addetto alla custodia degli abiti (Varone 2001). L'avvocato Cicerone, nella sua difesa di Marco Celio Rufo, esponente della cosiddetta *jeunesse dorée* della Roma del tempo, imputa a Clodia il fatto di essersi prostituita con un gestore di terme proprio per un quadrante, il minimo costo del biglietto d'ingresso (*Pro Coel.* 26). La sua accusa è evidentemente subdola, malevola e pretestuosa. Clodia è biasimata per essere diventata *familiaris balneatoris* (l'amica del bagnino) in cambio di un quadrante. Che cosa sta insinuando Cicerone? Che Clodia, per risparmiare il biglietto d'accesso alle terme, si è prostituita con chi ha potuto farla entrare gratis, oppure che si prostituiva abitualmente offrendosi ai clienti delle terme per una tariffa minima. Mi sembra evidente che

si tratti di accuse false e pretestuose, con le quali l'avvocato Cicerone mirava a screditare la stessa Clodia, matrona di alto lignaggio, sicuramente benestante, vedova di Quinto Metello Celere, governatore della provincia della Gallia Cisalpina. Clodia, infatti, era una teste chiave del processo intentato contro Marco Celio Rufo, in quanto sosteneva che l'uomo, con cui era stata in stretti rapporti, si fosse fatto dare da lei un'ingente somma di denaro e che avesse tentato di avvelenarla. Tra le accuse mosse a Clodia c'era anche quella di avere avvelenato il marito e di avere avuto rapporti incestuosi con il fratello. Cicerone ha bisogno di equiparare Clodia a una prostituta, perché le testimonianze in tribunale di queste ultime non avevano valore legale.

Giulia Maggiore, figlia dell'imperatore Augusto, è un'altra matrona di elevata condizione accusata esplicitamente di essersi prostituita, ad esempio da Seneca (*Ben*. 6, 32, 1: *in quaestuariam versa*). In realtà, Giulia Maggiore è implicata in una congiura politica ai danni del padre (Rohr Vio 2011, pp. 77-100), ma la narrazione della vicenda elaborata dalla corte imperiale la descrive banalmente come una adultera patologicamente dipendente dal sesso sfrenato, una *sex addicted*, come si direbbe con linguaggio contemporaneo. Soltanto Plinio il Vecchio (*Hist*. *Nat*. 7, 149) accusa esplicitamente Giulia Maggiore di avere voluto assassinare il padre: *adulterium filiae et consilia parricidae palam facta* (l'adulterio della figlia e il proposito manifesto di uccidere il padre). L'imperatore Augusto denuncia la figlia con una lettera indirizzata al senato nel 2 a.C. I capi di accusa riguardano il suo stile di vita votato agli eccessi e la sua condotta sessuale scandalosa, come si evince da numerose testimonianze (Suet. *Aug*. 65, 2-7; Dio 55, 10, 12-16). Queste fonti, però, non parlano del progettato assassinio di Augusto, ma soltanto dell'adulterio commesso dalla donna, in palese violazione della legislazione dello stesso Augusto, varata tra gli anni 18/17 a.C. e 9 d.C., con lo scopo preciso, tra gli altri obiettivi, di reprimere l'adulterio femminile. Sulla base della volontà di Augusto, infatti, l'adulterio femminile era diventato un *crimen*, la cui giurisdizione era stata avocata allo stato (Spagnuolo Vigorita 2010[3]; Lamberti 2017). Giulia Maggiore viene accusata di condurre una vita sregolata e sfrenata da un punto

di vista sessuale, addirittura di prostituirsi. In realtà, l'accusa di adulterio è un pretesto che nasconde una volontà politica di ben altra rilevanza: Giulia Maggiore e il suo gruppo, tra cui emerge Iullo Antonio, figlio di Marco Antonio e di Fulvia, accusato di essere l'amante di Giulia Maggiore, intendevano richiamarsi alla politica di Marco Antonio, padre di Iullo, e già oppositore di Augusto. Lo conferma Seneca (*Brev. vit.* 4, 6), quando scrive che Augusto non poteva assolutamente tollerare *iterum timenda cum Antonio mulier*, di temere, cioè, per una seconda volta una donna al fianco di Antonio, dopo il pericolo rappresentato da Cleopatra VII, l'ultima regina d'Egitto che aveva mosso guerra a Roma (e a Ottaviano) d'intesa con lo stesso Marco Antonio.

Il parossismo nella descrizione delle donne della *domus* imperiale che hanno portato avanti un'azione politica antagonista all'imperatore regnante, ma che vengono inesorabilmente bollate come ninfomani letali, è raggiunto con Valeria Messalina, aristocratica terza moglie dell'imperatore Claudio, nonché madre dei suoi figli Claudia Ottavia e Tiberio Claudio Cesare Britannico. Questa donna è passata alla storia con l'epiteto inesorabile e indelebile affibbiatole da Giovenale (*Sat.* 6, 118), cioè quello di *meretrix Augusta* (prostituta imperiale) e come tale è sempre giudicata in tutte le epoche fino ai nostri giorni (Cenerini 2024). Addirittura, uno scienziato come Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* 10, 172) è in grado di riportare la notizia che Messalina si era messa in gara con una prostituta professionista di chiara fama, per così dire, su chi avrebbe avuto il maggior numero di amplessi in una notte e in un giorno: inutile dire che aveva vinto la stessa Messalina. Plinio, da naturalista, sta spiegando la differenza del comportamento sessuale tra uomini e animali e, in particolare, si sta soffermando sull'incontinenza propria degli uomini e delle donne. Plinio sottolinea che se gli animali sono appagati da un solo accoppiamento, non così succede agli esseri umani. Per illustrare tale asserzione, sceglie l'esempio fornito da Messalina che, evidentemente, era già di dominio pubblico nella versione elaborata dalla corte imperiale, già con Claudio e successivamente con Nerone, e cioè che Messalina fosse dipendente patologicamente dal sesso.

In realtà, anche Messalina è implicata in una congiura politica molto pericolosa ai danni del marito imperatore, d'intesa

con l'aristocratico Caio Silio e il suo gruppo di riferimento. La congiura viene repressa nel sangue e Silio e Messalina sono condannati a morte. La propaganda imperiale, per minimizzare il fatto, sceglie di confezionare un ritratto di Messalina presentandola come ninfomane e letale: ancora una volta l'intelligenza politica delle donne viene declassata a uso sfrenato e improprio della sessualità. Nel caso delle Auguste, l'accusa di essere o di comportarsi come delle prostitute è chiaramente strumentale. La moglie dell'imperatore, l'Augusta, proprio con la sua attività sessuale è chiamata a dare stabilità all'impero, assicurando un erede legittimo all'imperatore. L'eventuale devianza di pensiero politico e intellettuale da parte delle donne diventa strumento di accusa di impropria condotta sessuale, accusa che continua a condizionare tragicamente anche oggi la vita delle donne, troppo spesso addirittura uccise se vogliono rendersi autonome dal controllo maschile.

Nell'antica Roma il mercato delle prostitute era alimentato soprattutto dalle schiave, sia domestiche che di importazione dall'estero. Marziale (6, 66), infatti, allude ad aste pubbliche di prostitute. Un'altra modalità di acquisizione di ragazze da avviare alla prostituzione era quella di raccogliere neonate abbandonate alla nascita e appositamente allevate da personaggi senza scrupoli, per poi essere vendute ai lenoni (*lenones*) e alle mezzane (*lenae*), i tenutari dei postriboli cittadini, come ci documenta la letteratura di tutti i tempi. Le ragazze potevano anche essere rapite da pirati oppure da banditi da strada. Una donna poteva essere anche costretta a prostituirsi a causa della povertà, sua o della famiglia, anche su istigazione del padre o del marito, fatto che il giurista Ulpiano condanna severamente, definendola come la vita più turpe (Ulp. *Dig*. 23, 2, 43, 5). Il retore Seneca (*Contr*. 1, 2, 3) espone in poche parole, ma con impressionate chiarezza, il terribile destino cui va incontro una bambina rapita dai pirati: *vendit pirata, emit leno, excipit lupanar* (il pirata la vende, il lenone la compra, il lupanare l'accoglie).

L'esposizione dei neonati e il conseguente destino di schiavitù o di avviamento alla prostituzione, se sopravvissuti, è molto documentato, come già accennato, in letteratura. L'apo-

logeta cristiano di inizio IV sec. d.C. Lattazio (*Inst*. 6, 20, 22), ad esempio, può dichiarare che il neonato abbandonato è destinato *vel ad servitudinem vel ad lupanar* (alla schiavitù o al postribolo). Si può, però, scendere ancora più in basso nella caratterizzazione globale della prostituzione: la *lena*, giuridicamente definita come colei che induce le giovani donne a prostituirsi (Ulp. *Dig*. 23, 2, 43, 7) è posta a un livello inferiore della stessa prostituta nella considerazione sociale e morale coeve, in quanto il suo ritratto letterario è caratterizzato, oltre che dal mestiere infamante, anche da un'orrenda e decadente vecchiaia e dalla squallida ubriachezza.

Le commedie di Plauto e di Terenzio molto spesso hanno come protagoniste delle prostitute, oppure l'ambiente del meretricio ha un ruolo notevole nell'ambientazione della trama. Terenzio mette in scena anche una *meretrix bona*, cioè colei che agisce contro l'esercizio della prostituzione e, in definitiva, contro i suoi stessi interessi, mentre la figura della meretrice in Plauto può essere anche molto contraddittoria. A mio parere (Cenerini 2020), le due sorelle cartaginesi *Adelphasium* e *Anterastilis*, protagoniste della commedia plautina *Poenulus*, rappresentano proprio questa condizione. In particolare, i versi 210-215 di questa commedia riportano l'inizio di un discorso piuttosto esteso e articolato sulla condizione femminile pronunciato da *Adelphasium*, che in questo momento della commedia è ancora una schiava prostituta assieme alla sorella. La (pseudo)schiava attesta la mutata realtà della condizione femminile romana del II sec. a.C., in quanto afferma, non senza spirito polemico, che le donne vogliono 'gratificarsi' con il possesso di oggetti di lusso, di abiti, di gioielli e di cosmetici vari. Questo atteggiamento identifica il modello matronale ideale rovesciato che nel *Poenulus* è rappresentato dai discorsi di una prostituta schiava cartaginese (ancorché di nascita libera e rapita).

Le matrone romane non sono più quelle di una volta che si dedicavano esclusivamente al marito e ai figli. Ai suoi tempi, sostiene polemicamente Plauto, vogliono realizzarsi anche autonomamente. Queste 'nuove' donne sono rappresentate come delle consumatrici compulsive, ma la stessa *Adelphasium* asserisce che preferisce essere intelligente piuttosto che

ricca (*Poen*. 301), raggiungendo il paradosso quando valorizza il pudore della meretrice (*Poen*. 304), vero e proprio ossimoro allo stesso tempo etico e sociale. Plauto stigmatizza il cambiamento economico e sociale che nella sua epoca, vale a dire all'inizio del II sec. a.C., stava coinvolgendo le donne romane, utilizzando i due modelli femminili antitetici, la matrona e la prostituta, ma contaminandoli a causa della progressiva emancipazione femminile. Nel caso del *Poenulus* la confusione delle identità, per così dire, è molteplice. Chi parla è una donna schiava straniera prostituta; in realtà non dovrebbe essere schiava (e quindi nemmeno prostituta), perché nel paese di origine (Cartagine) era una donna libera di condizione elevata. Tale pluralità sarebbe dovuta anche, secondo una recente opinione (Fantham 2004, p. 249), alla eterogeneità del pubblico plautino, conservatore e moralista, ma anche 'voyeuristicamente' fascinato dalle "*callgirls*".

Anche la società romana, comunque, non era esente da una sorta di graduatoria della prostituzione. Esistevano, infatti, anche a Roma le meretrici d'alto bordo, assimilabili alle cortigiane greche, le famose etère, versate nella musica, nel canto, nella danza e nella poesia, finalizzate all'intrattenimento maschile, come la famosa Chelidone nota dalle *Verrine* di Cicerone, oppure Licoride, amata da Marco Giunio Bruto (il cesaricida), dal già ricordato Marco Antonio e da Cornelio Gallo, prefetto di Egitto nonché uomo di lettere, che le ha dedicato delle componimenti, secondo i canoni della poesia elegiaca. Licoride era una liberta di nome *Volumnia Cytheris* (Traina 1994, p. 96) e una mima di alto livello, che doveva sapere cantare e recitare anche in greco.

Il mimo era prevalentemente un intrattenimento teatrale, soprattutto di soggetto erotico, in certi casi volgare. La cosiddetta *nudatio mimarum*, ovvero lo spogliarello delle attrici di mimo, era uno spettacolo molto richiesto dal pubblico. Licoride, però, era una cortigiana e, anche se è stata l'amante di uomini romani potenti, è sempre rimasta ai margini della società, bollata come *infamis*. La politica filoorientale di Antonio, però, l'ha portata ad assumere un ruolo di un certo rilievo, tanto è vero che oltre alle critiche di Cicerone, abbastanza scontate e senz'altro di parte, un naturalista come Plinio il

Vecchio (*Nat. Hist*. 8, 55) ricorda proprio la coppia formata da Licoride e da Marco Antonio, che si erano fatti trasportare su di un carro trainato da leoni, dando un'ulteriore prova della loro tracotanza. Anche Marziale (5, 78; 6, 71) e Giovenale (11, 162-165) parlano delle famose *puellae Gaditanae*, esperte in danze a spiccato carattere erotico, che si esibivano in pubblico e in privato, la cui professionalità, parimenti, era soggetta a infamia, con tutte le restrizioni di carattere giuridico e sociale che questa condizione comportava. In ogni caso, queste ballerine riscuotevano un grande successo di pubblico maschile.

Le prostitute occasionali e quelle di livello più basso si chiamavano *lupa*, *scortum* oppure (*h*)*alicaria*, letteralmente scoria della farina. Se prestiamo fede a Plauto (*Truc*. 64-69), prostitute e lenoni stazionavano nel foro romano presso i banchi dei cambiavalute, mentre non troppo lontano si prostituivano le donne più anziane, ovvero le *scorta exoleta* (Plaut. *Cur*. 472-473). Queste povere donne si offrivano ai clienti nei lupanari più degradati o per strada, generalmente sotto le arcate dei portici (*fornices*), da cui il verbo fornicare. Come attesta Isidoro di Siviglia (*Etym*. 10, 110), vissuto tra VI e VII sec. d.C., la *fornicatrix* mette a disposizione di tutti il proprio corpo in edifici a volta che gli antichi chiamavano archi. Nella città di Roma il quartiere più malfamato era la Suburra, situata tra il Quirinale e il Viminale, dove l'offerta di prostitute di infimo rango era altissima.

La prostituta da strada e dei quartieri più degradati come la Suburra (in questo caso si poteva parlare di *Suburanae puellae*, ovvero ragazze della Suburra) viveva in una condizione del tutto marginale, dove miseria e violenza procedevano di pari passo, vittima, oggi come allora, di abusi da parte dei clienti e degli sfruttatori, soggetta a invecchiamento precoce e a ogni genere di malattie. Il termine latino *lupa*, con cui si designano le prostitute, è addirittura collegato alla leggenda delle origini di Roma. Plutarco, nella *Vita di Romolo* (4,3), asserisce infatti che i Latini definivano lupe sia le femmine dei lupi sia le meretrici e che si prostituiva ("era prodiga dei suoi favori") anche Acca Larentia, la moglie di Faustolo, il pastore che aveva raccolto e allevato i gemelli Romolo e Remo. È evidente che le fonti (cfr. anche Liv. 1, 4, 7) hanno razionalizzato

la leggenda dell'allattamento dei gemelli da parte dell'animale lupa, attribuendo ad Acca Larenzia la condizione di lupa/prostituta.

Dal termine *lupa* deriva *lupanar* che era il luogo dove le donne effettivamente si prostituivano. Il termine prostituta, invece, deriva dal verbo *prostituo* che significa mettere davanti, in questo caso mostrare il proprio corpo per farne commercio, mentre *quaestuaria* pone in risalto il guadagno (*quaestus*) come elemento primario della definizione di questa attività. A questo proposito è molto chiaro il giurista Ulpiano quando afferma, come abbiamo già visto, che vengono definite mezzane coloro che fanno prostituire donne per guadagno (*Dig*. 23, 2, 43, 7: *lenas autem eas dicimus, quae mulieres quaestuarias prostituunt*).

La documentazione pompeiana, ovviamente, consente di farci un'idea della vita quotidiana delle prostitute e dei loro clienti. I graffiti e le iscrizioni dipinte sui muri dei postriboli o delle strade riportano tariffe, il resoconto di buone o di cattive prestazioni oppure di rapporti sessuali particolari. Il lessico dei graffiti è generalmente piuttosto crudo e volgare e si contrappone al linguaggio delle rappresentazioni pittoriche sui muri dei postriboli pompeiani che, invece, indulgono a una sorta di romanticismo, per così dire. Nei cubicoli, ovvero le sordide stanzette dei lupanari, prostitute, per la maggior parte di condizione servile, denutrite (anche se non mancano le prostitute più in carne, ad esempio una dotata di un bel fondoschiena: *culibonia*: *CIL* IV 8473) e poco affascinanti lavoravano per soddisfare le esigenze di uomini parimenti molto poco affascinanti.

Sui muri dei corridoi e di questi cubicoli, invece, erano dipinti giovani uomini e giovani donne, di aspetto gradevole e leggiadro, impegnati a fare l'amore in luoghi piacevoli. Lo iato tra rappresentazione ideale e la triste e squallida realtà doveva essere notevole. Infatti, queste rappresentazioni a soggetto erotico, le cosiddette *Veneris figurae*, rappresentano le varie prestazioni sessuali ambientate su morbidi letti che imitano l'arredamento dei *cubicula* delle *domus* nobiliari, con morbide coperte, drappi preziosi e oggetti d'arredo, come candelabri, catini o brocche (Varone 2001). Si tratta di una

vera e propria deformazione illusionistica di una squallida realtà.

All'ingresso della singola cella c'era il nome della prostituta e il prezzo della prestazione, che veniva riscosso prima della consumazione dell'atto (Fayer 2013, p. 482). Ad esempio, *Felicla* pratica la *fellatio* per due assi (*CIL* IV 4023 e 8711a), che è il prezzo medio di una prestazione. Va notato che la ragazza è una *verna*, cioè una schiava nata in casa che, evidentemente, contribuiva all'arricchimento del padrone. *Eutychis*, che si definisce greca, costa due assi e assicura *moribus bellis*, ovvero modi gentili e urbani (*CIL* IV 4592 = *EDCS*-26000162). Va da sé che la riprovazione per questo tipo di attività fondamentalmente a buon mercato era all'ordine del giorno. Marziale parla di *plebeia Venus gemino …asse*, ovvero di volgare prostituta da due assi (Mart. 2, 53, 7). Esistevano anche tariffe più elevate, come ad esempio quelle di *Attica* che chiedeva 16 assi per un rapporto completo, ovvero un denario (*CIL* IV 1751). Un denario era anche la tariffa di *Drauca* che, evidentemente, li valeva tutti perché un suo cliente, tale Arpocrate, può scrivere che è stato soddisfatto delle prestazioni di *Drauca* per un denario: *Arphocras hic cum Drauca / bene fututt denario* (*CIL* IV 2193).

Ulpiano (*Dig*. 3, 2, 4, 2) attesta che il lupanare, ovvero il bordello, era il luogo deputato alla prostituzione, mentre altri posti, come le osterie (*cauponae*) o le terme (*balnea*), potevano offrire anche servizi sessuali a pagamento che erano accessori rispetto all'attività principale dell'esercizio, ovvero la ristorazione o la balneazione. In questi luoghi ci potevano essere le cosiddette *cellae meretriciae* che parimenti erano in grado di ospitare i graffiti dei loro frequentatori, ad esempio Caio Valerio Venusto, soldato della I coorte pretoria della centuria di Rufo, che si vanta di essere *fututulor maximum*, il più grande amatore di tutti i tempi (*CIL* IV 2145). La prostituzione era praticata anche nelle terme, molto spesso ad opera degli inservienti. Su di un'iscrizione rinvenuta nel territorio della città di Bologna e oggi conservata nel locale Museo civico archeologico (*CIL* XI 721) si può leggere: *In praedis / C(ai) Legianni Veri / [b]alineum more urbico lavat(ur) / [et] omnia commoda praestantur* (Nelle terme ubicate nel fondo di Caio Legianno Vero ci

si lava come in città e vi si presta ogni comodità). Si tratta dell'insegna pubblicitaria di un impianto termale suburbano che rivendica l'assoluta qualità del servizio che non ha nulla da invidiare a quelli forniti in città. È verosimile che tra tutte le comodità che vengono pubblicizzate ci possa essere anche l'offerta di prostitute di livello non inferiore a quelle cittadine. Le prostitute frequentavano anche i circhi, i teatri e gli anfiteatri alla ricerca di clienti che volessero divertirsi in altro modo che non con il solo spettacolo.

È stato identificato con sicurezza un lupanare di Pompei (Guzzo, Scarano Ussani 2009, p. 28) all'incrocio tra il 'vico del lupanare' e il 'vico del balcone pensile'. L'edificio è composto da due livelli, collegati tra di loro da una scala interna. La latrina è situata nel sottoscala; al piano terra ci sono cinque stanzette (*cellae*), mentre altre cinque più spaziose si trovano al piano superiore, collegate tra di loro da un balcone. L'unico arredo è il letto, formato da un podio in muratura, addossato al muro di fondo oppure a una parete laterale. Sul letto c'è un materasso imbottito di paglia, come pure il cuscino. Come già detto, sono stati decifrati i complessi e intricati graffiti e le iscrizioni dipinte del lupanare di Pompei: questi testi coprono un arco cronologico che va dal 72 al 79 d.C. (Varone, Stefani 2009; Varone 2012).

Da queste scritture e dalla documentazione in generale si evince che questo lupanare era frequentato anche da gente che veniva da fuori Pompei. Un esempio tipico del carattere di questi graffiti può essere *CIL* IV 2175 ove si può leggere: *Hic ego puellas multas / futui* (Qui mi sono fatto molte ragazze), oppure *CIL* IV 4816 in cui Criserote e Successo gioiscono della loro prestanza sessuale indicando il numero delle ragazze possedute (tre per ciascuno). Vi si praticava anche la prostituzione omosessuale e forse esistevano dei prostituti per una clientela femminile. Questo personale, maschile e femminile, era per lo più di condizione servile, ma non solo. La prostituzione si esercitava anche in altri locali della città e il lupanare poteva servire anche come una sorta di albergo a ore per rapporti non necessariamente mercenari. In certe situazioni, un cliente poteva aggiudicarsi l'esclusiva, per così dire, di una prostituta per un determinato periodo di tempo, attraverso

la stipula di un contratto apposito con il lenone, oppure con la stessa meretrice, se era una donna di condizione libera (Varone 2003).

In ogni caso, il mondo della prostituzione romana è complesso e variegato, sia da un punto di vista giuridico che sociale, popolato da personaggi piuttosto ambigui e sinistri. Oggi come allora, dalla documentazione disponibile, archeologica, epigrafica e letteraria, risulta essere un'attività praticata su larga scala (Guzzo-Scarano Ussani 2009). Anche se le prostitute erano 'infami', il meretricio era ampiamente tollerato dalla società romana, perché, come in tutte le epoche, veniva visto come una sorta di valvola di sfogo per l'esuberanza maschile che, in tal modo, non andava a mettere in pericolo la *castitas* e l'onorabilità delle ragazze e delle matrone rispettabili.

Un recente rinvenimento archeologico ed epigrafico a Moregine, presso la foce del fiume Sarno, ci narra una storia toccante. In un vano di un *caupona*, assieme ad altri scheletri sono state trovate le ossa di una donna di circa trent'anni, che in parte indossava, in parte recava con sé in un borsellino (*sacculus*) un piccolo tesoro di gioielli e di monete d'oro fior di conio. Tra i gioielli è presente un braccialetto (*armilla*) a forma di serpente che fortunatamente è parlante, in quanto al suo interno è stata incisa con il bulino un'iscrizione: *Domnus ancillae suae*, cioè il padrone alla sua schiava (*EDCS*-70100025). Di questa iscrizione e del relativo gioiello si possono dare spiegazioni diverse e divergenti: una squisitamente sentimentale, vale a dire il dono di un padrone innamorato alla sua schiava (Costabile 2003), oppure una più prosaicamente funzionale (Scarano Ussani 2003).

Secondo quest'ultima e più convincente spiegazione, in maggiore sintonia con la mentalità maschile degli antichi Romani, i gioielli e le monete d'oro, che la donna portava con sé in fuga dall'eruzione del Vesuvio, rappresentano il *peculium* della schiava, vale a dire i suoi risparmi, alla cui costituzione aveva contribuito, evidentemente, anche il padrone (*dominus*). Questo linguaggio epigrafico, infatti, non è legato a una mozione affettiva (in questo caso a mio parere sarebbero stati scritti i nomi dei due innamorati), ma è meramente giuridico, volto a sottolineare i rapporti di dipendenza: padrone/

dom(i)nus-schiava/*ancilla*. Al padrone, infatti, spettavano i guadagni dello schiavo. Il *dominus*, però, poteva concedere allo schiavo la libera *peculii administratio* (amministrazione del peculio), allo scopo, evidentemente, di incrementarne la produttività. Lo schiavo, dal canto suo, avrebbe potuto riscattare la sua condizione servile con il pagamento al padrone di una somma di denaro. I beni della donna di Moregine, però, ne configurano anche la condizione professionale, in quanto si tratta di gioielli che indossavano le prostitute: in particolare un lungo laccio d'oro, detto in latino *catena*, che veniva portato a bandoliera o incrociato sul corpo nudo, come attestano Plinio il Vecchio (*Nat. Hist*. 33, 12, 40) e i numerosi affreschi dei lupanari pompeiani.

Come si potevano presentare le prostitute ai propri clienti? Nel *Poenulus* di Plauto, come abbiamo già visto, le due sorelle prostitute Adelphasium e *Anterastilis*, passano tutto il loro tempo a farsi belle. È evidente che l'*immunditia*, ovvero la sporcizia e la sciatteria, quanto meno in pubblico, non può giovare al successo in questo mestiere. In ogni caso, nel mondo romano, l'abbigliamento caratterizzava lo stato giuridico e sociale della donna che lo indossava. La matrona romana, ovvero la irreprensibile moglie e madre di famiglia, doveva essere riconoscibile anche dagli abiti che portava, ovvero la tunica, la stola e la palla. La tunica era una sorta di sottoveste, mentre la stola era la sopravveste lunga fino ai piedi, allacciata sulle spalle da spille (le cosiddette *fibulae*), il cui uso obbligatorio fu reintrodotto dall'imperatore Augusto che intendeva così porre un limite alle mode trasgressive degli ultimi tempi della repubblica. La palla era il mantello che copriva il capo della donna e che veniva obbligatoriamente indossato fuori di casa: questi abiti costituivano una sorta di barriera che doveva proteggere la donna onesta. L'abbigliamento matronale rappresentava, così, un diaframma invalicabile fra il corpo della matrona e l'occhio estraneo, dal forte significato simbolico. Questa barriera identificava la condizione e il rango di appartenenza della matrona, proprio come una corazza, come appare nelle fonti, ad esempio nel poeta Stazio (*Silv*. 1, 235), dove la stola chiaramente identifica l'appartenenza all'*ordo matronarum*.

Invece, le donne di condizione inferiore, ad esempio le schiave o le prostitute, indossavano una toga scura oppure l'*amiculum*, un corto e avvolgente mantello di lino, tipico delle meretrici, come pure delle matrone condannate per adulterio, che, in tal modo, rendevano visibile il proprio declassamento morale e sociale. La *Coa vestis*, fatta di seta leggerissima e trasparente, ricordata da Tibullo (2, 3, 53; 2, 4, 29-30) e da Properzio (4, 5, 56-57), consentiva di vedere chi la indossava *ut nuda*, secondo le parole di Orazio (*Sat*., 1, 2, 102). In ogni caso, gli abiti delle prostitute tendevano a essere corti, trasparenti e anche colorati. Anche nell'abbigliamento vi era una sorta di gerarchia tra le prostitute: quelle di alto bordo, magari con clienti disposti a soddisfare il loro desiderio di lusso, potevano permettersi vesti di tessuti preziosi, ricamati con fili d'oro, come attesta espressamente Tibullo (2, 3, 53-54). Questi capi succinti e trasparenti, fortemente biasimati da Seneca che si rifiuta di definirli vestiti (*Ben*. 7, 9, 5), se da un lato escludevano, sulla base del solo sguardo, chi li indossava dalla categoria 'protetta' delle matrone, dall'altro inviavano un messaggio seduttivo e di disponibilità sessuale, che serviva ad attirare i clienti. Esiste quindi una forte dicotomia tra la *stolata femina*, che significava che la matrona era rispettabile e degna di onori, e la donna *togata* che, invece, era indegna, in quanto prostituta (o assimilabili) o adultera.

Nonio Marcello, attivo tra IV e V sec. d.C., nella sua opera grammaticale e lessicale, attesta che in origine la toga era un indumento comune a uomini e donne (Non. p. 867 s. ed. Lindsay). Successivamente era divenuta tipica dell'abbigliamento maschile, ma in seguito all'approvazione della *lex Iulia de adulteriis coercendis* del 18/17 a.C., voluta fortemente dall'imperatore Augusto, le donne condannate pubblicamente per adulterio erano state costrette a portare la toga al posto della stola. Queste ultime erano umiliate anche visivamente, per così dire, in quanto venivano identificate come prostitute a partire dal loro abbigliamento, che dunque veniva a qualificare una condizione giuridica e il relativo giudizio morale e non soltanto un mestiere (McGinn 2003, p. 156).

Non sappiamo se le prostitute erano obbligate, come le adultere, a indossare la toga. Sicuramente la usano, come atte-

sta anche Orazio (*Sat*. 1, 2, 63) che paragona le cosce e le gambe delle matrone, pur riccamente adornate, a quelle senz'altro più toniche e snelle di chi indossa la toga, evidentemente le prostitute d'alto bordo che erano in grado di assicurare una cura particolare al mantenimento della bellezza del proprio corpo. Il fatto che l'abbigliamento femminile continui ad avere un ruolo preponderante nel giudizio morale, ma anche sulle capacità giuridiche delle donne, è testimoniato dal giurista Ulpiano, che è attivo all'inizio del III sec. d.C. Ulpiano (*Dig*. 47, 10, 15, 15, 1) sostanzialmente afferma che se una donna è molestata, le sue possibilità di rivalersi sullo *stalker* sono inficiate dall'abbigliamento che indossa: se è vestita da schiava (*ancillari vesta*) il molestatore *minus peccare* (si macchia di una colpa minore); se poi è vestita da prostituta (*meretricia veste*) *multo minus* (molto minore) (Fayer 2013, p. 458).

Le prostitute e assimilabili erano comunque considerate *infames*, soggette a forti limitazioni in campo giuridico e sociale. Ad esempio, un'iscrizione di Sarsina, importante città romana dell'Appennino romagnolo, riporta la donazione di un mecenate, tale *Horatius Balbus* (*CIL* XI 6528) che, verso la fine dell'età repubblicana, dona ai suoi concittadini una sua proprietà, perché questa possa diventare un cimitero comune suddiviso in lotti (*loca sepulturae*). Dagli aventi diritto a questa donazione sono esclusi *au[ct]orateis et / quei sibei [la]queo manu(m) / attulissent et quei / quaestum spurcum / professi essent singuleis*, ovvero i liberi di nascita che praticavano la gladiatura, i suicidi per impiccagione e chi praticava la prostituzione (*quaestum spurcum*). La legislazione imperiale impediva inoltre il matrimonio con una prostituta, non soltanto per i senatori, ma per tutti i liberi. La legislazione augustea sopra ricordata indica chiaramente che la prostituta è colei *quae palam quaestum corpore facit fecerit*, vale a dire colei che pubblicamente faccia o abbia fatto commercio del suo corpo.

L'imperatore Domiziano vieta alle *feminae probosae* l'utilizzo della lettiga e il diritto di ricevere eredità e legati (Suet. *Dom*. 8, 3). Non è ben chiaro chi fossero queste donne *probosae*, ma sicuramente vi erano ricomprese le mezzane, le prostitute, le attrici e, con ogni probabilità, le matrone disonorate. È verosimile che le prostitute fossero iscritte in una sorta di registro

tenuto dai magistrati edili e, sulla base di quanto afferma Ulpiano (*Dig*. 23, 2, 43, 4), anche se la prostituta non era più attiva il suo nome non poteva essere cancellato da questo elenco. Certamente, in queste liste erano tenute a registrarsi le donne libere e le liberte che esercitavano questo mestiere, ma non le schiave (Fayer 2013, pp. 616-617). Esisteva una tassazione sulla prostituzione che andava a implementare le casse del fisco imperiale. Zosimo, uno storico pagano di età bizantina autore della *Storia nuova*, scrive (2, 38) che l'imperatore Costantino delibera una imposta quinquennale in oro e argento sulle attività commerciali. Aggiunge drammaticamente che i padri facevano prostituire le figlie per potere pagare questa tassa. A questa tassazione erano sottoposte anche le prostitute e i lenoni, questi ultimi fino al 439 d.C., in quanto progressivamente il legislatore persegue lo scopo di delegittimarne l'attività. L'imperatore Leone tra il 457 e il 467 d.C. inasprisce le sanzioni contro lo sfruttamento della prostituzione e l'imperatore Anastasio all'inizio dell'VIII sec. d.C. pone fine alla tassa sulla prostituzione. Va da sé che questo antico mestiere continua a essere esercitato e tollerato di fatto in tutte le epoche e in tutte le società (Fayer 2013, pp. 641-642).

Ieri come oggi, la prostituzione non cessa di essere praticata a tutti i livelli e a poco è servita la legge Merlin che nel 1958 ha decretato in Italia la chiusura delle case di prostituzione, come recita il dettato della legge, note come case di tolleranza. Ieri come oggi la prostituzione si esercita in modi diversi. Sulla strada, esposte a ogni pericolo, ci sono le povere ragazze italiane e straniere, vergognosamente sfruttate da 'magnaccia' senza scrupoli e sadicamente violenti, e ci sono le tossicodipendenti, purtroppo disposte a tutto pur di procurarsi una dose di droga. Ci sono, invece, oggi come allora, livelli più alti di prostituzione, ad esempio i servizi di diverso tipo offerti da *escort* seducenti che possono anche condurre una vita abbiente. Sembra quasi che la prostituzione sia una caratteristica endemica della società umana e che "il mestiere più antico del mondo" continui ad esercitare la sua degradante e degradata attrattività. Pare che oggi il fisco italiano abbia proposto un codice per riconoscere tali attività.

Riferimenti bibliografici

Cenerini 2009² = F. Cenerini, *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna 2009².

Cenerini 2020 = F. Cenerini, *Il ruolo delle donne nel* Poenulus *di Plauto*, in M. Guirguis, S. Muscuso, R. Pla Orquín (a cura di), *Cartagine, il Mediterraneo centro-occidentale e la Sardegna. Società, economia e cultura materiale tra Fenici e autoctoni. Studi in onore di Piero Bartoloni*, Sassari 2020, pp. 15-24.

Cenerini 2024 = F. Cenerini, *Messalina. Storia e leggenda di una donna pericolosa*, Roma-Bari 2024.

Chiavia 2002 = C. Chiavia, Programmata. *Manifesti elettorali nella colonia romana di Pompei*, Torino 2002.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berolini 1863.

Costabile 2003 = F. Costabile, Contra meretricium ancillae domni, in *Ostraka* 12, 2, 2003, pp. 259-262.

EDCS = *Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby*, on line.

Fantham 2004 = E. Fantham, *Maidens in Other-Land or Broads Abroad: Plautus'* Poenulae, in T. Baier (a cura di), *Studien zu Plautus'* Poenulus, Tübingen 2004, pp. 235-251.

Fayer 2013 = C. Fayer, Meretrix. *La prostituzione femminile nell'antica Roma*, Roma 2013.

Guzzo, Scarano Ussani 2009 = P. G. Guzzo, V. Scarano Ussani, Ex corpore lucrum facere. *La prostituzione nell'antica Pompei*, Roma 2009.

Lamberti 2017 = F. Lamberti, *Convivenze e unioni di fatto nell'esperienza romana: l'esempio del concubinato*, in *RIDA* 64, 2017, pp. 5-24.

McGinn 2003 = T.A.J. McGinn, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, Oxford 2003.

Rohr Vio 2011 = F. Rohr Vio, *Contro il principe. Congiure e dissenso nella Roma di Augusto*, Bologna 2011.

Scarano Ussani 2000 = V. Scarano Ussani, *Il* lenocinium *del* balneator, in *Ostraka* 9, 1, 2000, pp. 255-263.

Scarano Ussani 2003 = V. Scarano Ussani, *Un nuovo significativo documento della condizione servile*, in *Ostraka* 12, 2, 2003, pp. 273-284.

Spagnuolo Vigorita 2010³ = T. Spagnuolo Vigorita, Casta domus. *Un seminario sulla legislazione matrimoniale augustea*, Napoli 2010³.

Staccioli 1992 = R. A. Staccioli, *Manifesti elettorali nell'antica Pompei*, Milano 1992.

Traina 1994 = G. Traina, *Licoride, la mima* in A. Fraschetti (a cura di), *Roma al femminile*, Roma-Bari 1994, pp. 95-122.
Varone 2001 = A. Varone, *L'erotismo a Pompei*, Roma 2001.
Varone 2003 = A. Varone, *Organizzazione e sfruttamento della prostituzione servile: l'esempio del lupanare di Pompei*, in A. Buonopane, F. Cenerini (a cura di), *Donna e lavoro nella documentazione epigrafica. Atti del I seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica (Bologna 2002)*, Faenza 2003, pp. 193-215.
Varone, Stefani 2009 = A. Varone, G. Stefani, Titulorum Pictorum Pompeianorum qui in CIL vol. IV collecti sunt. Imagines, Roma 2009.
Varone 2012 = A. Varone, Titulorum graphio exaratorum qui in C.I.L. vol. IV collecti sunt. Imagines I-II, Roma 2012.

FETIDA E FATUA

Foetida *e* fatua
Vizi e pregiudizi duri a morire

Beatrice Girotti
Università di Bologna

Abstract
Fin dai tempi antichi, le donne sono spesso state descritte attraverso metafore negative, come quella della "donna fetida" o della "donna fatua", per disumanizzarle e giustificare discriminazioni o comportamenti abusivi. Queste espressioni, apparentemente solo verbali, hanno avuto un impatto reale sulla vita delle donne, rinforzando la loro marginalizzazione e il loro trattamento come esseri inferiori o addirittura sospetti. La violenza delle parole non è solo un fenomeno che si manifesta in insulti evidenti, ma anche nelle sottili forme di linguaggio che relegano le persone in ruoli di inferiorità, come accade spesso (anche se non solo) nei confronti delle donne. L'analisi che si presenta in queste pagine mira a ricostruire alcuni passaggi, dal mondo antico (in particolare dal IV sec. d.C.) a quello contemporaneo, che hanno portato a definire e stereotipare la figura femminile come fetida e fatua, con l'obiettivo di imparare a riconoscere l'effetto devastante di questo tipo di linguaggio, passo importante per contrastare la cultura della violenza e per promuovere una comunicazione più rispettosa e inclusiva.

Since ancient times, women have often been described through negative metaphors, such as the 'stinking woman' or the 'foolish woman,' in order to dehumanize them and justify discrimination or abusive behavior. These expressions, seemingly just verbal, have had a real impact on women's lives, reinforcing their marginalization and treatment as inferior or even suspicious beings. The violence of words is not only a phenomenon that manifests in obvious insults, but also in the subtle forms of language that relegate people to roles of inferiority, as often happens (although not exclusively) towards women. The analysis presented in these pages aims to reconstruct some key moments, from the

ancient world (particularly from 4th century AD) to the contemporary one, that led to defining and stereotyping the 'stinking' and 'foolish' female figure, with the goal of learning to recognize the devastating effect of this type of language, an important step in combating the culture of violence and promoting more respectful and inclusive communication.

Keywords
Fetida, fatua, superficiale, contaminatrice, stolta, basilisco
Stinky, foolish, superficial, contaminating, foolish, basilisk

Donna *fatua* e donna *foetida*. La violenza delle parole tra mondo antico e mondo moderno

«La violenza è in grado di assumere forme subdole, si fa strada in comportamenti apparentemente innocui e in stereotipi spesso inconsapevoli» (Martina Albini, centro studi di WeWorld https://www.weworld.it/news-e-storie/news/53303).

Siamo ormai abituati a concetti quali linguaggio sessista, mansplaining, catcalling, abusi verbali, e siamo consapevoli inoltre che la parola può tanto definire, includere e identificare quanto stigmatizzare ed escludere, esercitando così un potere il cui effetto può essere, a seconda dei casi, dei contesti e delle intenzioni, generativo o distruttivo (*Words at war*: Johnson 2020). Le radici del linguaggio di potere e di quello violento affondano in epoche lontane, ma continuano a manifestarsi e ad aggravarsi anche nel mondo di oggi.

Cominceremo analizzando alcuni esempi di linguaggio violento, esaminando tre testimonianze provenienti da diverse epoche storiche, dal mondo antico a quello moderno. In questi casi, il linguaggio si manifesta in forme sottili e insidiose, spesso rivolte contro il genere femminile.

1. Nel IV secolo d.C. Gerolamo, Padre della Chiesa poi divenuto San Gerolamo, in un suo famoso trattato definisce le donne (mogli) iraconde, fatue, fetide, superbe e caricate di qualsiasi altro vizio. Questi vizi sono quelli che i mariti possano scoprire dopo le nozze (Adversus Iovinianum CPL 0610, libro 1. 47, col. 289, l. 28: *si iracunda*, *si fatua*, *si deformis*, *si superba*, *si foetida*, *quodcunque vitii est post nuptias discimus*). Nel passo appena riportato, parlare di donne e di mogli come egli è solito fare nella gran parte della sua produzione letteraria e patristica (Laurence 2012; Girotti 2014) coinvolgeva anche il contesto complicato relativo allo spinoso discorso connesso all'aspetto giuridico della dissolubilità o indissolubilità del matrimonio (su cui almeno si vedano Cooper 2007; Fayer, 2005; Kuefler 2007, 343-361; Evans Grubbs 2002; Neri 2014).
2. Nel XV secolo Dionisio Cartusiano (†1471), un monaco certosino belga, contrappone le donne viziose e fatue

a Esther, la nota figura biblica considerata simbolo di virtù e purezza: *Ex hac cauda vestimentorum virtuosae Esther*, *non excusantur vanae et fatuae feminae*, *quae vestibus nimium longis utuntur* (*Enarratio in librum Esther*, 15, p. 201, col.: 1, linea 38). Esther è modello di devozione e di moralità, ed inoltre è prudente. Queste sono le doti che la rendono una donna che non si lascia sopraffare dalla vanità e dalla superficialità, e possederle le permette di non abbandonarsi al vizio, in questo caso quello di vesti non consone a un modello ideale di donna cristiana, ma più in generale a qualsiasi vizio.

3. Nel XX secolo (1959) Eutimio Rannelletti, presidente onorario della Corte di cassazione, così si esprimeva: «La donna è fatua, è leggera, è superficiale, emotiva, passionale, impulsiva, testardetta anzichenò, approssimativa sempre, negata quasi sempre alla logica, dominata dal "pietismo", che non è la "pietà"; e quindi inadatta a valutare obiettivamente, serenamente, saggiamente, nella loro giusta portata, i delitti e i delinquenti».
Con queste parole Rannelletti punta su alcuni stereotipi sulla donna, quale l'essere fatua, cioè vuota, vana, evocando e provocando un'esclusione del genere femminile dall'attività giuridica.

Eliana di Caro ha indagato e ricostruito il contesto storico e sociopolitico a partire dal dibattito all'Assemblea costituente sulla presenza delle donne in magistratura, sino all'ammissione delle donne negli uffici giudiziari, proponendo alcune riflessioni inerenti al giudizio di Ranelletti sulle donne che erano impossibilitate di esprimere giudizi sereni ed equilibrati non solo perché fatue e passionali, ma anche per ragioni anatomiche, tra cui l'isteria e il ciclo mestruale (cfr. Caro 2023; e https://www.rivistailmulino.it/a/magistrate-finalmente).

Il clima che impediva l'accesso alle donne alla magistratura è in realtà cronologicamente lontanissimo dal mondo antico, ma i temi sono gli stessi di quelli usati nel I secolo d.C. dallo storico patavino Livio, che in un famoso passo esclude le donne dalla magistratura e dalla politica perché orientate, per natura, ad altro.

Certi stereotipi sembrano essere immortali: Livio affermava che né magistrature né sacerdozi né trionfi né insegne militari né premi o bottino di guerra possono loro toccare; la raffinatezza, i monili, gli ornamenti: queste sono le insegne delle donne, di queste godono e si vantano, questa i nostri antenati hanno chiamato eleganza femminile (Ab Urbe Condita, XXXIV 7, 8-9 *non magistratus nec sacerdotia nec triumphi nec insignia nec dona aut spolia bellica iis contingere possunt: munditiae et ornatus et cultus*, *haec feminarum insignia sunt*, *his gaudent et gloriantur*, *hunc mundum muliebrem appellarunt maiores nostri*: per la traduzione e il commento cfr. Valentini 2014).

Come è stato ampiamente sottolineato nella letteratura critica relativa alla questione femminile, tanti sono gli elementi, e i vizi, che sono già ben radicati nel mondo antico e quindi nella concezione romana della donna (Sandirocco 2017; ma più in generale Clark 1994, 1998 e 2004; Cenerini 2013; Lamberti 2016; forse esagerando parla di misoginia Metro 2018). Anche giuridicamente, la donna romana è spesso definita da una serie di preconcetti legati alla sua leggerezza dell'animo (superficilaità dell'animo: *levitas animi*). Tra questi preconcetti vi è per esempio il non essere in grado «di dominare il discorso, poiché preda dell'*impudica insania*» (Sandirocco 2017, partic. p. 3, con utili passi da testi giuridici quali Ulpiano: Ulp. 9 ad ed. D. 3.1.5.1; Ulp. 29 ad ed. D. 16.1.2.2-3 ed altri).

Anche limitandoci a questi pochi esempi, distanti tra loro nel tempo, ma ugualmente caratterizzati da pregiudizi difficili da estirpare, suscita una forte perplessità e un senso di impotenza il fatto che, nonostante i secoli, persista nelle nostre società un'idea pregiudiziale della donna. Un'immagine di leggerezza, incostanza, vacuità e vanità, a cui si aggiunge, in modo ancor più gravoso, la percezione della sua "fetidità".

Smell of women e olfattofilia, passando per un serpente

In un recente volume dal titolo *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds* (Cooper-Wood 2020), un gruppo di studiosi internazionali ha esaminato le modalità etiche e morali connesse alle relazioni di potere e alla nascita

del cristianesimo primitivo, concentrandosi su contesti ancora poco esplorati. Si tratta di configurazioni sociali di dimensioni più ristrette, come la famiglia, le scuole e i monasteri, che hanno avuto un forte potenziale nel creare diverse forme di controllo sociale. L'idea centrale del libro è che queste forme di controllo modellano discorsi, comportamenti e soggettività. Come sottolineato dai curatori, Kate Cooper e Jamie Wood, nell'introduzione, «scuole, monasteri e chiese hanno svolto un ruolo cruciale nell'imporre e riprodurre l'ordine sociale, e il loro lavoro nel coltivare soggetti obbedienti spesso comportava violenza, sia simbolica che fisica». Insomma, partendo dallo studio delle microstorie e dei cosiddetti "Small Worlds", gli autori mettono in evidenza un aspetto significativo: una serie di attori potenti, in questo caso i cristiani, ha utilizzato la violenza — intesa sia in senso fisico che discorsivo — «per attrarre membri nelle loro comunità e intensificare l'impegno di quelli che vi aderivano, portandoli ad allinearsi come partecipi di una soggettività autonoma» (Cooper-Wood 2020, nell'Introduzione e in partic. p. 10).

Ispirandomi a questo tipo di studio, propongo ora un'analisi della violenza, sia simbolica che reale, che alcune donne hanno subito nel contesto romano, cristiano e tardoantico. L'obiettivo è indagare se e come alcune parole, frasi o concetti espressi dai cristiani del IV secolo d.C. possano aver esercitato una forma di violenza verbale di genere, una vera e propria «violenza delle parole» (per questo concetto nel mondo contemporaneo cfr. Gheno 2023), finalizzata a influenzare comportamenti sociali e a consolidare giudizi e pregiudizi difficili da estirpare. Il punto di partenza di questa analisi è il passo che abbiamo presentato nel paragrafo 1, in cui San Gerolamo elenca i vizi della moglie, evidentemente non ideale.

Questo passo riflette una visione stereotipata del genere femminile: le donne, una volta sposate, possono rivelare caratteristiche indesiderabili come l'ira, la deformità, l'arroganza e il cattivo odore. Nella chiusa del passo compare il nesso che rimanda a qualsiasi altro tipo di vizio la donna possa avere, quasi a volere fugare ogni dubbio sul fatto che le mogli possano presentarsi ai mariti con anche altri vizi che non compaiono in questo elenco. Da una prospettiva storica

e sociale, colpisce il lavoro strutturale che riflette un pensiero che va poi a influire sul ruolo marginale o di emarginazione della donna, e l'impressione qui è che si voglia proprio insistere sia su vizi fisici che su vizi morali, come appunto l'essere iraconda e l'essere deforme, e sull'essere addirittura *fatua* e *foetida* (fatua e fetida nella traduzione puramente letterale in italiano).

Il pensiero che emerge dai testi di Gerolamo si allinea generalmente ai principi biblici e fa ampio uso dei riferimenti scritturali, pur presentando anche diverse discussioni e opinioni sui temi trattati. Questo vale anche per la sua rappresentazione della "buona moglie", o, se preferiamo, della moglie e donna ideale. Nel *Commentario al Vangelo di Matteo*, ad esempio, Gerolamo si interroga su come un marito dovrebbe comportarsi nei confronti di una moglie ubriaca, irascibile, golosa, litigiosa e pettegola (*temulenta*, *iracunda*, *gulosa*, *iurgatrix* e *maledica*, Comm. in ev. Matthei 3, ll. 777 ss.; cfr. Girotti 2021). In questo caso, sembra che si offra un consiglio pratico ai mariti su come affrontare i vizi e gli stereotipi attribuiti alla moglie. I testi biblici e patristici, infatti, hanno giocato un ruolo importante nella costruzione di nuovi modelli femminili, un processo che si è sviluppato dal III secolo d.C., con un'intensificazione significativa nel IV secolo d.C. Un elemento fondamentale in questo processo è stata l'influenza della scrittura patristica sulla vita quotidiana, in particolare per quanto riguarda i discorsi sulle donne, le mogli, le vergini, le figlie e le vedove (Girotti 2014; Borresen-Prinzivalli 2013; Aragione 2013; Laurence 2012; più in generale Brown 1998). La portata del cristianesimo è davvero decisiva nei confronti di contesti come la famiglia e il genere. Inizialmente, si supera, o si finge di superare, la distinzione tra i sessi, attraverso l'affermazione di una parità parziale, almeno nell'aldilà. Tuttavia, permane l'idea di una certa inferiorità della donna, che continua ad essere relegata a ruoli definiti e rigidamente descritti nelle opere di autori come Tertulliano, i Padri della Chiesa, il già citato Gerolamo, ma anche Agostino e Ambrogio (almeno nella parte più romana e occidentale: cfr. Clark 1994; 2004).

Come è noto, la linea di certa storiografia antica comporta per lo *status* femminile classico, quindi il modo di percepire

e rappresentare la donna, una serie di modelli e ricostruzioni in genere concordemente accolti dagli studiosi: per secoli gli autori classici delineano un'immagine femminile di donna ideale, moglie devota e madre prolifica, *casta*, *pia*, *frugi*, *domiseda*, *lanifica* (Cenerini 2013, p. 7), e, al contrario, Giovenale, e per esempio la poesia giocosa e ironica si caratterizzano per alcune definizioni decisamente topiche sulle donne e sulle mogli, ideali e non ideali, proponendo giudizi sulla donna che non si limitano solo e soltanto alle accuse anti-uxorie (il trucco e l'*ornatus*, l'alito pesante, il momento del risveglio, rivelatore dell'effettiva bruttezza della moglie) e travolgono, in una prospettiva di degradazione sociale ed etica, anche la concezione ideologica della donna, ritenuta di rango inferiore su diversi piani tra cui quello culturale e quello intellettivo. Questa è dunque la strada che porta, nel IV secolo di un Occidente cristianizzato, a un modello di moglie ideale e un anti-modello rappresentato violentemente dalla nostra moglie *fatua* e *foetida*, oltre a tutto il resto. Ma perché proprio *foetida*? Questa scelta letteraria non è comune, e le occorrenze della definizione di donna *foetida* sono anzi poco frequenti negli scritti di Gerolamo e in generale nella letteratura cristiana (più frequenti nella letteratura e storiografia richiami al profumo o ai profumi: su questi temi cfr. almeno Squillace 2020 e Allen 2015).

Come primo significato, strettamente letterale, essere fetida include l'essere ammorbante, fetente, puzzolente, pestilenziale, nauseabonda. Non va tralasciato un punto importante: Gerolamo ha una formazione culturale classica, conosce testi pagani a lui precedenti, conosce i classici, che talvolta cita e che in ogni caso ha letto. Il cattivo odore di alcune rappresentanti del genere femminile è citato qua e là in testi di ampia portata, si pensi per esempio ad Aristofane, che parla dell'odore fastidioso di una vecchia che emette una flatulenza per la paura di aver ricevuto un morso da un serpente sacro mentre cerca di rubare qualcosa dalla sacra mensa (*Pluto*, vv. 692 segg.: così Fiorentini 2023 su questi aspetti e su altri nella Grecia classica). Anche nell'Eneide cattivo odore e donna sono collegati: qui in particolare si parla del cattivo odore dell'arpia Celeno che esibisce una *foedissima ventris proluvies* (III, vv.

216-217). Se in questi casi l'odore fetido è prodotto dal ventre, in maniera più specifica di donne fetide parlano sia Lucrezio (I secolo a.C.) che Plinio (I secolo d.C.). Il passo di Lucrezio in cui si fa riferimento a una donna di colore, descritta come immonda, fetida, nervosa, secca e nana (*nigra*, *melichrus est; immunda et fetida*, *acosmos / caesia*, *Palladium; nervosa et lignea*, *dorcas / parvula*, *pumilio*) deriva dalla filosofia di Epicuro, che Lucrezio ripropone in latino tramite lunghe perifrasi – come nei vv. 1160-1162 del IV libro del *De rerum natura* – accompagnate da un'ironia pungente nei confronti dell'uso del greco (o di cultismi e esotismi) per esprimere concetti figurati, dare un tono elevato o retorico, o talvolta smorzare la durezza della lingua di Roma. Così come sottolineato da Giacomelli (2007, p. 9), Lucrezio si limita a mettere in evidenza come il greco e il latino, pur condividendo un'origine etimologica, si esprimano in modo diverso e, nella traduzione conferiscano a parole simili significati distinti (Id., p. 5). Il testo greco di Epicuro parla di una donna piuttosto scura in viso e la descrive «come *dal colore del miele*, cita una befana tremenda come persona invece *un po' trascuratella*, *ne cita* un'altra ancora, secca e legnosa, definendola *gazzella* e, per finire, una vera nana viene presentata come l'onorevole *figlia dei Pigmei*» (ancora Giacomelli 2007, in partic. la citazione è a p. 10). Lucrezio, è importante sottolinearlo, in questo passo non vuole esprimere giudizi né diffondere stereotipi sul mondo femminile. Tuttavia, riteniamo che questo passaggio metta in luce in modo sorprendente come, a livello linguistico, sia facile attenuare o enfatizzare un giudizio. È particolarmente interessante notare come questo possa avvenire in modo violento, soprattutto quando si tratta di una descrizione relativa a una donna.

Nel passare a Plinio, la ricerca sull'odore delle donne diventa ancora più interessante. Sono due, in totale, i riferimenti, espliciti o impliciti, all'odore delle donne nelle sue opere. In uno di questi, Plinio cita direttamente le donne fetide, specificamente quelle che emanano un odore particolare durante il ciclo mestruale. Questo odore è descritto come così intenso (e forse legato a una scarsa igiene?) che impedisce alle donne di svolgere, ad esempio, il lavoro di raccolta del miele. Tuttavia, non è che alle donne in mestrua-

zione siano vietate certe attività: vero è che alla donna con il ciclo sono impedite tutte le operazioni che prevedano buon esito, sicuramente in ragione del simbolismo di infertilità ad essa legato (Ferraro 1996), come vedremo nel passo successivo, ma in questo particolare passo pliniano piuttosto sono le api stesse a detestare gli odori forti, in particolare quello emesso dalle donne durante il ciclo: «La prima prescrizione è che il miele venga raccolto da persone lavate e perfettamente pulite. Le api odiano il fetore e l'odore delle donne durante le mestruazioni» (Plinio, *Storia Naturale*, 11.44). Va aggiunto che nell'antichità si credeva che le api praticassero volontariamente l'astinenza sessuale (come afferma Virgilio nelle sue *Georgiche*, 4.197). Da questa credenza potrebbe derivare l'idea che le api fossero particolarmente sensibili agli odori provenienti da chi aveva avuto rapporti sessuali, ma anche da chi fosse in mestruazione. Sempre in relazione al ciclo mestruale, il secondo passo di Plinio offre ulteriori spunti per comprendere certe stereotipizzazioni associate al ciclo femminile. In questo caso, il fetore non è direttamente attribuito alla donna, ma è comunque presentato come un fenomeno che scaturisce da lei e da lei si propaga, contaminando anche solo il suo sguardo. Plinio scrive, infatti: «Con ciò abbiamo detto molte cose su questa forza micidiale delle mestruazioni; ma è anche certo che se una donna in tale stato tocca gli alveari, le api fuggono via; al suo contatto il lino, durante la cottura, annerisce; il filo del rasoio dei barbieri si spunta; il rame prende un odore fetido molto forte (*grave virus odoris* accipere) e si trasforma in verderame, particolarmente se il fatto capita in fase di luna calante; le cavalle, se gravide, abortiscono, anzi a provocare questo incidente basterebbe addirittura lo sguardo della donna mestruata, anche da lontano, se quella è la prima mestruazione dopo la perdita della verginità o se si tratta di una vergine, la prima in assoluto per via dell'età» (Plinio, *Naturalis Historia*, 28,77-8). In queste righe, Plinio lega l'idea di contaminazione e di disordine a diversi fenomeni che derivano dal contatto o dalla presenza della donna mestruata: il fetore, la contaminazione visiva, la capacità di causare danni fisici (come l'aborto nelle cavalle) anche senza un contatto diretto, ma solo attraverso lo sguardo.

Un altro passo di Plinio, pur non menzionando né le donne né il fetore, descrive il basilisco, un serpente temuto nell'antichità per il suo alito mortale e il suo sguardo letale. Plinio sottolinea che questo animale possiede una capacità mortale: «La stessa proprietà appartiene anche al serpente basilisco» (*Plin. HN* 8,78). Già il greco Aeliano, nell'opera *Sulla natura degli animali*, aveva tratteggiato il basilisco in modo simile: «Il basilisco è lungo soltanto una spanna, tuttavia anche il serpente più grosso che esista, se lo guarda, resta inebetito, e ciò avviene non dopo un lungo intervallo di tempo, ma immediatamente, non appena il basilisco lo abbia colpito con il suo alito. Se un uomo ha in mano un bastone o il basilisco lo morde, il proprietario del bastone muore» (Aelian., *De Natura Animalium* 2,5). Pertanto, qualsiasi essere vivente che entri in contatto con il fiato, lo sguardo o il morso di questo serpente, muore istantaneamente. La figura del basilisco sopravvive anche nel VI secolo d.C., quando il vescovo Isidoro di Siviglia, nelle *Etimologie*, lo definisce come il re dei serpenti, temuto per il suo soffio velenoso e per il suo sguardo mortale (Isid. *Ethimol.* XII, 4). L'idea di un potere letale derivante da un contatto visivo o da un soffio mortale sembra rispecchiare, in qualche modo, quella concezione antica che associava il male, la contaminazione e la morte a figure come la donna mestruata. In effetti, è lecito allora domandarsi se Gerolamo, uomo colto e lettore di questi autori, conoscesse le descrizioni di Plinio e Aeliano sul basilisco, che erano già entrate nella tradizione cristiana grazie alla definizione di Isidoro. E se sì, se queste letture potessero avere contribuito a stabilire un legame simbolico tra donna, serpente, peccato, morte, contaminazione e immoralità, un legame che potrebbe riversarsi, per esempio, sulla sua figura della "*foetida* moglie".

Nel suo studio sugli odori nel mondo greco e romano classico Kate Allen (2015, p. 12), ha sostenuto che nella letteratura romana il profumo era strettamente associato a due insiemi di concetti: da un lato, l'attraversamento dei confini e la contaminazione, e dall'altro, la conoscenza e l'identità. Alla luce dei passi che abbiamo appena letto e analizzato, anche l'odore e il fetore si rivelano essere legati a questi temi. Ne consegue che Gerolamo potrebbe scegliere il tema del *foetor* per indicare

non solo l'odore in sé, o meglio, l'odore delle donne, ma per affrontare una questione che va oltre la mera dimensione sensoriale. In altre parole, la moglie *foetida* non può essere ridotta a un semplice giudizio sull'odore. Se ci spingiamo oltre il significato letterale, potremmo interpretare il passo di Gerolamo come un riferimento non solo alla degradazione fisica segnalata dal fetore, ma anche alla violenza del significato figurato del termine *foetida*. Secondo il *Thesaurus Linguae Latinae* esso può connotare l'essere ingrata, corrotta, spregevole, vile, disgustosa: insomma, l'essere una "moglie pessima". In questo contesto, Gerolamo sembra strumentalizzare l'associazione tra l'odore femminile e concetti di purezza, impurezza e moralità. La visione sociale riguardante gli odori femminili, infatti, si intrecciava con il contesto culturale, religioso e sessuale, così che l'odore del corpo non era solo un dato fisico, ma anche un segno di status, virtù o devianza (si veda in generale sui profumi e gli odori nel mondo antico Squillace 2020). La donna descritta nel passo di Gerolamo, etichettata come *foetida*, potrebbe dunque essere stigmatizzata non solo per un possibile richiamo a quella tradizione classica che associa l'odore sgradevole femminile alla ciclicità, alla fertilità e alla sessualità, ma anche per un più ampio e violento allontanamento da una categoria morale positiva, relegandola in una dimensione di totale disapprovazione.

L'ipotesi che potremmo percorrere è che Gerolamo operi un'associazione tra l'odore corporeo e il comportamento e l'atteggiamento sessuale, troppo libertino, delle donne, ma non ci è dato di sapere se il giudizio sulle mogli è collegato a un loro mancato rispetto dei precetti matrimoniali e delle convenzioni sociali. Sarebbe interessante potere indagare se Gerolamo allude alle mogli *adulterae*, o ancora, secondo un concetto che arriva fino ai giorni nostri e ben studiato dalle neuroscienze, l'olfattofilia ("Female body odor": cfr. Singh-Bronstad 2001; Grammer, Fink, Neave, 2005), se allude agli odori emessi dalle donne in momenti fertili e non fertili legati alla attrazione sessuale che ovviamente gli fanno giudicare le donne peccaminose e tentatrici, ma i dati a nostra disposizione sono troppo esigui e possiamo dunque solo proporre queste riflessioni in forma interrogativa. In tutti i casi, queste

mogli fetide devono essere percepite come un nemico della società e della famiglia cristiana: se hanno un comportamento immorale, possono essere portatrici di corruzione e trasgressione, magari influenzando altre donne e mogli.

Nel passo sulla moglie *foetida*, Gerolamo potrebbe fare anche uno sfoggio di cultura e recuperare alcuni temi topici del passato associandoli ai nuovi modelli e precetti di comportamento cristiano. Altre donne del mondo più classico, a parte gli esempi già citati, sono le Erinni, figure mitologiche che punivano i trasgressori delle leggi divine: esse erano descritte come esseri che a volte emanavano odori fetidi. Gli odori simbolizzavano la giustizia divina che puniva la disobbedienza e la violazione delle norme sociali, e la loro apparizione segnava una contaminazione dell'ordine naturale e della giustizia: Gerolamo forse evoca e/o ripropone un intreccio di ricordi letterari e di riletture sui motivi della donna puzzolente e pericolosa.

Si è detto che il motivo della donna fetida non è frequente nei testi cristiani, ma meno rara è l'associazione del fetore al peccato e alla malizia e alla sporcizia, intesa in senso morale: Tertulliano, il primo in ordine cronologico, nella sua opera contro le eresie (*De Haeresiae*) associa il tema del fetore all'essere immondi, quindi sporchi e contaminatori (Tertull. *Haer*. 1. p. 215 *foetida et immunda*). Per Tertulliano, le eresie rappresentavano un pericolo sociale oltre che religioso, poiché minacciavano la purezza e la semplicità della fede cristiana. Questo concetto è ripreso in diverse sue opere, come quando, contro un'eresia gnostica, afferma che essa proviene dal corpo del diavolo e dai suoi membri più fetidi (Avell. p. 8.20: *de spiritu diaboli foetidissimis membris*). L'eresia è così associata al diavolo e a una realtà corrotta e ripugnante. Un tema simile viene ripreso nei secoli successivi: nel IV secolo d.C., Rufino di Aquileia, nella sua *Storia della Chiesa*, difende il cristianesimo condannando le eresie e gli eretici, collegando la loro blasfemia alla corruzione della mente fetida (Ruf., *HE* 10.14, p. 979: *blasphemae et foetidae mentis*). Nel VI secolo d.C., Gregorio di Tours, nel suo *Martirologio*, giudica le sette ariane come pericolose e nemiche del cristianesimo, definendole "fetide" (*Gregorio di Tours, mart.*

1.11: foetidae Arrianae sectae). È significativo che Tertulliano sia il primo a utilizzare i termini "fetido" e "immondo" per sottolineare la corruzione morale e spirituale delle eresie. Il fetore, il cattivo odore è dunque non solo un segno fisico, ma anche un segnale di corruzione e di identità, in questi casi un'identità non etnica ma religiosa. Il fetore è della religione che contiene principi errati, l'eresia.

Alla luce di questi esempi, è altrettanto significativo che, nell'opera di Gerolamo, la scelta di associare la "moglie fetida" possa suggerire un legame tra l'elemento femminile e qualcosa di pericoloso, diabolico e contaminante, un nemico da combattere tanto quanto le eresie contaminatrici. E non deve essere allora un caso il fatto che il fetore venga spesso connesso alla blasfemia e al male nella mentalità cristiana rigida e ortodossa. Anche Ambrogio di Milano, nel IV secolo d.C., nel suo *Exameron*, descrive il cuore umano come "fetido" perchè pieno di vizi, (*Ambrogio, Noe 14.49: animus malitiae foetidus*). Stupisce in questo esempio la vicinanza testuale che Ambrogio ha con il Plauto dell'Asinaria che parla di fetore dell'animo, ma inteso dell'animo esclusivamente femminile (della moglie): Plaut. *Asin*. 894 *an foetet anima uxoris tuae?*

Ancora, proprio il nostro Gerolamo definisce in un noto sermone i nostri peccati come segnati dalla manifestazione (reale o metaforica) dei *mali odores* (*peccata nostra mali odores sunt*, *putredo sunt: Tractatus in Marci euangelium*, *sermo* 2, l. 384). E la ricerca si fa ancora più interessante grazie alla lettura delle riflessioni che emergono dai testi del vescovo Salviano di Marsiglia, che nel V secolo d.C. definisce il diavolo come un "serpente fetidissimo" (*Salv., eccl. 1.1: foetidissimus serpens diabolus*). A questo punto, sorge la domanda: chi ha influenzato chi in questa stereotipizzazione che coinvolge le eresie e il genere femminile? In ogni caso, è evidente che per Gerolamo la figura della moglie fetida diventa il simbolo di un pericolo morale e spirituale, strettamente legato al diavolo, al male e alla corruzione sociale, e, forse, anche ad un serpente velenoso e assassino.

Da fetida a fatua. Motivi e percorsi nel tempo

I tre autori citati all'inizio di questo lavoro – Gerolamo, Dionisio Cartusiano ed Eugenio Rannelletti – descrivono una moglie fatua e fetida (tra le altre caratteristiche), delle vergini fatue e, in generale, le donne come esseri fatui. Il *ThLL*, tra i sinonimi del latino *fatuus, fatua*, include l'essere stolti, ebeti, essere vani, superficiali, vuoti, ottusi (*obtusi*). Essere fatui, dunque, implica essere associati a ciò che è leggero e inconsistente, con la conseguente incapacità di compiere riflessioni critiche e un deficit di discernimento. Chi è fatuo può essere giudicato stolto, privo di ingegno, preoccupato solo di cose di scarso valore. Nel IV secolo d.C. Servio, nella sua riscrittura dell'Eneide, ci regala una definizione dell'essere fatuo: *fatuus dicimus inconsiderate loquentes* (coloro che diciamo essere fatui sono quelli che parlano in maniera inconsiderata). Sulla medesima scia concettuale Donato, un grammatico del IV secolo, cristiano, considera fatuo colui che dice cose inette (*fatuus inepta loquens*).

È in realtà a partire dal Commentario di Matteo, che tratta delle vergini fatue (Mt 25, 1-2), che il tema della fatuità diventa un elemento significativo nelle definizioni del genere femminile tra il IV e il V secolo d.C.

Paolino di Nola e Salviano di Marsiglia, entrambi vescovi cristiani, descrivono le vergini fatue in opposizione a quelle *sapientes* (Paol., *Ep*. 41, 1-2). Salviano arriva addirittura a estendere questa definizione non solo alle vergini, ma anche alle *puellae*, dette *stultae* (Salv., *Eccl*. 2, 30). Secondo i precetti cristiani, le vere vergini non devono essere né fatue né *stultae* (stolte, termine che si lega al concetto di "fatuità"). Le vergini *stultae* e fatue, infatti, attribuiscono un valore eccessivo alla bellezza, al lusso e alla vanità, concentrandosi su aspetti superficiali e trascurando la propria dimensione spirituale. Anche Gerolamo e Ambrogio, nei loro scritti sul genere femminile, si inseriscono in questo discorso. Agostino definisce le vergini stolte (*fatuae virgines*) come simbolo di coloro che, pur conservando una purezza esteriore (rappresentata dalla verginità), non sono in grado di preservare il proprio cuore e la propria anima dalla corruzione della lussuria. Questo concetto viene ripreso in vari testi, come nelle epistole (ad esempio, nell' Epistola 140, che contiene numerosi riferimenti alle *virgines stultae*) e nei Salmi

(per esempio, il Salmo 147: *Quae sunt fatuae virgines? Et ipsae quinque sunt; quae, nisi animae quae habent istam continentiam carnis, ut vitent corruptelas ab omnibus sensibus venientes, quos sensus iam enumeravi?)*. La verginità fisica, o un comportamento esteriormente virtuoso, devono essere accompagnati da una vera purezza interiore, che implica il distacco dalle tentazioni e dalle corruzioni che ne derivano.

Gerolamo insiste sulla rigorosità di questa visione, riprendendo temi proprio dal Vangelo di Matteo (ancora, Mt 25, 1-2), che parla delle vergini che attendono lo sposo Cristo. Secondo la parabola, cinque di queste vergini, le stolte, non si sono preparate con l'olio per le loro lampade e, di conseguenza, quando lo sposo arriva, non vengono ammesse alla festa nuziale. Sebbene questa metafora sia indirizzata a chiunque non sia pronto ad incontrare Cristo, essa sembra implicare o scatenare qualcosa di più complesso, riferendosi, in modo particolare, alla condizione femminile. Gerolamo, infatti, afferma che le vergini stolte che si aggiravano per la piazza chiuderanno la porta della stanza dello sposo, dopo che questi sarà entrato con lui (Hier., *Comment. in Ecclesiasten* 12, 4, l. 166). Con questa espressione Gerolamo sembra delineare un modello di "buona moglie", la vergine per Cristo, ma allo stesso tempo, forse, fornisce anche precetti per le donne in generale, alludendo ai comportamenti inappropriati di vergini o di giovani donne che non comprendono la sacralità del matrimonio.

In tal modo, si può inferire che la figura della "pessima moglie", come descritta da Gerolamo (paragrafo 1, testo n. 1), possa essere identificata anche con la fatuità. Questa non si limita a descrivere una donna superficiale, ma implica anche una mancanza di capacità critica, intellettuale e di linguaggio appropriato. Il passaggio alla ricezione di questo tema nei secoli successivi avviene in modo rapido e significativo. Dionisio Cartusiano (paragrafo 1, testo n. 2), monaco dell'ordine dei certosini, contrappone la virtuosissima Esther, che resiste alle tentazioni mondane, alle vergini viziose e fatue, sopraffatte da lussuria e passione, e quindi vane e stolte. Eutimio Rannelletti (paragrafo 1, testo 3) esclude a priori la donna dall'attività politica: la donna, per tradizione, è fatua, approssimativa, passionale, tutti pregiudizi che risalgono al mondo antico.

Concludendo

Un motivo ricorrente nella letteratura spagnola dell'Età dell'Oro è il potere ipnotico e incantatorio dello sguardo femminile, un potere che, almeno nei testi cristiani del IV secolo d.C., era descritto come seduttivo e al contempo pericolosamente invasivo e petulante (cfr. Girotti 2023). In numerosi casi, questo sguardo viene paragonato a quello di un basilisco, un serpente mitologico capace di uccidere con un semplice incrocio di occhi. Questo potente simbolismo emerge con forza nelle opere di María de Zayas y Sotomayor (1590-1661 ca.), tra cui le *Novelas amorosas y ejemplares* e i *Desengaños amorosos*, due raccolte che esplorano, attraverso le vicende di nobildonne spagnole del XVII secolo, le insidie del desiderio e della seduzione. Nel suo *corpus* letterario, Zayas trasforma le donne in vere e proprie incarnazioni di questo basilisco, colpevoli non solo di suscitare il desiderio maschile, ma anche di incarnare un potere oscuro e ineluttabile: quello di sedurre, distrarre e perpetuare il ciclo della riproduzione. In questa visione, le donne non sono soltanto oggetti di desiderio, ma potenti agenti di un'energia distruttiva che sfida le convenzioni sociali e morali del loro tempo (cfr. Newman 2020; Delsordo 2021).

Allora, in questa breve panoramica, intrisa di odori fetidi, serpenti minacciosi, inganni sottili, vanità e superficialità, possiamo dire che emerge con forza una verità innegabile: le rappresentazioni femminili provenienti dal mondo antico, e la loro pericolosa rielaborazione nel corso dei secoli, offrono uno specchio crudele di una corruzione morale e di una continua tentazione legata al genere femminile. Questi ritratti, pur non essendo fisicamente violenti, costruiscono una realtà psicologicamente opprimente, in cui le donne sono ridotte a stereotipi deumanizzanti, intrappolate in ruoli rigidamente definiti e aspettative mortificanti. Un sistema che non solo limita le loro vite, ma le minaccia imponendo una falsa visione fetida e fatua della femminilità.

Riferimenti bibliografici

Allen 2015 = K. Allen, *Stop and Smell the Romans: Odor in Roman Literature*, Phd Thesis, Michigan 2015.

Aragione 2013: G. Aragione, *La ricezione della Scrittura nei discorsi sulle donne nei secoli I-II*, in Borresen-Prinzivalli 2013, pp. 13-60.

Borniotto 2011 = V. Borniotto, Halitus mortis, *il basilisco come serpente velenoso*, Anthropos & Iatria 2, XV, 2011, pp. 9-13.

Borresen- Prinzivalli 2013 = K. E. Borresen-E. Prinzivalli (edd.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani 2013.

Brown 1988 = P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.

Caro 2023 = E. Caro, *Magistrate Finalmente*, Bologna 2023.

Cenerini 2013 = F. Cenerini, *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna 2013.

Clark 1994 = E.A. Clark, *Ideology, History, and the Construction of 'Woman' in Late Ancient Christianity*, Journal of Early Christian Studies II, 1994, pp. 155-184.

Clark 1998 = E.A. Clark, *Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the Linguistic Turn*, Journal of Early Christian Studies II, 1998, pp. 413-430.

Clark 2004 = E.A. Clark, *Women, Gender, and the Study of Christian History*, Classical history, XX, 2004, pp. 395-426.

Cooper 2007 = K. Cooper, *The Fall of the Roman household*, Cambridge 2007.

Cooper-Wood 2020 = *Social control in Late Antiquity. The violence of Small Worlds*, K. Cooper and J. Wood (eds.), Cambridge 2020.

Delsordo Lyon B. C. (https://scholarworks.umt.edu/umcur/2021/humanities_oral/17/), *The Bewitching Eye: Women as Basilisks in the writing of María de Zayas.*

Evans Grubbs 2002 = J. Evans Grubbs, *Women and law in the Roman empire. A sourcebook on marriage, divorce and celibacy*, London-New York 2002.

Evans Grubbs 1994: J. Evans Grubbs, *"Pagan" and "Christian" marriage: the state of the question*, Journal of early Christian studies II, 1994, pp. 361- 412.

Fayer 2005 = C. Fayer, *La 'familia' romana. Aspetti giuridici e antiquari. Concubinato divorzio adulterio*, Parte terza, Roma 2005.

Ferraro 1996 = L. Ferraro, *Il maschio e la potenza femminile nelle tradizioni popolari abruzzesi*, Lares 62, 1996, pp. 533-622.

Fiorentini 2023 = L. Fiorentini, *Alcuni impieghi dei cattivi odori nella poesia greca antica fino al V sec. A.C.;* https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/puzza/1_Fiorentini.html 9 ottobre 2023

Fögen 2009 = T. Fögen, *The implications of animal nomenclature in Aelian "De Natura Animalium*, RMPhil 2009, pp. 49-62.

Gheno 2023 = V. Gheno, *La violenza delle parole*: https://www.monasterodibose.it/ospitalita/agenda/confronti/15376-la-violenza-delle-parole.

Giancotti 2000 = Lucrezio, *De rerum natura* / Lucrezio, *La natura*, introduzione, testo criticamente riveduto, trad. e commento di F. Giancotti, Milano 2000.

Girotti 2014 = B. Girotti, *Nuovi modelli femminili tra testi letterari ed epitaffi cristiani: la bellezza della donna*, PAIDEIA LXIX,2014, pp. 351-361.

Girotti 2021 = B. Girotti, *Ubriaca, deforme e iraconda:* tenenda erit*? Giudizi comportamentale e implicazioni storico-sociali sulla visibilità della donna nel IV secolo d.C.*, in CONDITIO FEMINAE. IMÁGENES DE LA REALIDAD FEMENINA EN EL MUNDO ROMANO, Roma 2021, pp. 81- 98.

Girotti 2023 = B. Girotti, *Occhi petulanti e* petulantia. *Codici espressivi, differenze sociali, (pre)giudizi sessuali e abbinamenti concettuali a partire dagli epistolari cristiani*, HISTORIKA XIII, 2023, pp. 417-436.

Grammer-Fink-Bernhard-Neave 2005 = K. Grammer, B. Fink, Bernhard N.; Neave N., *Human pheromones and sexual attraction*, *European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology*, 118 (2), pp. 135-142, February 2005: doi:10.1016/j.ejogrb.2004.08.010.

Kuefler 2007 = M. Kuefler, *The Marriage Revolution in Late Antiquity: The Theodosian Code and Later Roman Marriage Law*, Journal of Family History, XXXII 2007, pp. 343-361.

Lamberti 2014 = F. Lamberti, "Meretricia vicinitas". *Il sesso muliebre a Roma fra rappresentazioni ideali e realtà "alternative"*, in E. Höbenreich, V. Kuehne, R. Mentxaka, E. Osaba, El Cisne III. *Prostitución femenina en la experiencia histórico*-jurídica, Lecce 2016, pp. 35-72.

Metro 2018 = A. Metro, *La Misoginia dall'antichità ai giorni nostri*, in Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti, Classe di Scienze Giuridiche, Economiche e Politiche, LXXXVII 2018, pp. 69-80.

Neri 2014 = V. Neri, *I Cristiani e la legislazione imperiale su adulterio e divorzio (IV-V sec. D.C.)*, in *Ravenna capitale. Permanenze del mondo giuridico romano* in *Occidente nei secoli V-VIII*, Instrumenta, civitates, collegia, studium iuris, G. Bassanelli, S. Tarozzi, P. Biavaschi (a cura di) Santarcangelo di Romagna 2014, pp. 189-210.

Newman 2020 = W.R. Newman, *Bad Chemistry: Basilisks and Women in Paracelsus and pseudo-Paracelsus*, *Ambix*, *67*(1), 30-46, https://doi.org/10.1080/00026980.2020.1720341.

Sandirocco 2017 = L. Sandirocco, *Laiche* e *religiose*, Teoria e Storia del Diritto Privato, X, 2017, pp. 1-50.

Singh- Bronstad 2001 = Singh D. - Bronstad P.M., *Female Body Odour Is a Potential Cue to Ovulation*, in Proceedings Biological Sciences, 268, N. 1469, 2001, pp. 797-801.

Squillace 2020 = G. Squillace, Il *profumo* nel *mondo antico*. Con la traduzione italiana del «Sugli odori» di Teofrasto, Firenze 2020.

Artificial intelligence was utilised to help refine the language and structure of this chapter, including tasks such as rephrasing sentences and improving clarity.

SENEX

Anus
La condanna della vecchiaia

Silvia Giorcelli
Università di Torino

Abstract
Le fonti antiche trasudano di descrizioni e commenti violenti nei confronti delle donne non più giovani, considerate laide, viziose e ubriacone; con la menopausa, la donna non perdeva soltanto la bellezza e la capacità riproduttiva ma anche la rispettabilità e precipitava nell'abbrutimento fisico e morale. In parte diverso è l'atteggiamento degli autori verso le donne anziane di alto lignaggio, mogli madri vedove suocere di senatori, donne di cultura raffinata, ricche e indipendenti, intellettualmente attrezzate e consapevoli della vita che conducevano gli uomini di casa impegnati nel governo della *res publica*. Complessivamente tuttavia, nelle fonti queste *vetulae* capricciose, sessualmente disinibite e spesso ricche, rappresentavano una minaccia per l'ordine costituito: tutta la letteratura sulle donne sembra avere anche una funzione apotropaica, di allontanamento dei pericoli che la donna anziana costituiva nella società maschile e patriarcale.

The ancient sources are full of violent descriptions and comments towards women who are no longer young, considered filthy, vicious and drunkards; with menopause, women not only lost their beauty and reproductive capacity but also their respectability and fell into physical and moral brutalization. The authors' attitude towards elderly women of high lineage, wives, widowed mothers and mothers-in-law of senators, is partly different, women of refined culture, rich and independent, intellectually equipped and aware of the life led by the men of the house involved in the government of the res publica. Overall, however, in the sources these capricious, sexually uninhibited and often rich *vetulae* represented a threat to the established order: all the literature on women also seems to have an apotropaic function, of removing the dangers that the elderly woman constituted in male and patriarchal society.

Keywords
Donne vecchie, menopausa, donne ricche, ageismo, ordo matronarum

Old women, menopause, rich women, ageism, ordo matronarum

Premessa

Lidia Ravera, in una recente riflessione sull'*ageismo*, scrive che per la prima volta la popolazione italiana è composta da ultrasessantenni che hanno davanti ancora decenni di vita. Non era mai successo prima: è una conquista o una condanna? E, soprattutto, quali sono i pregiudizi che accompagnano la vita delle persone non più giovani? E sì che in Italia la Costituzione, all'articolo 3, vieta qualsiasi forma di discriminazione basata sulle condizioni personali, tra le quali l'età: ma la realtà è ben diversa e oggetto di puntuali analisi sociologiche, economiche e culturali. Lo stigma sociale, osserva Ravera, investe soprattutto le donne, più spaventate dal sopraggiungere della menopausa che determina la sensazione di essere diminuite, scadute, inabili alla funzione per cui esse sono state create: «come se ancora fossimo operaie al servizio della riproduzione e non persone. Come se non l'avessimo già voltata da decenni quella pagina» (p. 10). Quella pagina, a quanto pare, non l'abbiamo ancora voltata e la sensazione di *diminutio* le donne se la portano dietro da millenni: a dire il vero, è da pochi decenni che esse campano a lungo, giacché in passato le gravidanze strappavano alla vita moltissime giovani madri e le anziane erano poche, ininfluenti e non interessanti sotto nessun punto di vista (ma anche gli uomini non invecchiavano, guerre e malattie mietendo i giovani maschi). Interessa qui soltanto l'epoca di Roma, capitolo di una storia ben più lunga che prende avvio nel mito, si dipana nella storia e si coglie bene attraverso una costante multidisciplinarità: la civiltà classica è stata ingenerosa con le donne vecchie, irrise e disprezzate, relegate in un cono di marginalità da cui merita strapparle.

L'Antologia Palatina è una raccolta di epigrammi attribuita a numerosi poeti greci e compilata a Bisanzio nel X secolo (qui *Antologia Palatina*, a c. di F.M. Pontani, 2 voll., Einaudi, Torino 1987). Nel libro V, 13 si legge:

> Ἑξήκοντα τελεῖ Χαριτὼ λυκαβαντίδας ὥρας, / ἀλλ' ἔτι κυανέων σύρμα μένει πλοκάμων, / κἀν στέρνοις ἔτι κεῖνα τὰ λύγδινα κώνια μαστῶν / ἔστηκεν, μίτρης γυμνὰ περιδρομάδος,

/ καὶ χρὼς ἀρρυτίδωτος ἔτ' ἀμβροσίην, ἔτι πειθὼ / πᾶσαν, ἔτι στάζει μυριάδας χαρίτων. / Ἀλλά πόθους ὀργῶντας ὅσοι μὴ φεύγετ', ἐρασταί, /δεῦρ' ἴτε, τῆς ἐτέων ληθόμενοι δεκάδος.

Tr. Le primavere compiute da Càrito sono sessanta; ma la cascata delle trecce è nera. Piccoli coni di marmo, si drizzano ancora sul petto le poppe, sciolte d'ogni fascia, nude. Senza una ruga, la pelle distilla d'ambrosia, di mille vezzi e lusinghe fascinose, ancora. Se non v'allarmano brame furenti, amatori, venite, scordatevi la decade degli anni.

È il ritratto lusinghiero di una donna che ha compiuto molti anni, sessanta, e che pure resta bella, e non cadente come si immaginava una donna di quell'età e in antico più che mai, quando le fatiche logoravano le donne prematuramente (altri ritratti di donne anziane desiderabili in Ant. Pal. V 48; V 62; V 258; V 282; VII 217; Apul. Met. I,7,7): se oggi i sessanta sono i nuovi quaranta, in età romana una donna a sessant'anni ci arrivava a stento, stroncata ben prima dalle ripetute gravidanze. E invece Càrito sembra aver attraversato i decenni in gran forma, ancora bella, ancora desiderabile. Appunto, ἔτι, ancora. L'avverbio, ripetuto ben 4 volte nell'epigramma, restituisce chiaramente la stupefazione che coglie il poeta, e soprattutto l'uomo, alla vista di attributi di bellezza così ben preservati, chiome e seni: e dobbiamo certo credere alle parole del filosofo Filodemo di Gadara, autore dell'epigramma, noto gaudente che immaginiamo, nei suoi ameni soggiorni campani, circondato da fresche bellezze femminili, e che pure spende parole lusinghiere per descrivere le virtù fisiche di una donna inequivocabilmente anziana (Byl 2001).

L'età di Càrito è dichiarata ma è un dato abbastanza eccezionale, dal momento che non si può contare su una documentazione che precisi gli anni delle donne considerate vecchie: quanti anni avessero le donne raccontate dalla satira e dagli epigrammi, è difficile dire, le autorevoli matrone della storiografia raramente hanno un'età, alcune defunte ricordate dalle epigrafi sembrano davvero vecchie ma le epigrafi sono pochissime. E del resto, una certa ambiguità nel termine *senex* esiste anche per gli uomini, *poetica licentia confundit aetates, ut modo pueros, modo iuvenes dicat* scrive Servio (Serv. *Aen*. V 553):

e infatti Annibale è *senex* al tempo della battaglia di Zama e ha 44 anni, per contrapposizione all'*adulescens* Scipione, di 10 anni più giovane (Liv. XXX, 30, 10); ancora, Ovidio in esilio si dichiara tristemente vecchio e ha 50 anni circa (Ov. *Pont*. I, 4, 20), mentre un uomo della stessa età morto in Mauretania si dichiara *flos iuventutis* (*CIL* VIII 9158); Messalla Corvino, 6 volte console, a 46 anni era anziano secondo Cicerone (Cic. *Cato* 60) mentre Isidoro e Macrobio affermavano che la vecchiaia iniziasse a 70 anni (Isid. *Orig*. 11, 2; Macr. *Somn*. I, 6, 76). Un parametro di riferimento per gli uomini, certo non il solo, poteva risiedere nella loro capacità di combattere, essendo l'età dalla quale gli uomini erano esonerati dal servizio militare circa 60 anni (almeno per Varrone, *Varro apud Censorinum* DN 14,2). Una buona casistica si trova in un lavoro abbastanza recente e a questo si rimanda per approfondimenti (Parkin 2003, pp. 20-26).

Per le donne, escluse dalla politica e dalla leva, il confine tra giovinezza e vecchiaia risiedeva nella capacità riproduttiva e si collocava nel decennio tra i 40 e i 50 anni. Quando non era più *venter* diventava *anus*: l'utilità sociale della donna era strettamente legata alla sua capacità di generare figli, compito cui si dedicava poco dopo il menarca e, se fortunata, fino alla menopausa, passando attraverso decine di parti e di aborti. Ma se un uomo non più giovane e inabile alle armi diventava un autorevole *senex* (al netto del dispotismo che esercitava in casa contro i familiari, ben stigmatizzato nella palliata) la donna ormai prosciugata dell'energia riproduttiva diventava irrimediabilmente *anus,* o *vetula* (vecchiaccia): secondo un'interpretazione di Festo *anous*, dal greco ἀ-νοῦς, sta per 'priva di senno' (*anus dicta est ab annorum multitudine, quoniam antiqui non geminabant consonantes; vel quod iam sit sine sensu, quod Graece dicitur* ἄνους, Fest. P. 5.) La sproporzione nella considerazione sociale tra vecchi e vecchie non ha bisogno di parole.

Raggiungere, come Càrito, le sessanta primavere era dunque impresa non banale in passato e certamente Roma 'non era un paese per vecchie' (per parafrasare il titolo di un felice libro di qualche anno fa, Lipperini 2010). Se appare relativamente semplice ricostruire il profilo dell'uomo anziano, molto presente sulla scena politica, autorevole in famiglia,

decoroso nella decadenza fisica, autore o destinatario di profonde riflessioni esistenziali, la vecchiaia femminile si sottrae a ricostruzioni lucide ed esaurienti: le voci narranti sono sempre quelle degli uomini, perennemente afflitti dal sospetto nei confronti delle donne, culturalmente orientati a circondarsi di femmine giovani, non avvezzi a costruire legami duraturi con donne, sostanzialmente disinteressati a ciò che esse potevano offrire, soprattutto in tarda età (Casamayor Mancisidor 2019).

Corpi di vecchie

Conosciamo le teorie 'scientifiche' degli antichi in merito ai corpi, femminile e maschile, formulate dai medici del *Corpus hippocraticum* e dal pensiero soprattutto aristotelico, che definivano le caratteristiche eziologiche e morfologiche dei corpi, in funzione del loro ruolo sociale e, più ampiamente, della riflessione sulla *politeia* (Sissa 2021): le donne erano uomini incompleti, anzi difettosi, nati dalla metamorfosi di una prima generazione di uomini, quando alcuni di questi maschi originari, a causa della loro viltà, erano rinati come donne (Sissa 2021, p. 77). Il corpo, innanzitutto: Aristotele sosteneva che il corpo femminile fosse più debole a causa della freddezza congenita, sorta di insufficienza termica che determinerebbe minor ardore e coraggio; con qualche differenza rispetto alle teorie ippocratiche, l'autore di *Malattie delle donne* sosteneva che il corpo femminile assorbisse più umidità dal ventre e fosse in realtà più caldo ma, in ogni caso, per entrambe le scuole di pensiero la particolare termoregolazione femminile comportava una serie di problemi: soltanto il giusto calore consentiva al sangue di trasformarsi in sperma, soltanto le donne dovevano eliminare il calore in eccesso nel flusso mestruale, soltanto la giusta densità dei fluidi corporei, assente nelle femmine, trasformava il calore in impeto, in valore. Il corpo maschile è dunque un dispositivo ardente e impetuoso, adatto al cimento. Ma c'è anche un elemento politico sotteso alle osservazioni empiriche: l'empito, il θυμός, è la caratteristica che consente al maschio di esprimere intelligenza e pensiero e di orientarsi verso l'attività politica. Il calore del sangue, la complessione fisica del maschio, deter-

mina le qualità che lo rendono adatto ad esercitare il potere: il *thumos* diventa energia positiva che consente di portare a termine ragionamenti, di essere decisivi nelle scelte e costanti nell'esercizio della politica (Sissa 2021).

Nella donna, tutto questo non appare possibile: essa è dotata di intelligenza, ma non di costanza, ed è quindi inaffidabile. Il problema non sembra di tipo cognitivo, anche se è difficile determinarne la genesi di queste riflessioni con le fonti a disposizione: non si capisce bene se la mancanza di autorità della facoltà deliberativa delle donne dipendesse dalla loro natura fisica o fosse l'effetto del disprezzo maschile che prevale nelle narrazioni, ma poco cambia (Saxonhouse 1982, pp. 202-219). In ragione della consistenza fredda e acquosa del loro sangue, le donne mancano di forza d'animo e di fermezza, non sono in grado di concludere con efficacia processi decisionali, quindi non sono inclini a governare. In quanto creatura difettosa e accidentale, *deficiens et occasionatum* scriveva Tommaso d'Aquino commentando Aristotele (*Summa Theologiae* I, q 92), essa deve assolvere la propria funzione riproduttiva e mantenere il proprio posto all'interno della coppia: l'uomo la governa, la controlla, la orienta e lei deve obbedire, come lo schiavo e il cane obbediscono al padrone. Il matrimonio e le gravidanze salvano le donne dalla loro mancanza ontologica, dalla loro natura difettosa, e le indirizzano verso qualcosa di socialmente utile, la procreazione di figli, meglio se maschi. Soprattutto, il matrimonio permette il controllo delle pulsioni, che nelle donne albergano potenti, e delle passioni, che sono affetti disordinati.

Naturalmente, maschi e femmine invecchiano e l'età avanzata ha in sé ben poco di positivo per entrambi i sessi. Si è notato che nella trattatistica scientifica siano molto scarse le considerazioni su questo momento della vita di una donna. Le testimonianze di scritti medici, e soprattutto Sorano di Efeso (Burguière, Gourevitch, Malinas 1988, pp. LXVII-LXXIV) si concentrano sul menarca delle fanciulle e sulle gravidanze, ma assai poco sulla menopausa e le sue conseguenze fisiologiche: scopo dei medici era di allungare il più possibile il periodo fertile ed evitare un'interruzione brusca del ciclo mestruale; Sorano, ad esempio, con l'intento di ammorbidire

corpi che l'età sclerotizzava, consiglia pessari ed iniezioni emollienti. Per il resto, la vecchiaia femminile ha solo controindicazioni: il corpo un tempo pieno e florido di svuota, si dissecca e inaridisce, denti e capelli perdono il loro splendore, l'assenza del ciclo esaspera il 'naturale' vizio delle donne, l'insaziabilità sessuale. Il corpo della donna non ha più niente di interessante per i medici e nulla di attraente per gli uomini.

Al contrario, la trattatistica antica dipinge immagini di anziani che resistono alla decadenza fisica con un buon vigore anche sessuale, di vecchi che evitano l'emarginazione sociale con l'autorevolezza e la saggezza, diventando maestri di vita per i giovani (Byl 1996). Il *de senectute*, ad esempio, è pieno di consigli su come gestire efficacemente e dignitosamente l'età avanzata, che affievolisce l'urgenza sessuale ma regala agli uomini occupazioni nobili. Nella città ideale, i giovani combattono e difendono la città, gli uomini più maturi ne assumono la guida, il loro *thumos* mitigato dagli anni viene messo a servizio del governo e ha un uso appropriato nell'ambito delle funzioni religiose. L'età avanzata è quindi una stagione decorosa nella vita dei maschi perché concilia il dominio delle passioni e l'esercizio del pensiero, oltre al fatto che un maschio poteva concedersi più mogli giovani o qualche schiava/o con cui regalarsi piaceri leciti. Le donne restano fuori da questo processo di trasformazione virtuosa: non c'è trattatistica che le riguardi, non esistono *consolationes* per loro, o forme di compensazione sociale che attribuiscano loro un posto nella *res publica*: le *anus* sono solo creature ripugnanti e patetiche o, nel migliore dei casi, inutili.

Vizi di vecchie

Certamente la letteratura ci presenta immagini caricaturali, estreme e affatto realistiche della condizione delle donne vecchie nella società greca e romana, e conosciamo la finalità della satira, utile a incarnare vizi della società e a stigmatizzare i comportamenti dei singoli: al punto che Tim Parkin, in una storica monografia sulla vecchiaia nell'antichità (Parkin 1998, p. 11), riteneva poco utile dedicare un capitolo alle donne per l'impossibilità di individuare tratti realistici nelle

figure rappresentate nelle fonti, (Mencacci 2006; Méndez Santiago 2024). Come spiegare allora l'insistenza sugli stereotipi della vecchiaia applicati alle donne, un gruppo numericamente scarso e socialmente ininfluente? Perché questo accanimento se la categoria era così irrilevante? In realtà, si pensa che la denigrazione sistematica, la riproposizione quasi ossessiva dei vizi, traduca chiaramente la paura di fondo che gli uomini greci e romani provavano per le donne, controllabili da giovani attraverso matrimoni e gravidanze, ma più sfuggenti da vecchie, perché psicologicamente più libere.

Scorrere le fonti è quindi illuminante, al di là dello stereotipo sgradevole e ripetitivo proposto ossessivamente in epigrammi, satire, commedie, e fino all'Antologia Palatina. La vecchia ubriacona, la vecchia mezzana, l'anziana lussuriosa sono cliché nella letteratura latina, specialmente nell'epigramma scoptico e nella satira (Mendez Santiago 2024). Gli esempi sono moltissimi e ci limitiamo ad accennare alla povera *Vetustilla*, il cui corpo decadente è paragonato a quello delle bestie (Mart. *Ep.* III 93, vd. Colin 1953):

> O Vetustilla, hai visto trecento consoli, hai tre capelli e quattro denti, il petto di una cicala, le gambe e il colorito di una formica; la tua fronte ha più rughe della tua stola, i tuoi seni sono simili a ragnatele [---] mandi il fetore di un becco, hai il deretano di una magra anatra, la tua vagina è più ossuta di un vecchio filosofo cinico.

e alla patetica *Galla* che cerca con ogni mezzo di nascondere l'età ma che neanche un vecchio sordo e guercio potrebbe avvicinare (Mart. *Ep*. IX 37):

> O Galla, te ne stai in casa, e intanto nel mezzo della Suburra tu vieni adornata, e si prepara per te la chioma che ti manca; di notte deponi i denti allo stesso modo di un abito di seta, giaci riposta in cento vasetti e la tua faccia non dorme insieme con te. Tuttavia mi fai l'occhietto con quel sopracciglio che al mattino è stato tirato fuori dalla scatola per te e non hai nessun rispetto per la tua canuta vagina, che ormai puoi annoverare tra i tuoi antenati. Hai un bel promettermi montagne di delizie: il mio pene è sordo, e benché sia guercio tuttavia ti vedo bene.

alla lussuriosa *Lice*, ormai sfiorita e alle soglie della vecchiaia, che prima beve smodatamente e poi, completamente ubriaca, si ingegna di suscitare nell'amante un impossibile desiderio (Hor. *Carm*. IV 13, 1-12):

> Ascoltarono, o Lice, i voti miei gli dèi. Oh sì, li ascoltarono, o Lice: diventi vecchia e vuoi bella sembrare ugualmente. Tu bevi e scherzi impavida e tenti di chiamare, ebbra, con voce tremante il desiderio lento. Cupido accende altre gote belle, si ferma a guardare la danza di Chia vigorosa e sorvola le aride querce; da te si allontana che hai denti giallastri e il volto rigoso e il capo bianco.

e alla ruffiana *Acantide* che, non paga dei propri vizi, si impegna ad insegnarli a una giovinetta, «capace di spingere anche una Penelope a mettere da parte la fedeltà coniugale» (Prop. *El*. IV, 19-21):

> La vecchia cercava di convincere la mia donna con le sue parole, come una lieve continua goccia scava e alla fine perfora il pietroso selciato.

Più raffinato ma non meno tagliente e misogino il ritratto che Giovenale fa di una donna anziana senza nome (Giov. *Sat*. VI, 187-199):

> Tutto in greco in greco in greco… Come non fosse vergogna più grave per loro esser digiune di latino! I terrori, le ansie, le isterie, i furori, i segreti del cuore. Tutto sbrodano in greco. E non basta: chiavano anche in greco. Perdonabile, ai giovani. Ma a te, dal novantesimo anno bussata, no. A un'età simile parlare greco è sconcio.

Il capo di accusa qui è l'abitudine di certe anziane di usare il greco per esprimere le emozioni più profonde: in questo caso, non si tratta di una dimostrazione di cultura o di una elevata posizione sociale ma di un ridicolo vezzo da alcova, come se l'intimità espressa in greco fosse più raffinata; lei, l'anziana, crudelmente paragonata a un uccello senza piume,

ha un linguaggio non pudico e comunque, greco o latino, non riuscirà ad eccitare il suo amante perché il suo volto riflette spietatamente l'età, *facies tua computat annos*.

Gli esempi sono illuminanti e crudeli, e li limitiamo per carità di patria. Ma sono centinaia i commenti sgradevoli riferiti alle vecchie, le fonti letteralmente rigurgitano di riferimenti sarcastici al loro decadimento: forme sfatte e mammelle sgonfie (Mart. IX 37), denti guasti (Mart. II 41), occhi cisposi (Mart. II 33; IV 65; XII 22), rughe (Mart. III 42), cattivo odore (Mart. VI 93), tutti difetti che le vecchie si ingegnano a nascondere con trucchi patetici (Plaut. *Most*. 249 ss., Hor. *Carm*. IV 13, Tibullo I, 8, 39 ss., Mart. IX 37). Soprattutto alopecia e irsutismo sono la peggior condanna per una donna, che ha nelle chiome e nella pelle liscia i principali strumenti di seduzione (Plin. *NH* XI, 229-231 «Peraltro ne ho viste talune afflitte da calvizie ed altre il cui viso si ricopriva di peluria dopo la menopausa»): non sappiamo quanti anni avesse *Tullia Superiana* che dedica un ringraziamento a Minerva Medica *restitutione facta sibi capillorum* (*CIL* XI 1305 = EDR146521).

Nella distratta narrativa scientifica dedicata alla menopausa si osserva che la fine del ciclo mestruale determina da un lato una sorta di mascolinizzazione delle donne (calvizie e peluria sul viso, tipici dei maschi) e dall'altro un eccesso di libidine (Mèndez Santiago 2024, pp. 87-100 con esempi letterari). Leggendo soprattutto Marziale, viene spontaneo chiedersi il perché dell'accanimento da parte di un uomo che muore ultrasessantenne, dunque vecchio: la domanda è metodologicamente irrituale per chi studia storia e letteratura ma la verità è che negli epigrammi, come nelle satire, il narratore è sempre un uomo offensivo che esibisce senza ritegno un umorismo osceno condiviso da altri uomini, parimenti offensivi.

Ad ogni modo, scorrendo la triste carrellata dei vizi femminili apprendiamo che alla deformità fisica si aggiunge un vizio vergognoso perché queste vecchie cercano ancora l'amore, o almeno l'appagamento sessuale, e la frustrazione che ne ricavano le condanna al ridicolo (*Senectus* 1995; Mencacci 2006); l'abiezione morale però la raggiungono alcune vecchie libidinose che si dedicano al mestiere della mezzana, mettendo la loro 'esperienza' al servizio di donne più giovani

che desiderano sedurre uomini. Tale attitudine ha pure una variante divina: Anna Perenna, dea *anus* da poco assunta tra gli dèi, sfruttata proprio come mediatrice nelle faccende di cuore (Ovid. *Fast.* III 675-696 che racconta la storiella di un inganno ordito da Anna ai danni di Marte, che aspira a sedurre l'integerrima Minerva). La mezzana, per assicurare alle sue protette il successo in amore, non esita a ricorrere a filtri incantati e a pozioni magiche, peggiorando così la propria posizione: lussuriosa e pure maga, fattucchiera, strega. Essa è depositaria di saperi femminili antichi, l'uso di *herbae et medicamina*, che volge al male preparando *venena*. La terribile *Canidia* di Orazio, più *belua* che umana, vecchia, madre mancata e quindi donna imperfetta e pericolosa, è protagonista di una storia caricaturale di magia nera, di cimiteri spettrali, di rapimenti di bambini (*Epod*. XVII, Teitel Paule 2017, Brescia-Lentano 2024, pp. 165-178). Anche la morte prematura di giovani e di bambini era attribuita all'azione crudele di *sagae*, come si legge anche in un'epigrafe urbana (*CIL* VI 19747; Graf 2007, p. 140). Marginalmente ricordiamo che questa figura di megera ai margini della società porta con sé un discorso importante sulla marginalità, sull'alterità, che non possiamo qui affrontare ma che rappresenta una costante nella storia delle donne dall'età antica ad oggi e che ha importantissimi risvolti socio-antropologici e culturali (Montesano 2023).

A rendere ancora più sgradevole la donna vecchia, al desiderio erotico si aggiunge quello per il vino: Ovidio parla espressamente di una *vinosior aetas* (*Fasti* III 765-6) ed esisteva addirittura un modo di dire *anus russum ad armillum* ("la vecchia torna alla bottiglia", Lucilio, fr. 765-6), le Maronide, Selenide, Ampelide dell'Antologia Palatina (VII, 353; 455-457), la *vinosissima* Leaena del *Curculio* di Plauto (*multibiba atque merobiba*, cioè che beve vino puro e in grande quantità, v. 77), altre vecchie con nomi parlanti come *Scapha* ("la tazza", nella plautina *Mostellaria*) o *Dipsas* (la "assetata" degli *Amores* di Ovidio). È noto che il vino fosse un alimento proibito alle donne per la sua capacità di allentare i freni inibitori e compromettere così la virtù muliebre (Plin. *NH*. XIV, 89-90, Viaro 2024), e le reazioni dei mariti erano spesso molto violente nei confronti delle ree (la moglie di Egnazio Metennio fu uccisa a

colpi di bastone e il marito assassino assolto da Romolo, Val. Max VI, 3, 9).

In parallelo ai comportamenti di vecchie laide, la letteratura insiste sulla sorte meschina dei mariti che reagiscono con disgusto e insofferenza a consorti non giovani: soltanto il denaro li costringeva a restare legati a mogli ormai prive di attrattive e tale situazione doveva non essere infrequente a Roma se Quintiliano prende posizione contro l'unione di uomini giovani con donne meno giovani, destinate a invecchiare rapidamente mantenendo i vizi originari (*Decl*. 306-320). Avere una moglie anziana in casa costituiva motivo di fastidio per gli uomini romani, vincolati a tali donne per motivi economici e allo stesso tempo non disposti ad assecondare le loro pulsioni erotiche e le loro relazioni sentimentali fuori dalle mura domestiche. Del resto, molti uomini spiantati, con problemi di denaro e quindi di *status*, cercavano espressamente mogli ricche e vecchie, nella speranza che l'anagrafe giocasse presto a loro favore.

Il modello grottesco della *uxor anus* funzionava però solo nella commedia mentre nella vita l'insofferenza tra i coniugi poteva virare in tragedia, come nella squallida vicenda ricostruita da Cicerone nella *pro Scauro* (54 a.C.): i capi di accusa contro M. Emilio Scauro sono *de Bostaris nece, de Arinis uxore et de decimis tribus*, vale a dire l'avvelenamento di Bostare di Nora, la violenza fisica alla moglie di Arine (per questa ragione indotta al suicidio) e la concussione. I primi due reati, veneficio e intemperanza sessuale, non sembrano preoccupare la difesa che, infatti, riesce a confutare le accuse volgendole al ridicolo attraverso i consueti stereotipi sessisti: Cicerone sostiene infatti che Scauro non avesse alcun interesse a far avvelenare Bostare e ribalta il sospetto di omicidio sulla madre di lui, anziana e libidinosa; quanto alla moglie di Arine, era nota per essere brutta e vecchia, e dunque perché mai l'imputato avrebbe cercato di sedurla? (*constat enim illam cum deformitate summa fuisse, tum etiam senectute. Qua re quae potest, quamuis salsa ista Sarda fuerit, ulla libidinis aut amoris esse suspicio?* Cic. *pro Scauro* 4, 6). Non è chiaro, per Cicerone, se la donna si fosse uccisa per disperazione, dopo aver scoperto che il marito aveva lasciato la città con l'amante, o se il marito stesso avesse dato istruzioni a un suo liberto per eliminarla simulando un'impicca-

gione. Protagonista di questo triste quadretto familiare, oltre a Scauro, sono due donne non più giovani, una *libidinosa ac improba* a tutti nota come adultera nonostante l'età avanzata, e una *uxor anus* ormai diventata fastidiosa agli occhi del marito che non può tuttavia divorziare da lei per via della dote («egli aveva sì paura di questa sua moglie vecchia, ricca e noiosa, ma mentre da una parte non la voleva più come moglie per la sua bruttezza, dall'altra non voleva separarsi da lei per la dote» 6, 8). L'orazione gronda di stereotipi misogini e razzisti: i testimoni sardi sono sistematicamente screditati; i dettagli sulla infelicità di un marito con moglie vecchia rimandano a una realtà che doveva essere così diffusa da diventare topica; infine, le ragioni del suicidio della moglie di Arine sarebbero legate proprio alla disperazione della donna, ormai incapace di suscitare le attenzioni del marito e dunque priva di motivi per sopravvivere (*arsisse dolore muliebri et mori quam id perpeti maluisse*, 6, 9). Altra epoca, altro contesto ma stessi argomenti: Tacito, che non ha mai parole gentili per le donne, ricorda una ricca e non più giovane dama romana, Giunia Silana, che perde l'occasione di sposare un giovane e nobile pretendente a causa delle malevoli insinuazioni di Agrippina, pure un tempo sua amica: la donna mette in guardia Sestio Africano dai rischi di sposare una donna ormai anziana, *vergens annis* e notoriamente *impudica* (*Ann*. XIII 19). La vicenda ha contorni politici più complessi e non la si può liquidare come una rivalità tutta al femminile dove ha la meglio la donna più giovane e avvenente (Cenerini 2024): ma certo l'età della sposa era un argomento che poteva fare la differenza sulle strategie matrimoniali.

Virtù di vecchie

Naturalmente, le coppie potevano invecchiare insieme in armonia e rispetto, con una reciproca tolleranza per il decadimento fisico: ma per trovare tracce di autentico affetto matrimoniale fra coniugi anziani occorre risalire al mito, quello di Filemone e Bauci, vecchierelli in dignitosa povertà che offrono ospitalità a Giove e a Mercurio; Bauci, in particolare, è l'esempio di vecchia mite, dedita alla casa e al marito,

ben diversa dalle altre che cercano fuori di casa illeciti piaceri (Ovid. *Met.* VIII, 624.724). Ma questo è il mito, appunto: nelle fonti gli esempi di coppie di anziani in sintonia sono rari, sebbene nella tarda età repubblicana la relazione tra coniugi fosse cambiata e le donne pretendessero di condividere le preoccupazioni con i loro mariti (Plut. *Brut.* 13, 2): questa condivisione poneva le basi per una convivenza rispettosa e affettuosa anche in vecchiaia. Le epigrafi aiutano poco perché ricordano sì i molti anni di convivenza *sine ulla querella* ma le defunte in questione sono giovani, e rimpiante; Catullo scrive un epitalamio per le nozze di una coppia a cui augura lunga vita, da cui affiora comunque timore di una vecchiaia che condannerà la donna a sfiorire prima (VI, 1, 156-163):

> Guarda come prospera e ricca è la casa del tuo uomo / lascia che sia al tuo servizio / Evviva Imen, oh Imeneo / Evviva Imen, oh Imeneo / Fino a che la canuta vecchiaia / muovendo il capo tremulo / dica di sì a tutto e a tutti.

In un'epigrafe urbana un padre augura alla figlia di diventare una *pulchra anus* (*CIL* X 1688). Dunque c'era modo di sottrarsi all'inesorabile destino di corruzione morale che i poeti sembrano riservare alle donne? Naturalmente, le donne non erano come quelle rappresentate nelle satire, e anche l'inevitabile decadenza fisica era guardata con qualche indulgenza. Nell'Antologia Palatina leggiamo numerosi epitaffi di donne morte anzianissime, ricordate con affetto per i molti meriti acquisiti in vita: le defunte erano ammirate per la prolifica discendenza e per la florida vecchiaia, non funestata da un umiliante declino fisico (AP 7, 47), per l'affetto di figli e nipoti che le ha accompagnate fino all'ultimo (AP 7, 331); gli epigrammi ricordano una sacerdotessa morta felicemente in vecchiaia tra le braccia dei figli (AP 7, 728), una donna che non vide morire nessuno dei suoi 29 figli (AP 7, 743) e così via. I temi sono convenzionali (non diversamente negli epigrammi e nelle satire) e hanno evidentemente un intento consolatorio ma hanno il pregio di illustrare un aspetto della condizione femminile alternativo a quello finora ricordato, e a nostro avviso molto più realistico: quasi ovunque si esaltano le tra-

dizionali *virtutes* femminili e soprattutto la fertilità, i cui benefici le donne anziane possono godere negli anni.

Certo, l'impossibilità di generare depotenziava il ruolo delle donne nella società, che era una società di giovani programmati per riprodursi, e tuttavia le donne anziane erano depositarie di alcuni saperi e della memoria. Come i vecchi, le vecchie raccontavano storie: Tibullo (I, 3, 83) immagina la sua Delia che fila la lana mentre ascolta *fabellas* di una vecchia laboriosa, *sedula anus*, e tuttavia il solito Cicerone non considera innocenti i racconti delle donne anziane e lancia invettive contro la superstizione delle vecchie, *anilis superstitio*, e contro le loro favole, *aniles fabellas* (*de div*. I, 7; II, 19; *de nat. deorum* II, 70; III, 92).

Ben più rilevante il ruolo sociale delle donne anziane di alto lignaggio. In età repubblicana e nell'impero, all'interno dell'*ordo matronarum* (che non era un club di anziane ma un gruppo selezionato di donne sposate e vedove, di alto rango e di notevole ricchezza) c'erano ovviamente anche donne che avevano superato l'età fertile, mogli madri vedove suocere di senatori, donne di cultura raffinata, ricche e indipendenti perché generalmente sposate *sine manu*, intellettualmente attrezzate e consapevoli della vita che conducevano gli uomini di casa variamente impegnati nel governo della *res publica* (Hallet 1984, pp. 38-46; Rohr Vio 2019 e 2022). Spigolando nelle fonti, ne ricordiamo alcune, senza ambizione di completezza.

Nell'*affaire de bacchanalibus* (186 a.C.), Sulpicia è l'anziana suocera del console Sp. Postumio Albino e, secondo il costume matronale, ospita *in interiorem partem aedium* (in un ambiente quindi funzionale a porla al riparo da occhi e orecchi indiscreti e tradizionalmente proprio delle donne) il console che indaga sui gravi reati denunciati. Nel racconto liviano sfilano molti tipi di donne, la matrigna Duronia, la prostituta Ispala Fecenia, la sacerdotessa campana Paculla Annia, la zia anziana e perbene Ebuzia, la matrona virtuosa: Sulpicia è la *gravissima femina* nella cui casa ebbero luogo diverse conversazioni cruciali che determinarono lo svelamento dell'*intestina coniuratio*. Queste conversazioni rivelano esplicitamente i contesti domestici in cui le donne interagivano, facevano rete, scambiavano informazioni (Sulpicia, Flower 2002 e 2023).

Cornelia madre dei Gracchi (189?-110 a.C.) fu modello insuperabile di virtù e intelligenza, custode di valori gentilizi che trasmise alla numerosa prole; a causa delle scelte politiche riformatrici di Tiberio e Gaio, la matrona finì comunque criticata per la nefasta azione pedagogica: aveva circa 80 anni quando morì, vedova, avendo rifiutato un altro matrimonio dopo la morte del marito. Tacito (*de orat.* II 28-29) la affianca in virtù ad Azia, madre di Augusto, e ad Aurelia Cotta, madre di Cesare (Girotti 2016). Quando la troviamo coinvolta nella scabrosa faccenda della *Bona dea*, nel 62 a.C., Aurelia Cotta ha 58 anni (Fezzi 2008, p. 40). L'anno dopo con sua sorella Giulia testimoniò in tribunale contro Publio Clodio che aveva violato i riti della dea, in un processo certo di competenza femminile per il carattere del culto violato, ma i cui esiti, come risultava evidente, avrebbero condizionato i futuri equilibri politici. Servilia, *prudentissima et diligentissima femina* (Cic. *ad Brut.* I 18, 1) madre di M. Bruto, amica e amante di Cesare, nel 44 a.C. ha circa 56 anni: Cicerone racconta il suo ruolo sulla scena politica all'indomani della morte del dittatore. È lei, incredula e sgomenta, ad opporsi con energia al suggerimento dell'Arpinate di procedere tempestivamente a un colpo di stato; è lei ad avere contatti forti nell'*entourage* cesariano utili a influire sul cambiamento di parte del decreto senatorio relativo a un certo incarico a Cassio; è lei a seguire e sostenere il viaggio del figlio ad Atene e poi nella penisola balcanica verso Macedonia e Illirico; è, infine, lei a convocare una riunione, presenti i cesaricidi, vari personaggi e Cicerone stesso per discutere l'opportunità del rientro di Bruto dal fronte orientale (Borrello, p. 180). Bruto, come noto, fu sconfitto e si tolse la vita nel 43 a.C., dopo Filippi (Borrello, p. 180). Nel 43 a.C. Giulia, madre di Marco Antonio e *femina lectissima*, ha circa 60 anni quando va con Fulvia a perorare la causa del figlio dichiarato nemico pubblico, agendo con modalità irrituali ed estranee ai canoni del comportamento matronale; e l'anno successivo si reca nel foro per ottenere dal figlio triumviro l'espunzione del nome del proprio fratello Lucio Giulio Cesare: la matrona in questa circostanza esercita un'azione ancora più trasgressiva, in assoluta autonomia, con un vigore frutto di conclamata autorevolezza ed età veneranda. Cicerone, non tenero con le

donne, ne apprezza le molte doti e soprattutto la *pietas*, *virtus* fondante del modello femminile e cardine dei rapporti interrelazionali nella famiglia romana, e tutto ciò a dispetto del comportamento del figlio, che sembra non aver fatto tesoro del modello materno (Rohr Vio 2018).

Ancora, nel terribile periodo delle guerre civili che insanguinarono l'ultimo secolo della repubblica, ricordiamo Turia, protagonista della nota *laudatio* e soprattutto di *acta* contro quanti volevano portarle via il patrimonio, sottrarle la casa, tenere in esilio il fidanzato poi marito, e culminata in un drammatico colloquio con Lepido: la donna seppe mostrare un ardimento che tuttavia non andò oltre il limite, e si salvò dall'accusa di aver compiuto gesti di *virilis audacia* (*Cat*. 25). Anzi, la sua saggezza nel tempo prevenne la sconsideratezza del marito (*audacia*) che avrebbe portato alla perdita del comune patrimonio. La *laudatio* presenta, come noto, molti caratteri determinati dalla necessità di propaganda politica ed esprime velatamente il sollievo per la fine delle guerre e l'instaurazione del nuovo ordine augusteo. C'è un aspetto interessante che riguarda più specificamente la mancanza di prole della coppia, vale a dire l'esplicita presa di distanza rispetto alle scelte demografiche imposte dal regime: l'uomo non allontanò la moglie per la sua sterilità ma rimase accanto a lei fino alla fine, concedendosi soltanto dopo una nuova moglie (Fontana 2020). Non sappiamo quanti anni avesse *Turia* ma forse non era giovane quando morì: gli anni, insomma, non cancellarono l'affetto e il rispetto reciproco tra i coniugi.

Ottantaseienne morì l'Augusta Livia Drusilla (58 a.C.-29 d.C.), isolata ed emarginata, lei che era stata la donna più potente di Roma: e tuttavia la sua autorità servì a tenere a freno il dispotico Tiberio e l'ambizioso Seiano («infatti con Augusta ancora in vita, c'era una qualche via di scampo, perché Tiberio conservava un inveterato rispetto per la madre e Seiano non osava scavalcarne l'autorità», Tac. *ann*. V, 31). E ottuagenaria morì Ummidia Quadratilla (27/28- 107 d.C.), componente di una nota famiglia consolare di *Casinum* (era figlia di C. Ummidius Durmius Quadratus, console nel 40 d.C.,Tac. *Ann*. 14,26) che conosciamo grazie alla corrispondenza di Plinio il Giovane (Plin., *Ep.* VII.24; Carlon 2009;

Hemelrijk 2013; Shelton 2013): in una sorta di panegirico, Plinio il Giovane ne loda il fisico robusto e l'ottima salute (*usque ad novissimam valetudinem viridis, atque etiam ultra matronalem modum compacto corpore et robusto*), i solidi princìpi di *amor*, *reverentia* e *pietas* con i quali ella contribuì all'educazione del nipote, l'eccellente (*honestissimus*) testamento (Plin. *Ep.* VII.24). Ciò nonostante, Plinio ritiene sconveniente lodarla in modo eccessivo, essendo ella solita colmare l'ozio tipico delle donne con la passione per il gioco da tavolo (*calculorum lusus*) e per la sua corte di ballerini di pantomima, *ut feminam in illo otio sexus, laxare animum lusu calculorum, solere spectare pantomimos suos* (Sick 1999). La documentazione epigrafica aggiunge informazioni preziose in merito alla grande ricchezza della donna e alla sua generosità nella città d'origine dove fece costruire (non da anziana ma nel corso della sua vita) un tempio e un anfiteatro, fece riparare il teatro, offrì banchetti pubblici ai decurioni, al popolo e alle donne della città. La figura di Ummidia interessa per molti aspetti che non è utile qui trattare (la *gens* di rango consolare e le proprietà fondiarie della famiglia, l'entità della sua evergesia a *Casinum* di cui restano tracce epigrafiche e monumentali, la trasmissione del patrimonio di famiglia destinato per testamento ai nipoti, la reale natura della sua passione per il teatro, forse non solo un passatempo costoso ma una redditizia attività imprenditoriale): merita insistere sul ritratto di questa anziana signora nelle parole di Plinio, lusinghiere ma non prive di una sottile malevolenza: una donna in salute fino a tarda età, dedita alle attività evergetiche proprie delle donne ricche ma sostanzialmente annoiata, con hobby non del tutto rispettabili che rischiano di compromettere l'integrità del patrimonio degli *Ummidii*; una *avia*, nonna, il cui *status* è definito da un aggettivo, *delicata*, che con l'italiano 'delicato, tenero' ha poco da spartire, traducendosi piuttosto con frivola, se non voluttuosa e dedita ai piaceri (*delicati* e *delicatae* erano, in una delle accezioni possibili, i/le favoriti/e di patroni ed erano in genere giovani e di basso livello sociale; né convince *delicata* come *self-indulgent grandmother* come suggerisce Hemelrijk). In realtà, al netto delle inclinazioni mondane della anziana signora, è stato di recente osservato (Vettori 2022) che il nipote Gaio

Ummidio fu educato in modo assolutamente austero e tradizionale, segno che la nonna doveva avere ben chiaro il proprio compito educativo; e, soprattutto, emerge come il ruolo della donna nella trasmissione del patrimonio personale e familiare fosse stato cruciale per garantire la carriera del giovane Gaio, *consul suffectus* nel 118 e poi governatore della Mesia inferiore e dell'Africa nel 133-134 d.C. Gaudente sì ma non irresponsabile nei confronti della famiglia e del patrimonio.

Infine, anzianissima e molto ricca fu Matidia Minore (ante 85-162 d.C.) sorella dell'Augusta Sabina, rimasta vedova di un consolare non noto o addirittura nubile, comunque priva di figli ma non disinteressata a coltivare affetti e relazioni in ambito familiare, in particolare il legame con nipoti e pronipoti, vale a dire nei panni della *matertera* (Laes 2023): ricca imprenditrice, fu promotrice di iniziative edilizie in Campania e di fondazioni alimentarie, in armonia con i dettami della politica imperiale di età antonina (Chausson-Buonopane; Lucchelli-Rohr 2012; Mastrorosa 2020).

Queste anziane matrone, oltre a conservare le virtù tradizionali, sono quindi dotate di virtù maschili, messe in campo già in età giovanile e presumibilmente conservate negli anni: occorre dire che il giudizio sul loro valore è ambiguo perché alcune qualità sono considerate pericolosamente *borderline*. L'*audacia*, per esempio, non è virtù *naturaliter* riferita alle donne: quando ad esse è attribuita, può non essere un complimento; stessa cosa per la *firmitas animi,* giacché alle donne era riconosciuta una congenita *infirmitas.* Potenzialmente ambigua appare anche la *liberalitas*, virtù fondamentale nella società (Cic. *fin*. V 65) da gestire con moderazione, per non sconfinare nella *luxuria* (Cic. *Brut*. IX 3; *off*. II 63; *Verr*. II 28) o nella *largitio.* Infine la *pietas*, che nei ritratti matronali non ha implicazioni etico-religiose ma si qualifica come un ideale di comportamento caratterizzato da rispetto dei valori identitari della famiglia e del suo patrimonio, al quale tutti e tutte i componenti di una famiglia facevano riferimento: e queste valeva anche per le madri, le nonne, le zie, più o meno anziane, che erano in grado di assicurare la continuità familiare attraverso un'azione educativa molto incisiva.

Age pride

Qualche riflessione ancora si impone. Con la vecchiaia, il compito della donna si esauriva e con esso il valore sociale (*semimortua*, diceva Apuleio della vecchia, *Met*. VI, 26); a partire dalla menopausa, tra i 40 e i 50 anni, la donna non perdeva soltanto la capacità riproduttiva e la bellezza ma anche la rispettabilità e precipitava nell'abbrutimento fisico e morale: conclusa la stagione della maternità, alla quale era per natura votata e culturalmente costretta, essa si ritrovava vittima di un'inquietudine sessuale che solo le rigide regole matrimoniali e le ripetute gravidanze avevano potuto contenere.

Le fonti trasudano di repulsione provata nei loro confronti dal mondo maschile che si sentiva minacciato e che sempre reagiva con la violenza, verbale e non solo. Le donne vecchie si muovono sulla scena prive di una supervisione maschile: non sono illustri *dominae*, che devono proteggere lo status matronale e la *dignitas* familiare, ma agiscono in modo opposto a quello che gli uomini si attendono: bevono vino, giocano, amano gli spettacoli, aspirano ad essere sessualmente attive, sembrano più indipendenti ed economicamente autonome, spesso sono vedove e libere. Sono senza censure perché conoscono la vita e non hanno più niente da perdere, essendo minima la considerazione sociale di cui godono. È anche vero che, al di fuori dell'élite e in assenza di un welfare, le donne anziane senza un marito erano esposte alla povertà: da qui la necessità di costruire legami con uomini che potessero provvedere loro.

Si è convenientemente scritto che queste *vetulae*, vecchiacce, rappresentano una minaccia per l'ordine costituito e il benessere della società; non era certamente così, ma così gli uomini percepivano. Tutta la letteratura satirica sulle donne sembra essere non solo il frutto della misoginia diffusa ma avere anche una funzione apotropaica, di allontanamento dei pericoli che la donna anziana costituiva nella società maschile e patriarcale. Emerge soprattutto la preoccupazione per il sesso: come se il venir meno del vigore, che i maschi sperimentavano con l'andare degli anni, diventasse un problema da scaricare sulle donne, di cui temevano le potenzialità fisiche e i desideri; se l'ardore sessuale maschile in tarda età era stigmatizzato da alcuni autori, Cicerone e Plutarco ad esempio, la ricerca del piacere da

parte delle vecchie era inconcepibile e immorale; il coinvolgimento di una donna matura con un uomo diverso dal figlio era percepito come una violazione della predisposizione materna (il caso di Gala, donna matura *cano cunno*, 'dalla vulva canuta', che si compra uno schiavo per il proprio piacere e viene accusata di non provvedere ai figli, verosimilmente già adulti, Mart. II 34). Si registra quasi un ribaltamento di ruoli: non più il maschio cacciatore ma la femmina dominante che insegue la preda, alla ricerca del piacere sessuale. Questa eventualità, per gli uomini di Roma, era socialmente inaccettabile. Da qui l'azione sistematica di denigrazione, di disumanizzazione delle *vetulae*, tesa a ricollocare le donne al loro posto. Studiare le rappresentazioni della vecchiaia femminile a Roma, dunque, è esercizio utile per l'analisi degli stereotipi culturali che erano presenti intorno a questo gruppo sociale, per precisare la specificità della relazione tra i sessi e per comprendere la realtà dell'emarginazione sociale intrinsecamente legata alla vecchiaia.

Riferimenti bibliografici

Amundsen - Diers 1969 = D.W. Amundsen – C.J. Diers, *The Age of Menarche in Classical Greece and Rome*, in *Human Biology*, XLI 1969, pp. 125-132.

Amundsen - Diers 1970 = D.W. Amundsen – C.J. Diers, *The Age of Menopause in Classical Greece and Rome*, in *Human Biology*, XLII 1970, pp. 79-86.

Bettini 1997 = M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, di donnole e di eroi*, Torino 1997.

Bonnard 2013 = J-B. Bonnard, *Corps masculin et corps féminin chez les médecins grecs*, in *CLIO*, XXXVII 2013, 21-39.

Borrello 2016 = S. Borrello, *Prudentissima et diligentissima femina Servilia, M. Bruti mater, tra Cesariani e Cesaricidi*, in F, Cenerini - F. Rohr Vio (a cura di), Matronae in domo et in re publica agentes. *Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, Atti del Convegno (Venezia, 16-17 ottobre 2014), Trieste 2016, pp. 165-192.

Bremmer 1985 = J. N. Bremmer, *La donna anziana: libertà e indipendenza*, in *Le donne in Grecia*, a cura di G. Arrigoni, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 286-287.

Bruit Zaidman – Houbre - Klapisch-Zuber, Schmitt Pantel 2001 = L. Bruit Zaidman, G. Houbre, C. Klapisch-Zuber, P. Schmitt Pantel (éd.), *Le corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*, Paris 2001.

Burgière – Gourevitch - Malinas 1988, 1994, 2003 = P. Burguière - D. Gourevitch - Y. Malinas (a cura di), *Soranos d'Éphèse. Maladies des Femmes*, I-IV, Paris.

Byl 1996 = S. Byl, *Veillir et être vieux dans l'Antiquité*, in *Les Études Classiques,* LXIV 1996, pp. 261-271.

Byl 2001 = S. Byl, *Les infirmités physiques de la veillesse dans les épigrammes de l'Anthologie Palatine*, in *Revue des études greques*, CXIV,2 2001, pp. 439-455.

Campese - Manuli – Sissa 1983 = S. Campese – P. Manuli – G. Sissa (a cura di), *Madre materia. Sociologia e Biologia della donna greca*, Torino 1983.

Carlon 2009 = J.M. Carlon, *Pliny's women. Constructing Virtue and Creating Identity in the Roman World*, Cambridge 2009.

Casamayor Mancisidor 2018 = S. Casamayor Mancisidor, *Vejez y dependencia en la antigua Roma*, in C. Rubiera Cancelas (ed.), *Las edades vulnerables: infancia y vejez en la Antigüedad*, Gijón 2018, pp. 275-297.

Casamayor Mancisidor 2021 = S. Casamayor Mancisidor, *Anus ebria: anàlisis de un estereotipo de vejez femenina en la Roma Antigua*, in R. Grana (coord.), *Discours, mujeres y artes: ¿construyendo o derribando fronteras?*, Madrid 2021, pp. 949-968.

Cenerini 2024 = F. Cenerini. *Messalina. Leggenda e storia di una donna pericolosa*, Bari-Roma 2024.

Cid Lopez 2022 = R.M. Cid Lopez, *Vetulae et meretrices: pobreza, marginación social y género en la Roma antigua*, in M. Simón et alii, *La pobreza en el mundo antiguo*. Ponencias presentades al XI Coloquio de Historia Antigua Universidad de Zaragoza (Zaragoza 9-10 de septiembre de 2021), Barcelona 2022, pp. 163-181.

Colin 1953 = J. Colin, *Le mariage de Vetustilla et le dieu Acorus (Martial, Epigr. III, 93)*, in *Mnemosyne*, IX 1953, pp. 325-331.

Donati Giacomini 1993 = P. Donati Giacomini, *La caratterizzazione della vecchiaia nei documenti epigrafici*, in *RSA*, XXII-XXIII 1992-1993, pp. 161-177.

Finley 1965 = Finley, Moses I. *The Silent Women of Ancient Rome*, in *Horizon*, VII 1965, pp. 57-64.

Finley 1981 = M.I. Finley, *The Elderly in Classical Antiquity*, in *Greece and Rome*, XXVIII 1981, pp. 156-71.

Flemming 2000 = R. Flemming, *Medicine and the Making of Roman Women. Gender, Nature and Authority from Celsus to Galen*, Oxford 2000.

Flower 2002 = H.I. Flower, Rereading the *Senatus Consultum de Bacchanalibus* of 186 BC, in V. Gorman – E. Robinson (eds.), Oikistes: *Essays in Honor of A. J. Graham*, Leiden 2002, pp. 79-98.

Flower 2023 = Flower H.I, *"In domo gravissimae feminae". Political Conversations at the House of Sulpicia in 186 BCE,* in *Historische Zeitschrift*, CCCXVI,2 2023, pp. 281-305.

Franco 2016 = C. Franco, *La donna e il triumviro. Sulla cosiddetta* Laudatio Turiae, in F. Cenerini - F. Rohr Vio (a cura di), Matronae in domo et in re publica agentes. *Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, Atti del Convegno (Venezia, 16-17 ottobre 2014), Trieste 2016, pp. 137-164.

Girotti 2016 = B. Girotti, *Le madri modello: Cornelia, Aurelia, Azia. Su* Tacito, Dialogus de Oratoribus, 2,28-29 *e sul 'recupero' del passato da parte di San Gerolamo*, in F. Cenerini - F. Rohr Vio (a cura di), Matronae in domo et in re publica agentes. *Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, Atti del Convegno (Venezia, 16-17 ottobre 2014), Trieste 2016, pp. 339-352.

Gourevitch 1984 = D. Gourevitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris 1984.

Harlow 2021 = M. Harlow, *A Cultural History of Hair in Antiquity*, London 2021.

Hemelrijk 1999 = E.A. Hemelrijk, Matrona docta. *Educated Women in the Roman Élite from Cornelia tu Julia Domna*, Oxford-New York 1999.

Hemelrijk 2013 = E.A. Hemelrijk, *Female Munificence in the Cities of the Latin West*, in E.A. Hemelrijk - G. Woolf (eds.), *Women and the Roman City in the Latin West*, Leiden-Boston 2013, pp. 65-84.

Henriksén 2019 = C. Henriksén, *A Companion to Ancient Epigram*, Malden-Oxford 2019.

Holland 2012 = L. Holland, *Women and Roman Religion*, in L.J. Sharon – S. Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Chichester, pp. 204-214.

Laes 2023 = C. Laes, *Aunts and the Roman Family. Materterae and Amitae in Latin Inscriptions*, in *Arctos*, LVII 2023, pp. 103-155.

Lipperini 2010 = L. Lipperini, Non è un paese per vecchie, Milano 2010.
Manne 2018 = K. Manne, *Down Girl. The Logic of Misogyny*, Oxford-New York 2018.
Mastrorosa 2021 = I.G. Mastrorosa, *L'intraprendenza di vedove* Augustae *e congiunte di rango imperiale nel secolo del principato adottivo*, in N. Lapini (a cura di), *Imperatrici, matrone, liberte. Volti e segreti delle donne romane*, pp. 23-27.
Mattioli 1995 = Mattioli U. (a cura di), *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, Bologna 1995.
Méndez Santiago 2024 = B. Méndez Santiago, *Imágenes de la vejez femenina en los epigramas grecolatinos y en las sátiras de Juvenal*, in *Gerión* XLII,1 2024, pp. 81-105.
Montepaone 1999 = C. Montepaone, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999.
Montesano 2023 = M. Montesano, *Maleficia. Storie di streghe dall'Antichità al Rinascimento*, Roma 2023.
Moulinié 2013 = V. Moulinié, *Andropause et ménopause: la sexualité sur ordonnance*, in *CLIO*, XXXVII 2013.
Parkin 1998 = T.G. Parkin, *Ageing in Antiquity. Status and Participation*, in P. Johnson (ed.) *Old Age from Antiquity to Post-Modernity*, London-New York 1998, pp. 19-42.
Parkin 2003 = T.G. Parkin, *Old Age in the Roman World. A Cultural and Social History*, John Hopkins University Press 2003.
Pomeroy 1978 = S.B. Pomeroy, *Donne in Atene e Roma*, Torino 1978.
Richlin 1984 = A. Richlin, *Invective Against Women in Roman Satire*, in *Arethusa*, XVII 1984, pp. 67-80.
Rohr Vio 2018 = F. Rohr Vio, Femina lectissima: *Giulia, madre di Marco Antonio, tra descrizione e rappresentazione*, in *Romanitas. Revista de Estudos Grecolatinos*, XI 2018, pp. 43-63.
Rohr Vio 2022 = F. Rohr Vio, *Powerful Matrons. New Political Actors in the Late Roman Republic*, Zaragoza-Seville 2002.
Rubiera Cancelas – Garcia-Ventura – Méndez Santiago 2023 = C. Rubiera Cancelas – A. Garcia-Ventura – B. Méndez Santiago (eds), *Cuerpos que envejecen. Vulnerabilidad, familias, dependencia y cuidados en la antigüedad*, Madrid 2003.
Sheid 1991 = J. Sheid, '*Extranjeras' indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma*, in G. Duby – M. Perrot (dirs.), *Historia de las Mujeres en Occidente. La Antigüedad*, Madrid 1991, pp. 421-461.

Sheid 2003 = J. Scheid, *Les rôles religieux des femmes à Rome. Un complément*, in R. Frei-Stolba – A. Bielman – O. Bianchi (eds.), *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, Berna 2003, pp. 137-151.

Shelton 2013 = J.A. Shelton, *The Women of Pliny'Letters*, London-New York 2013.

Sick 1999 = D.H. Sick, *Ummidia Quadratilla: Cagey businesswoman or Lazy Pantomime Watcher?* in *Classical Antiquity,* XVIII 1999, pp. 330-348.

Storchi Marino 2013 = A. Storchi Marino (a cura di), *Donne in Roma antica. Identità società economia*, Napoli 2013, pp. 117-124.

Teitel 2017 = Teitel Paule M., *Canidia, Rome's First Witch*, 2017 (tr. It. Gorizia 2017).

Viaro 2024 = S. Viaro, *Bevande consentite alle donne in Roma antica. Riflessioni sui* dulcia, in L. d'Amati, L. Garofalo (a cura di), *Scritti per Francesco Maria Silla*, Napoli 2024, pp. 745-787.

VENEFICA

Venefica
Natura femminile sotto accusa

Carmen Ruiz Vivas
Università di Granada

Abstract
Il presente capitolo esamina gli stereotipi di genere legati all'associazione tra le donne e il veleno nell'antica Roma. Attraverso diversi esempi di accuse di avvelenamento, si evidenzia come tali imputazioni le raffigurassero come figure vili, malvagie e sleali, in contrasto con l'ideale femminile di armonia, affetto e cura della famiglia e della comunità. Si individuano due livelli di violenza: da un lato, il riflesso dei pregiudizi patriarcali della società romana; dall'altro, l'uso di tali accuse per diffamare l'immagine pubblica di matrone influenti. L'analisi storica permette di comprendere come questi ideali si siano perpetuati fino ai giorni nostri, trovando espressione in numerose rappresentazioni contemporanee.

This chapter examines gender stereotypes associated with the association of women with poison in ancient Rome. Through several examples of poisoning accusations, it highlights how such accusations portrayed women as vile, evil and disloyal figures, in contrast with the feminine ideal of harmony, affection and care for the family and the community. Two levels of violence are identified: on the one hand, the reflection of the patriarchal prejudices of Roman society; on the other, the use of such accusations to defame the public image of influential matrons. The historical analysis allows us to understand how these ideals have been perpetuated to the present day, finding expression in numerous contemporary representations.

Keywords
Veneficae; donne; veleno; discordia; stereotipi di genere; patriarcato

Veneficae; women; poison; discord; gender stereotypes; patriarchy

"Ned: Il veleno è l'arma delle donne, per quanto ne sappia.
Pycelle: Sí. Delle donne, dei codardi e degli eunuchi"
(*Game of Thrones*, 1x04)

Gran parte degli archetipi di genere presenti nelle società occidentali affondano le loro radici nel pensiero antico. Le parole dell'eroico e onorevole Ned Stark, personaggio di *Game of Thrones (GOT)*, sono un chiaro riflesso di ciò. Se nel mondo antico l'associazione tra donne e veleno era frequente, tale legame continua ad essere comunque vigente anche nella mentalità contemporanea, come si rileva sia nelle parole sopra citate sia in altri avvenimenti che contraddistinguono la trama della serie *GOT*. Benché siano frequenti i casi di donne che sia nei romanzi che nei loro adattamenti televisivi vengono ritratte come valorose guerriere, mentre brandiscono le armi e combattono con successo, sono comunque presenti anche personaggi femminili che ricorrono al veleno per perseguire i loro obiettivi, senza giungere allo scontro diretto. Potremmo citare a tal proposito l'anziana Olenna Tyrell, una vedova che si comporta come un vero e proprio capofamiglia. Lady Olenna è una delle responsabili della morte per avvelenamento di Joffrey Baratheon, un re dispotico e tirannico, evitandone così il matrimonio con la sua giovane nipote (*GOT*, 3x04). Un altro esempio è quello di Ellaria Sand, la quale, pur avendo inizialmente tentato di vendicare in modo violento la morte dell'amato, ricorre infine al veleno come metodo più efficace per uccidere colei che ritiene sua nemica (*GOT*, 5x10). Inoltre, non si deve dimenticare la morte per avvelenamento di Jon Arryn con la complicità di sua moglie Lysa, che agisce in tal modo per potersi unire con l'uomo che realmente desidera (*GOT*, 4x07).

Tuttavia, al di là di queste narrazioni fittizie di avvelenamenti compiuti da donne, dobbiamo chiederci quale sia il loro rapporto col mondo antico e la sua eredità. Per rispondere a

questa domanda occorre evidenziare che tali omicidi hanno in comune il fatto di essere atti infidi, cospirativi, assolutamente illegittimi e talora addirittura immorali. Si tratta di caratteristiche che nel corso dei secoli sono state associate all'universo femminile e che ancora oggi continuano ad essere concepite come attributi propri delle donne, spesso considerate esseri traditori, poco degni di confidenza e causa di malesseri. Floro, autore latino del II secolo d.C., in un suo carme scrisse che: "ogni donna nasconde nel suo petto un veleno malsano (*virus pestilens*). Parlano dolcemente dalle labbra, vivono con un cuore pernicioso (*corde vivunt noxio*)" (*Anth. Latin*. 246). Secoli dopo, Giovan Battista Giraldi Cinzio, scrittore italiano del XVI secolo, segnalava che alcune donne potevano essere "più frodolenti che le volpi, più crudeli che le tigri e più velenose che le serpi" (Giraldi Cinzio 1989, p. 78).

Alla luce di ciò, si può affermare che il legame tra donne e veleno presente nell'immaginario intorno al femminile riflesso nella serie *GOT* non sia assolutamente trascurabile, dal momento che riflette una serie di modelli culturali e di genere che hanno avuto origine nel mondo antico e che continuano a essere attuali. Quindi, per comprendere molti degli stereotipi di genere, patriarcali e violenti per definizione, che alimentano gli schemi mentali contemporanei, è indispensabile risalire al passato antico per ricostruirne, da una prospettiva storica, la genesi e l'evoluzione.

Stereotipi di genere nell'antica Roma: tra *concordia* e *discordia*

Innanzitutto, bisogna riconoscere che Roma era una società patriarcale che attribuiva ruoli e funzioni diverse a uomini e donne. In particolare, queste ultime occupavano una posizione subordinata in tutti gli ambiti sociali. Inoltre, le donne romane erano escluse da alcuni ambiti, come la partecipazione alla politica istituzionale e all'esercito. Come risultato di questa divisione di genere, nella società romana esistevano alcune idee preconcette sulle donne, note come stereotipi di genere. Nello specifico, gli autori classici tendono a valutare e rappresentare le donne in relazione a ideali e stereotipi sia

positivi che negativi. Ad esempio, il ricorso alle armi o alla violenza fisica veniva percepito negativamente come un abominio, perché comportava una trasgressione dei ruoli di genere assegnati. Per contro, dalle donne ci si aspettavano altre azioni positive, come la cura del focolare, della famiglia e di tutto ciò che concerneva l'ambito domestico. Nel loro insieme, questi archetipi positivi del femminile costruirono un modello idealizzato e canonico – praticamente irraggiungibile – delle virtù e delle azioni che ci si aspettava dalle donne e per le quali sarebbero state elogiate; allo stesso tempo, ci permettono di comprendere i codici mediante i quali esse potevano essere demonizzate quando le loro azioni non erano conformi a tali modelli idealizzati.

La donna ideale, tra le altre virtù, doveva essere una moglie e una madre casta, pia, obbediente e silenziosa (Cenerini 2002, pp. 17-39). Ad esempio Plauto, commediografo degli inizi del II secolo a.C., ha sottolineato che la sposa ideale doveva portare in dote, tra le altre cose, il pudore (*pudicitia*), l'onestà (*honestitas*), la compiacenza (*morigera*), l'amore familiare (*parentum amorem*) e la concordia (*cognatum concordiam*) (Pl. *Am.* 2. 2. 840). In altre parole, alle donne si attribuiva la responsabilità della cura, della protezione e della pace nell'ambito della famiglia e della vita domestica. Non a caso, nella vicenda mitica immediatamente successiva alla fondazione di Roma, le Sabine, le prime donne della città, erano additate come esempio di femminilità per aver garantito la concordia all'interno della comunità romana.

In particolare, la concordia era un atteggiamento particolarmente lodevole e richiesto alle donne (Ruiz Vivas 2022; 2024). In senso lato, la concordia era intesa come l'armonia che doveva prevalere in tutti gli ambiti della vita romana. Alcuni autori la definirono, appunto, come "condivisione dei cuori" tra due persone (Var. *LL*. 10. 73), ossia l'essere d'accordo e l'avere il medesimo obiettivo o la stessa volontà. Tuttavia, questa idea di armonia condivisa non era esente da relazioni di potere. Nella società romana, fortemente gerarchizzata, ogni soggetto doveva occupare il posto previsto in questo organigramma diseguale. In particolare, oltre a garantire la cura e l'armonia, una parte del legame con la concordia implicava

per le donne l'accettazione della loro posizione subordinata nella famiglia e nella società patriarcale romana. Tuttavia, sebbene questo fosse il funzionamento ideale, atteso e percepito come "ordinato" della società romana, vi furono alcuni episodi in cui queste dinamiche di potere vennero alterate e minacciate. Pertanto, quando ciò accadeva, si aveva la percezione di star vivendo una situazione di discordia.

Se la Concordia fu divinizzata, e fu dunque oggetto di culto e pregata per i suoi benefici, ovvero garantire l'unione, la pace e l'armonia, la discordia, al contrario, era un principio temuto nella vita romana, in quanto generatrice di malessere, disordine e crisi interne. Dione Crisostomo, ad esempio, affermò che la discordia doveva essere eliminata per garantire prosperità alla città (Dio. Chr. 39. 8; cfr. Dio. Chr. 40. 26). Quindi, se la discordia era così temuta in quanto minacciava le fondamenta e il benessere della vita comunitaria ed era fonte di disordine, sembra opportuno approfondire come venivano percepite le situazioni nelle quali alcune donne, lungi dal garantire la desiderata concordia, furono promotrici della discordia.

In questo senso, alcuni autori romani, tra i quali Giovenale (I secolo d.C.), accusarono le donne del loro tempo di causare continue discordie e scontri (Juv. 6. 240), giudicandole proprio per non aver riprodotto il modello delle Sabine (Juv. 6. 160-165). Tali critiche offrono una testimonianza assai preziosa di come il discorso patriarcale potesse essere utilizzato per denigrare e arrecare violenza alle donne qualora esse non vi si fossero adeguate. In effetti, la storia di Roma è costellata dai nomi di alcune donne che furono demonizzate per aver causato discordia. Una delle figure più eclatanti è quella di Fulvia, accusata, tra le numerose violazioni civiche, di aver promosso addirittura una guerra civile. (Rohr Vio 2013). Sebbene questa matrona sia ricordata per aver preso le armi (Vell. 2. 74. 3-4), ci sono molti altri casi di donne che, per provocare discordia e disordine, ricorsero a metodi più consoni al genere femminile, agendo dunque come *veneficae*.

Veneficae: donne generatrici di caos e discordia nella storia di Roma

La parola latina *venefica* deriva dal termine *venenum*, il cui significato prevalente è quello di veleno, benché possa riferirsi anche a una pozione medicinale. Gli autori antichi tendevano a utilizzare la parola *venefica* per indicare le donne avvelenatrici, con una qualche allusione anche alla stregoneria e al sortilegio. Uno degli episodi di avvelenamento (*veneficium*) con maggiori ripercussioni a livello sociale si verificò a Roma nel 331 a.C., secondo il racconto di Tito Livio (Liv. 8. 18). Tale anno sarebbe stato contraddistinto da numerose morti per le quali lo storico indica due possibili cause: un'epidemia (*pestilentia*) o la malvagità delle donne (*muliebri fraude*). Livio fornisce maggiori dettagli soprattutto su questa seconda possibilità:

> (...) una schiava confessò all'edile curule Quinto Fabio Massimo che avrebbe rivelato la causa della pubblica calamità (*publicae pestis*) (...) Fu allora rivelato che la popolazione soffriva per la malvagità delle donne (*Tum patefactum muliebri fraude civitatem*), che le matrone preparavano quei veleni (*premi matronasque ea venena coquere*) e che, se avessero voluto seguirla immediatamente, avrebbero potuto sorprenderle in flagrante. Seguirono la denunciante e trovarono alcune matrone che cuocevano filtri e ne scoprirono altri nascosti (*Secuti indicem et coquentes quasdam medicamenta et recóndita alia invenerunt*).

Tito Livio prosegue narrando che furono giustiziate centosettanta matrone romane ritenute colpevoli di essere avvelenatrici, alcune delle quali appartenevano a famiglie prestigiose e patrizie, come nei casi di Cornelia e Sergia. Inoltre, in seguito a questi eventi e data la situazione di emergenza, venne nominato un dittatore per compiere riti espiatori che ponessero fine alla "*discordia mentes*", cioè alla discordia che si era impadronita dello spirito di queste donne.

Nella storiografia questo episodio è stato oggetto di molte congetture e si è persino ipotizzato che l'avvelenamento possa essere stato un atto di protesta delle donne (Bauman 1992). Tuttavia, al di là di queste letture un po' anacronistiche,

è più probabile che le matrone fossero state il capro espiatorio di un'epidemia a Roma, come suggerito dallo stesso Livio. A prescindere dalla veridicità o meno dei crimini, questo episodio fu comunque registrato nella memoria romana come un momento di crisi causato dai veleni femminili, a testimonianza di quanto fosse radicato lo stereotipo della donna come avvelenatrice e generatrice di discordia.

L'aspetto forse più sorprendente è la natura collettiva e generalizzata del crimine delle matrone che traspare dal racconto liviano. Non si trattò di un avvelenamento isolato, come quelli citati in altre occasioni, ma piuttosto di un'azione congiunta delle donne che generò una situazione di emergenza tale da costringere alla nomina di un dittatore per porre fine alla *discordia* collettiva. Per questi motivi, l'episodio costituì un vero e proprio momento di crisi per la città, in quanto si trattava di una cospirazione congiunta, di un disordine collettivo e di una minaccia dall'interno di cui furono protagoniste le donne (Cenerini 2015, p. 77).

D'altro canto, per meglio comprendere le basi di tale accusa e l'associazione tra le donne e l'uso del veleno, bisogna considerare l'ideologia di genere secondo la quale esse erano concepite come potenziali curatrici e dispensatrici di concordia. Ciò si evince dalla narrazione del crimine: la fabbricazione del veleno è associata alla sfera domestica, di dominio muliebre. Le matrone sono rappresentate mentre cucinano (*coquere*), ossia mentre svolgono un'attività storicamente femminilizzata e destinata alla preparazione del cibo per la cura e il mantenimento della vita. In questa occasione, tuttavia, le matrone hanno trasgredito a questi ruoli preparando veleni al posto del cibo, e minacciando dunque il benessere delle loro famiglie e della comunità di cui avrebbero dovuto essere garanti e custodi. Allo stesso tempo, questa trasgressione avrebbe trasformato lo spazio domestico in un luogo di cospirazione, di pericolo, nel quale si poteva giungere a commettere crimini contro l'ordine prestabilito, ossia contro gli uomini (Guzmán Almagro 2023). In questo senso, alcune studiose hanno rilevato come la sfera domestica, tradizionalmente ascritta alle donne, potesse talvolta essere percepita con vero e proprio sospetto e timore dagli autori antichi (Casamayor Mancisidor 2024).

Allo stesso modo, è stato inoltre sottolineato che questo collegamento tra donna e veleno potrebbe essere il risultato della stretta associazione che esisteva nella mentalità romana tra il femminile, la magia e il soprannaturale. Tuttavia, esso era soprattutto l'esito delle relazioni di potere e di genere, dal momento che l'uso del veleno era associato alla debolezza della persona che ne faceva ricorso. In generale, nella società patriarcale romana le donne erano infatti considerate inferiori per natura (*infirmitas sexus, levitas animi* o *forensium ignoranti*). Il veleno poteva quindi essere un'"arma" alla loro portata, visto che era loro negato l'uso della violenza fisica e delle armi, attributi dell'identità maschile. Il veleno era quindi sinonimo di vigliaccheria ed era utilizzato da coloro che non erano incapaci di affrontare un combattimento fisico. Allo stesso tempo, esso era un'arma connessa all'inganno, al tradimento, all'occulto e al sovversivo, ossia ad aspetti che, oltre a essere temuti, portavano con sé una serie di sfumature di meschinità che retroalimentavano il pensiero patriarcale romano che vedeva il femminile come qualcosa di maligno per definizione. Questi cliché di genere si riflettono in espressioni degli autori latini come: "È un peso molto più leggero per una donna fare il male piuttosto che il bene" (Pl. *Truc*. 470).

A causa di questi stereotipi nella mentalità romana il veleno era considerato a tal punto un elemento proprio dell'universo femminile che un qualsiasi atto di avvelenamento, in assenza di ulteriori prove indiziarie, sarebbe stato considerato come frutto dell'azione di una donna (Höbenreich y Rizzelli 2019, p. 294). In altre parole, gli stereotipi di genere potevano giungere ad avere un'espressione giuridica. Questa misura può essere interpretata come una strategia mediante la quale il diritto romano tentava di controllare la minaccia e la crisi che le donne potevano generare. Allo stesso tempo, però, essa rendeva le donne vulnerabili di fronte alle accuse per un crimine per la cui condanna non erano richieste ulteriori prove.

A tal proposito, le fonti romane documentano comunemente incriminazioni di questo tipo contro donne con un certo grado di potere e di autonomia. Di per sé, la denuncia pubblica di presunte *veneficae* sarebbe stata una strategia retorica con cui screditare, calunniare ed esercitare violenza su donne

che, secondo i canoni misogini e patriarcali romani, avrebbero goduto di eccessivi potere e influenza. Pertanto, l'aggettivo *venefica* non solo ha una spiegazione patriarcale, come frutto di stereotipi di genere, ma fu anche utilizzato nell'ambito di una strategia di violenza simbolica contro alcune donne, col fine ultimo di demonizzarle, allontanandole dal canone ideale che ci si aspettava da loro.

Tra i numerosi episodi documentati vi è quello di Quarta Hostilia, una matrona romana del II secolo a.C. che fu accusata di aver avvelenato il marito per ottenere il consolato per il figlio (Liv. 40. 37. 5-7). Successivamente, è noto il caso di Sasia, vissuta nella Roma del I secolo a.C., incriminata, insieme al consorte, per aver tentato di avvelenare il figlio, frutto di un matrimonio precedente, per potersi appropriare della sua eredità (Cic. *Clu*. 5). Come si rileva da questi esempi di età repubblicana, i moventi che spinsero queste donne ad agire sono sempre vili, connessi alla ricerca del potere e a interessi individuali. Oltretutto, questi atti criminali e degni di condanna sono soltanto la punta dell'iceberg di un'immagine di immoralità e meschinità più ampia incarnata da queste matrone. Ecco dunque che Sasia è tacciata anche di depravazione sessuale, oltre che di essere generatrice di discordia all'interno della sua famiglia (Ige 2003). A tal proposito, va segnalato che il legame tra adultera e avvelenatrice è un archetipo piuttosto ricorrente nelle fonti antiche.

Il carattere invettivo di tali denunce è dunque evidente. Questa strategia si accentuò a partire dall'epoca altoimperiale, quando, nell'ambito del nuovo sistema di potere il cui perno era la famiglia imperiale, alcune donne acquisirono in misura ancora maggiore visibilità, autonomia e riconoscimento pubblico (Cenerini 2009), venendo così esposte a queste forme di violenza simbolica che le condannavano dal punto di vista sia morale che sociale.

È stato ampiamente riconosciuto che autori come Tacito rilevarono un degrado morale della società romana a causa dell'eccessivo potere – secondo il loro punto di vista – di alcune donne della *domus* imperiale. Infatti, lo storico riteneva che con quel sistema di governo potesse prodursi un'inversione dei ruoli di genere a causa dell'esistenza di imperatori

troppo deboli e manipolabili da donne malvagie appartenenti alla loro famiglia (Santoro L'Hoir 1994). Pertanto, le accuse di essere *veneficae* furono frequenti in questo periodo: la stessa Livia, la prima *Augusta*, fu dipinta come una perfida avvelenatrice. Analogamente a Quarta Hostilia, è tacciata nelle fonti di aver avvelenato i candidati al trono per favorire il figlio Tiberio, secondo imperatore di Roma (Tac. *Ann*. 1.3.4; Suet. *Tib*. 22; DC. 56.30). Altre donne che succedettero a Livia nella *domus* imperiale furono accusate di comportamenti simili, come nel caso di Livilla, che avrebbe avvelenato il marito Druso il Giovane per favorire la carriera politica del suo amante Seiano (Tac. *Ann*. 4.8; DC. 57.22). Allo stesso modo, Agrippina la Minore avrebbe ucciso molte persone, tra cui il suo stesso marito, l'imperatore Claudio, per garantire l'ascesa al potere del futuro tiranno Nerone (Tac. *Ann*. 12. 66-67; Suet. *Cl*. 44; DC. 60. 34). L'ombra che gravava sulle donne della famiglia imperiale si estendeva anche su altre aristocratiche, come Plancina, la matrona accusata di aver preso parte alla cospirazione che aveva portato all'avvelenamento e all'assassinio del grande generale Germanico (Tac. *Ann*. 2. 71; 2. 74). Queste donne non agirono da sole, ma si avvalsero dei servizi di famose avvelenatrici della città di Roma, come Martina, responsabile della preparazione dei veleni che uccisero Germanico, o Locusta, fautrice, tra le altre, della morte di Claudio.

Nella maggior parte dei casi, le fonti scritte costruiscono questi resoconti a posteriori, basandosi su voci e dicerie prive di fondamento, ma utili a trasmettere un'immagine negativa di queste donne imperiali. Così, tutte le matrone citate sono passate alla storia come responsabili di crimini immorali, occulti e cospirativi compiuti per mezzo del veleno e motivati oltretutto da interessi individuali ed egoistici.

Alla luce di quanto detto, la figura della *venefica* ci permette di individuare due livelli di violenza nei confronti delle donne nella società romana antica. Da un lato, il veleno poteva essere uno strumento di violenza utilizzato dalle donne e dall'ambito a cui partecipavano, ossia fondamentalmente quello domestico. In altre parole, le donne erano in grado di utilizzare le risorse a loro disposizione

per esercitare la propria agency in una società in cui erano loro negate altre possibilità di intervento. Per tale motivo gli autori antichi ritenevano questo tipo di atti trasgressivi e violenti alla portata delle donne. La figura della *venefica* era temuta dagli uomini e rifletteva le paure maschili nei confronti della sovversione dell'ordine di genere, della violenza, della crisi e della discordia che potevano essere generate dalle donne.

Dall'altro lato, tale legame ha anche contribuito alla creazione di stereotipi negativi e generalizzati sulle donne, ritenute potenziali avvelenatrici nella loro totalità, come gruppo, senza bisogno di ulteriori prove. Di per sé, questa associazione di genere era una forma di violenza simbolica contro le donne, soprattutto perché veniva usata contro di loro nella pratica, oltre a retroalimentare il radicato archetipo patriarcale che le percepiva come esseri malvagi che dovevano essere controllati e dominati dagli uomini. Il presunto collegamento con il veleno fu frequentemente utilizzato per demonizzare personaggi femminili che sovvertivano in certa misura i livelli di potere; è questo il caso di alcune matrone di età repubblicana o delle Auguste del periodo imperiale, ossia di donne dotate di grande visibilità che tuttavia, mediante l'accusa di *veneficium*, furono denigrate, attaccate e delegittimate agli occhi della società. Indubbiamente, il legame tra donne e veleno documentato a Roma era il prodotto di dinamiche patriarcali che cercavano di sottomettere le donne e denigrarle come gruppo, delegittimando una qualsiasi loro potenziale influenza mediante il sospetto di malvagità e immoralità. Un'attenta analisi della società romana antica ci permette quindi di comprendere meglio alcuni dei pregiudizi e degli atteggiamenti violenti contro le donne che sono sopravvissuti fino ai giorni nostri.

Riferimenti bibliografici

Bauman 1992 = R. Bauman, *Women and politics in ancient Rome*, Londra-New York, 1992.

Casamayor Mancisidor 2024 = S. Casamayor Mancisidor, «*Empezaban por desayunar juntas*»: *conspiraciones cotidianas en la Antigua Roma*, in S. Casamayor Mancisidor y P. Castillo Pascual (eds.). *Conspiradoras. Mujeres y espacio público en la Antigua Roma*, Granada, 2024, pp. 213-233.

Cenerini 2002 = F. Cenerini, *La donna romana*, Bologna, 2002.

Cenerini 2009 = F. Cenerini, *Dive e Donne. Mogli, madri, figlie e sorelle degli imperatori romani da Augusto a Commodo*, Bologna, 2009.

Cenerini 2015 = F. Cenerini, *Muliebri fraude. Le donne e l'utilizzo dei venena in età roman*a, in S. Chemotti (ed.), *La cura come relazione con il mondo. Sapienza delle donne, costruzione o costrizione?*, Padua, 2015, pp. 71-78.

Giorcelli 2018 = S. Giorcelli, *Feminismi antichi e moderni:* matronae axitiosae *a Roma*, in D. Adorni e E. Bellingni (eds.), *Prove di libertà. Donnne fuori dalla norma. Dall'antichità all'età contemporánea*, Torino, 2018, pp. 71-86.

Giraldi Cinzio 1989 = G. Giraldi Cinzio, *L'uomo di corte: discorso intorno a quello che si conviene a giovane nobile e ben creato nel servire un gran principe*, 1989 [1504-1573], Modena.

Guzmán Almagro 2023 = A. Guzmán Almagro, *¿Matronas asesinas, brujas o posesas? (un comentario a Livio 8. 18)* in *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, XXX, 2, 2023, pp. 525-539.

Höbenreich e Rinzzelli 2019 = E. Höbenreich e G. Rizzelli, *Poisoning in Ancient Rome: Images and Rules*, in Wexler, Ph (ed.). *Toxicology in Antiquity* I, Londra, 2019, pp. 289-300.

Ige 2003 = S. Ige, *Rhetoric and feminine character: Cicero´s portrayal of Sassia, Clodia and Fulvia* in *Akroterion*, XLVIII, 2003, pp. 45–57.

Pailler 1987 = J. M. Pailler, Les *matrones romaines et les empoisonements crimenels sous la République* in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, CXXXI, 1, 1987, pp. 111-128.

Rinzelli 2013 = G. Rinzelli, *Note sul* veneficium in R. Rodríguez López y M. J. Bravo Bosch (eds.), Mulier*: algunas historias e instituciones de derecho romano*, Madrid, 2013, pp. 297-316.

Rizzelli e Höbenreich 2015 = G. Rinzelli e E. Höbenreich, *Poisoning in Ancient Rome: The Legal Framework, The Nature of Poisons, and Gender Stereotypes* in Ph. Wexler (ed.), *History of Toxicology and*

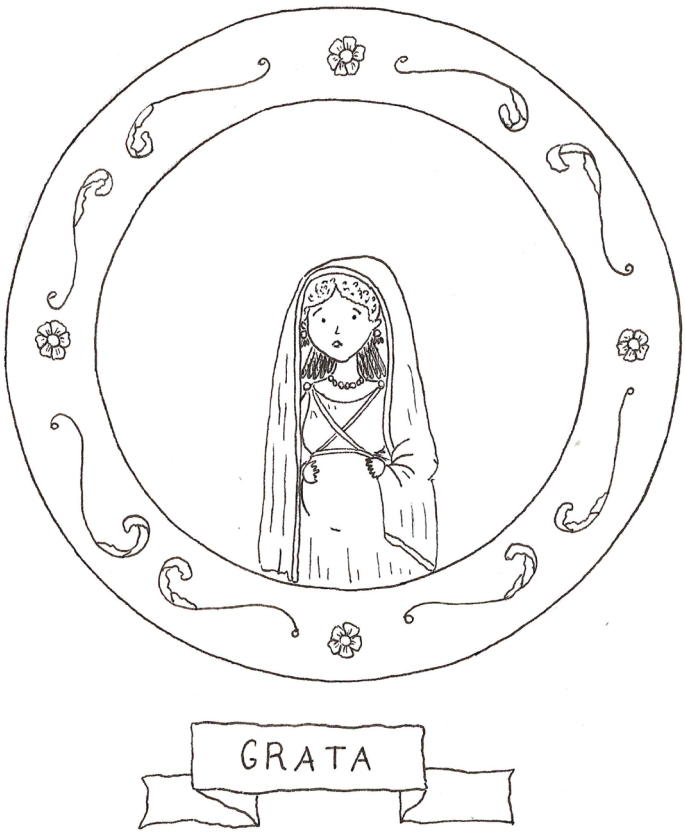
Environmental Health. Toxicology in Antiquity II, Londres, 2015, pp. 42-51.

Rohr Vio 2013 = F. Rohr Vio, *Fulvia. Una matrona tra i signori della guerra,* Napoli, 2013.

Ruiz Vivas 2022 = C. M. Ruiz Vivas, *Concordia: una virtud de paz en las monedas de mujeres del Alto imperio romano* in *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, XXIX, 2, 2022, pp. 681-696.

Ruiz Vivas 2024 = C. M. Ruiz Vivas, *Women as* concordia *seekers in Ancient Rome: gender discourses and propaganda ideology (second-first centuries BC)* in *Women History Review*, XXX, 7, 2024, pp. 1–21.

Santoro L'Hoir 1994 = F. Santoro L'Hoir, *Tacitus and Women's Usurpation of Power* in *The Classical World* LXXXVIII, 1, 1994, pp. 5-25.


GRATA

Grata
Lo stupro tra diritto romano e ideologia

Manuela Mongardi
Università di Bologna

Abstract
Partendo dal detto latino *vis grata puellae*, derivato da un verso dell'*Ars amatoria* di Ovidio, il contributo propone una riflessione sul tema del consenso femminile alle relazioni sessuali nel mondo romano. Alla luce delle fonti letterarie e giuridiche, è indagato il rapporto tra la condotta delle donne e il riconoscimento della violenza, anche in ambito domestico.

Starting from the Latin saying *vis grata puellae*, derived from a verse of Ovid's *Ars amatoria*, the contribution proposes a reflection on the theme of female consent to sexual relations in the Roman world. In the light of literary and legal sources, the relationship between women's conduct and the recognition of violence, even in the domestic sphere, is investigated.

Keywords
Consenso, *pudicitia*, *adulterium*, *stuprum per vim*, violenza coniugale

Consent, *pudicitia*, *adulterium*, *stuprum per vim*, marital violence

«Non si comprende poi quale rilievo probatorio e argomentativo abbia, nel contesto dell'apparato giustificativo della decisione impugnata, il riferimento alla *vis grata puellae*, a fronte di una problematica inerente ad un atteggiamento coercitivo o meno dell'imputato» (Cass. pen., 2 aprile 2024, n. 13222).

Con una recente sentenza, da cui è tratta la citazione, la Corte di Cassazione ha annullato una pronuncia giudiziale della Corte d'Appello di Palermo del 23 giugno del 2022 che aveva portato all'assoluzione di un giovane condannato in primo grado per violenza sessuale. In quell'occasione era stata tra l'altro invocata un'antica massima giuridica, derivata da alcuni versi dell'*Ars amatoria* di Ovidio, poeta dell'epoca augustea: «*Vim licet appelles, grata est vis ista puellis:/quod iuvat, invitae saepe dedisse volunt*» (Ov. *ars*. I, 673-674: «Chiamala pure violenza, ma questa violenza è gradita alle fanciulle: ciò che a loro piace dare, spesso vogliono darlo controvoglia»). Si tratta di un principio che nel corso del tempo è stato ripetutamente chiamato in causa dalla giurisprudenza italiana; tristemente celebre è una sentenza della Corte di Cassazione del – non troppo – lontano 1967 in cui si legge: «Non può raffigurarsi violenza in quella necessaria a vincere la naturale ritrosia femminile, destinata a crollare al primo squillo di tromba come le mura di Gerico» (Cass. pen., 20 febbraio 1967).

E proprio a una ritrosia simulata della donna, giustificata dalla volontà di preservare, almeno nelle apparenze, la propria onorabilità sociale allude anche Ovidio, che nel suo poemetto assume il ruolo di *praeceptor amoris*, impartendo insegnamenti sull'arte della seduzione (ad es. Gibson 2009). Nell'ambito della schermaglia amorosa sono stabiliti ruoli ben precisi: alla donna che voglia tutelare la sua fama di *pudicitia* spetta la parte di vittima recalcitrante, mentre al seduttore non resta che tentare di vincerne la resistenza ricorrendo alla violenza. Dietro questo atteggiamento si nascondeva la concezione, ampiamente documentata nelle fonti greche e

romane, di una debolezza femminile a livello non solo fisico ma anche psichico, che sarebbe derivata da una scarsa resistenza al richiamo delle passioni – soprattutto quella erotica – e sarebbe sfociata nella instabilità mentale e nella volubilità (Rizzelli 2011, pp. 149-158, con bibliografia). D'altronde, che la donna sia per sua natura incostante è un pensiero largamente diffuso in ogni epoca, come ci ricorda la celebre aria del *Rigoletto* di Giuseppe Verdi: «La donna è mobile, qual piuma al vento, muta d'accento e di pensiero».

Questa pretesa vulnerabilità alle passioni si rifletteva nella necessità per la donna di dimostrare di aver tentato in ogni modo di evitare il rapporto sessuale, e, dunque, di essere stata una vittima del tutto incolpevole. Emblema della strenua lotta per la riaffermazione della propria onorabilità è Lucrezia, moglie di Lucio Tarquinio Collatino, protagonista dell'episodio leggendario connesso alla caduta della monarchia a Roma, alla fine del VI secolo a.C., narrato sia da Tito Livio che da Ovidio (Liv. I, 57-58; Ov. *fast.* II, 721-852; ad es. Lentano 2021). La vicenda è nota: mentre sono occupati nell'assedio della città di Ardea, tra i giovani e annoiati aristocratici romani si accende una vivace discussione sulla virtù delle rispettive mogli. Tornati nottetempo a Roma per verificare il comportamento delle loro consorti, trovano le nuore del re impegnate in banchetti e divertimenti, mentre Lucrezia è intenta a filare la lana tra le ancelle che la vegliano al lume di candela. Davanti alla bellezza e alla provata castità della donna, Sesto Tarquinio, figlio del re Tarquinio il Superbo, è colto da una *mala libido Lucretiae per vim stuprandae* (Liv. I, 57, 10: «una malsana brama di stuprare Lucrezia con la forza»). Qualche giorno dopo, all'insaputa di tutti, si reca dunque a Collazia, dove viene ricevuto con tutti gli onori; giunta la notte, irrompe armato di gladio nella camera di Lucrezia tentando di costringerla a un rapporto sessuale. Di fronte a un deciso rifiuto, Sesto passa alle minacce: qualora non avesse ceduto, avrebbe posto accanto al suo cadavere quello di uno schiavo nudo strangolato, affinché si dicesse che era stata uccisa *in sordido adulterio* (Liv. I, 58, 4: «in un vergognoso adulterio»). Per paura del disonore piuttosto che della morte, Lucrezia si concede e il giorno successivo manda a chiamare il padre e il

marito e racconta loro la vicenda. Dopo aver chiesto vendetta per la violenza subita, per preservare il suo buon nome si suicida pugnalandosi al cuore con un coltello, dimostrando così che *corpus est tantum violatum, animus insons* (Liv. I, 58, 7: «solo il corpo è stato violato, l'animo è innocente»).

La fama di Lucrezia quale modello esemplare di *pudicitia* e di *castitas*, dopo aver resistito all'avvento della morale cristiana, venne tuttavia messa in discussione, agli inizi del V secolo d.C., da Sant'Agostino (Aug. *civ*. I, 19; ad es. Franchi 2012, part. 1088-1092 e Rizzelli 2012, pp. 303-306); l'introduzione di questa nuova visione della vicenda giustifica l'atteggiamento altalenante nei suoi confronti – ora di esaltazione, ora di condanna – che si rileva nella letteratura dei secoli successivi (ad es. Morosini 2017). Partendo dal presupposto che chi subisce violenza carnale contro la propria volontà non perde la purezza dell'anima e non compie peccato, nel valutare il caso specifico di Lucrezia il vescovo di Ippona si pone il dilemma: «*Adultera haec an casta iudicanda est?*» («Costei deve essere giudicata adultera o casta?»). Pur finendo per accettare l'opinione dei pagani sulla castità della matrona, Agostino insinua infatti che dietro la sua scelta di suicidarsi, contraria alla legge divina e ingiustificata in caso di innocenza, avrebbe potuto nascondersi il rimorso per un consenso, pur dissimulato, al rapporto sessuale: «*Quid si enim (quod ipsa tantummodo nosse poterat) quamvis iuveni violenter inruenti etiam sua libidine inlecta consensit idque in se puniens ita doluit, ut morte putaret expiandum?*» («Infatti, e se – e questo poteva saperlo soltanto lei – per quanto a un giovane che l'aveva aggredita con violenza avesse acconsentito attratta dalla sua stessa lussuria e nel punire quel suo gesto avesse avuto un tale rimorso da ritenere di dover espiarlo con la morte?»).

Proprio il consenso è il principale elemento di discrimine tra, da un lato, lo *stuprum per vim* – espressione che nel lessico giuridico romano corrisponde alla concezione moderna di "stupro", inteso come congiungimento carnale imposto con la forza o la minaccia – e, dall'altro, lo *stuprum* e l'*adulterium* (ad es. Botta 2011 e Beggiato 2023, con bibliografia). Con questi due ultimi termini viene indicata infatti la relazione illecita, rispettivamente, con una *virgo* (vergine) o una *vidua* (vedova o

divorziata) nata libera e di onesta condizione e con una *nupta* (donna sposata); in entrambi i casi si tratta di un *crimen* bilaterale, in quanto voluto e condiviso dai due amanti. Questa distinzione tra *stuprum* e *adulterium*, legata unicamente allo stato civile femminile, è chiaramente illustrata, ad esempio, in un passo dei *Digesta* riferito al giurista Modestino, attivo nella prima metà del III secolo d.C.: «*Stuprum committitur qui liberam mulierem consuetudinis causa, non matrimonii, continet, excepta vedelicet concubina. Adulterium in nupta admittitur, stuprum in vidua vel virgine vel puero committitur*» (Modest. *D*. 48, 5, 35 (34): «Commette stupro colui che tiene una donna libera per abitudine, non per matrimonio, fatta eccezione naturalmente per la concubina. L'adulterio è commesso con una donna sposata, lo stupro si commette con una donna non più sposata o una vergine o un fanciullo»).

Nonostante il dibattito tra gli esperti di diritto romano sia ancora aperto, pare ormai assodato che a partire dall'epoca severiana la violenza sessuale, che non era percepita come un reato dotato di una propria autonomia e fisionomia, fosse stata repressa a titolo di *vis*, analogamente a quanto ipotizzabile per la tarda età repubblicana. Lo *stuprum per vim* sarebbe dunque gradualmente rientrato nel raggio d'azione della *lex Iulia de vi publica* del 17 a.C. (Cossa 2008), almeno sul versante sanzionatorio, come deducibile da due frammenti di Marciano e Ulpiano confluiti nei *Digesta* (Marcian. *D*. 48, 6, 3, 4; Ulp. *D*. 48, 5, 30 (29), 9). Sino a quel momento, invece, esso sarebbe stato ricompreso nella *lex Iulia de adulteriis coercendis*, un provvedimento del 17-16 a.C. che si inseriva tra le iniziative patrocinate da Augusto in tema di diritto di famiglia nell'ambito della sua attività di riforma dei costumi (ad es. Spagnuolo Vigorita 2010).

Con questa legge l'*adulterium* e – non è chiaro se fin dalla sua emanazione o, piuttosto, a seguito di successive integrazioni – lo *stuprum* furono trasformati in un crimine pubblico, sottraendoli definitivamente alla giustizia privata in capo al *pater familias* (ad es. Rizzelli 1997). Principale oggetto di repressione era la condotta sessuale illecita della donna, che in tal modo inquinava e corrompeva la purezza del sangue familiare, di cui era considerata depositaria e custode, e veniva

meno alla sua funzione principale, ossia quella di procreare figli legittimi; l'uomo anche ammogliato poteva invece intrattenere relazioni senza incorrere in alcuna condanna purché non con donne sposate o di liberi natali e rispettabili. In particolare, il provvedimento augusteo puniva la moglie con la *relegatio in insulam* e la confisca di metà della dote e di un terzo dei suoi beni, mentre il complice era condannato a un analogo confino – ovviamente su un'isola diversa da quella della fedifraga – e alla rinuncia alla metà del suo patrimonio. Al padre della donna era concesso di uccidere immediatamente lei e l'amante, necessariamente entrambi, se colti in flagrante nella propria casa o in quella del genero tradito. Il marito aveva il diritto di eliminare unicamente l'uomo, qualora fosse di bassa estrazione sociale e fosse stato sorpreso nella casa coniugale, e aveva l'obbligo di ripudiare la consorte; in caso l'avesse invece uccisa, sarebbe incorso nelle sanzioni previste dalla *lex Cornelia de sicariis et veneficis* dell'81 a.C.

Tuttavia, successivi interventi imperiali di Antonino Pio e di Marco Aurelio e Commodo riconobbero la componente del *iustus dolor* come attenuante per chi avesse ammazzato la moglie colta in flagranza d'adulterio: «*Imperator Marcus Antoninus et Commodus filius rescripserunt: "Si maritus uxorem in adulterio deprehensam impetu tractus doloris interfecerit, non utique legis Corneliae de sicariis poenam excipiet". Nam et divus Pius in haec verba rescripsit Apollonio: "Ei, qui uxorem suam in adulterio deprehensam occidisse se non negat, ultimum supplicium remitti potest, cum sit difficillimum iustum dolorem temperare et quia plus fecerit, quam quia vindicare se non debuerit, puniendus sit. Sufficiet igitur, si humilis loci sit, in opus perpetuum eum tradi, si qui honestior, in insulam relegari"*» (Papin. *D*. 48, 5, 38, 8: «L'imperatore Marco Antonino e suo figlio Commodo affermarono in un rescritto: "Se un marito, spinto dall'impeto del suo dolore, uccide la moglie sorpresa in adulterio, non sarà passibile della pena imposta dalla legge Cornelia per gli assassini". Infatti il divo Pio fece le seguenti affermazioni in un rescritto indirizzato ad Apollonio: "Se qualcuno non nega di aver ucciso la moglie, colta in adulterio, può essere risparmiato dal subire il supplizio capitale, poiché è molto difficile tenere a freno un dolore giustificato; ma poiché ha fatto più del dovuto

per vendicarsi, deve essere punito. Pertanto, se è di rango inferiore, sarà sufficiente condannarlo ai lavori forzati a vita; se è di rango superiore, sarà relegato su un'isola"»). Questo ridimensionamento della colpa in virtù del dolore legittimo provocato dal tradimento subito non può non riportare alla memoria l'articolo 587 del Codice Penale, relativo al cosiddetto delitto d'onore e rimasto in vigore in Italia fino al 1981. Nella parte iniziale si legge infatti: «Chiunque cagiona la morte del coniuge, della figlia o della sorella, nell'atto in cui ne scopre la illegittima relazione carnale e nello stato d'ira determinato dall'offesa recata all'onor suo o della famiglia, è punito con la reclusione da tre a sette anni», a fronte dei 21 anni minimi previsti per qualunque altro omicidio volontario. D'altronde, si era dovuto aspettare il 1968-1969 (Cass. pen., 19 dicembre 1968, n. 126 e 27 novembre 1968, n. 147) per l'abrogazione del reato di adulterio; con queste due sentenze venne infatti dichiarata l'illegittimità costituzionale dell'articolo 559 del Codice Penale, che prevedeva la reclusione fino a un anno per la moglie fedifraga e per il correo querelati dal marito, estendibile sino a due anni nel caso di una relazione adulterina.

Tornando al tema del consenso femminile quale elemento di discrimine tra la violenza sessuale e un rapporto illecito configurato come *crimen* bilaterale, per fugare ogni dubbio, anche labile, sulla propria totale innocenza la donna aveva la necessità di mantenere una condotta irreprensibile quando compariva in pubblico, a livello sia di atteggiamenti che di abbigliamento (ad es. Rizzelli 2012, pp. 295-299). Secondo il racconto dello storico di epoca severiana Cassio Dione, ai senatori che nel 18 a.C., nell'ambito di un dibattito sulla repressione criminale dell'adulterio femminile, gli domandavano quali fossero i consigli da lui dati alla moglie Livia, Augusto stesso avrebbe risposto facendo alcune osservazioni proprio sul modo di vestire e sugli altri ornamenti, sulle uscite fuori casa e sul comportamento connotato dalla moderazione (Cass. Dio LIV, 16, 5: «περὶ τῆς ἐσθῆτος καὶ περὶ τοῦ λοιποῦ κόσμου τῶν τε ἐξόδων καὶ τῆς σωφροσύνης αὐτῶν»). A livello giuridico, un primo riscontro in tal senso si ha in un frammento di Ulpiano nei *Digesta* che allude ad attenuanti legate

a un abbigliamento della vittima non consono alla sua condizione sociale nella repressione degli atti di *adtemptata pudicitia*: «*Si quis virgines appellasset, si tamen ancillari veste vestitas, minus peccare videtur: multo minus, si meretricia veste feminae, non matrum familiarum vestitae fuissent*» (Ulp. *D*. 47, 10, 15, 15: «Se qualcuno adesca delle vergini, se tuttavia sono vestite con abiti da schiava, sembra essere meno colpevole, molto meno se le donne sono vestite con abiti da prostituta e non come matrone oneste»). Questo tipo di *iniuria* nei confronti di donne rispettabili (*matresfamilias)* e di giovani verosimilmente di entrambi i sessi era stato oggetto di un *edictum* pretorio probabilmente databile alla fine del III secolo a.C., ripreso dal giurista di età severiana (ad es. Mandas 2023). Nello specifico, il provvedimento perseguiva non la violenza sessuale, ma una serie di comportamenti lesivi dell'onorabilità che potevano comunque costituirne un prodromo: l'allontanamento dell'accompagnatore, l'*appellare* (il rivolgere parole lusinghiere e inappropriate) e l'*adsectari* (l'inseguimento frequente e insistente). Dal passo di Ulpiano si evince dunque chiaramente come l'insistenza maschile sarebbe stata conseguenza del mancato rispetto da parte della donna del codice culturale che regolava la condotta da tenere in pubblico: dal momento che la sua condizione sociale era segnalata anche dal modo di vestire, il ricorrere a un abbigliamento inadeguato avrebbe potuto portare legittimamente a supporne una eventuale disponibilità sessuale.

L'idea che all'origine di un'iniziativa erotica maschile potesse esserci un comportamento femminile contrario a una difesa diligente della propria *pudicitia* emerge anche da una costituzione indirizzata *ad populum* dall'imperatore Costantino, confluita nel *Codex Theodosianus* (*CTh.* 9, 24, 1) e volta a reprimere il *raptus* (ratto consumato essenzialmente ai fini di libidine) di una *virgo* qualora il rapitore non avesse stipulato in precedenza un accordo di fidanzamento con i genitori della ragazza (cfr. ad es. Evans-Grubbs 1989; Botta 2004, pp. 95-106; Mancini 2011; Rizzelli 2012, pp. 314-317 e 327-338). Con questo provvedimento legislativo per la prima volta il *raptus* si configurò come un *crimen* dotato di autonomia; analogamente a quanto avvenuto per lo *stuprum per vim*, almeno nel periodo

immediatamente precedente esso era invece stato probabilmente represso a titolo di *vis*, rientrando dunque nell'ambito della *lex Iulia de vi publica*. Come specificato all'inizio della costituzione, la fattispecie di reato del *raptus* si realizzava *invitam eam rapuerit vel volentem abduxerit*, ovvero sia nel caso in cui la fanciulla fosse stata portata via con la forza da casa contro la sua volontà sia qualora il ratto fosse avvenuto col suo consenso. Soggetto attivo del crimine non era più soltanto il rapitore, ma anche la vittima dell'azione illecita: se la *virgo* fosse stata consenziente, sarebbe andata incontro alla medesima pena – capitale – prevista per il *raptor* (*CTh.* 9, 24, 1, 2: «*Et si voluntatis adsensio detegitur in virgine, eadem qua raptor severitate plectatur*»). A essere punite, seppure in maniera decisamente più lieve, ossia con la perdita dei diritti successori familiari, erano anche le *raptae invitae*, tacciate di non aver fatto tutto quanto fosse nelle loro possibilità per evitare il ratto: «poiché avrebbero potuto rimanere in casa fino al giorno del matrimonio e, se le porte fossero state sfondate dall'audacia del rapitore, avrebbero potuto chiedere aiuto ai vicini con le loro grida e difendersi con tutti gli sforzi» (*CTh.* 9, 24, 1, 2: «*cum et domi se usque ad coniunctionis diem servare potuerint et, si fores raptoris frangerentur audacia, vicinorum opem clamoribus quaerere seque omnibus tueri conatibus*»). Ecco dunque che la condotta disinvolta, con l'abbandono delle sicure mura domestiche e la conseguente esposizione al desiderio altrui, e una manifestazione di contrarietà non adeguata rispetto a quanto previsto dal codice culturale dell'epoca gettavano sulla donna la luce del sospetto di aver in qualche modo provocato, o almeno assecondato, l'iniziativa maschile. Tale dubbio si fondava su quella debolezza psichica e quella incostanza che, come visto, erano considerate dalla cultura romana – e non solo – come connaturate al genere femminile. D'altronde, a un *vitium levitatis* (difetto della leggerezza) e a una *sexus mobilitas atque consilii* (volubilità propria del sesso e di giudizio) si allude anche nella parte iniziale della costituzione costantiniana per giustificare l'abrogazione di una prassi che sottraeva il rapitore dalla morte qualora la fanciulla, con l'accordo dei parenti, avesse successivamente acconsentito a sposarlo, ricorrendo a una sorta di "matrimonio riparatore".

Se, come visto, il consenso femminile è un aspetto in genere oggetto di dibattito e di interesse nel caso di relazioni sessuali illecite, lo stesso non può dirsi per i rapporti consumati all'interno del matrimonio, definito da Modestino come «congiunzione fra un maschio e una femmina, e comunanza dell'intera vita, una commistione di diritto divino e umano» (Modest. *D*. 23, 2, 1: «*Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*»). Dal punto di vista giuridico, alla base di un *iustum matrimonium* vi era l'*affectio maritalis*, ossia la volontà espressa da entrambi i futuri sposi di instaurare un'unione coniugale stabile e duratura finalizzata alla procreazione e alla cura dei figli; si trattava quindi di un sentimento che nulla aveva a che vedere con l'amore e l'attrazione fisica reciproca (ad es. Fayer 2005, pp. 350-463). Un passo dei *Tituli ex corpore Ulpiani* – un'opera della giurisprudenza postclassica romana, frutto di una selezione di frammenti tratti da vari testi – specifica quali fossero le condizioni per potere sposarsi: «c'è matrimonio legittimo se tra coloro che contraggono le nozze vi è capacità matrimoniale reciproca e tanto il maschio è in età pubere quanto la femmina è fisicamente idonea e se entrambi danno il loro consenso, qualora siano giuridicamente autonomi, o anche i loro padri, nel caso in cui siano soggetti alla potestà altrui» (*Tit. Ulp*. 5, 2: «*iustum matrimonium est si inter eos, qui nuptias contrahunt, conubium sit, et tam masculus pubes, quam femina potens sit, et utrique consentiant, si sui iuris sunt, aut etiam parentes eorum, si in potestate sunt*»). A partire dalla tarda epoca repubblicana, l'età legale stabilita per la pubertà era di quattordici anni per i ragazzi e di soli dodici per le fanciulle, che potevano comunque essere condotte anche prima di quel momento a casa del futuro marito, per intraprendere una convivenza – durante la quale non è da escludere che potessero consumarsi rapporti sessuali – che sarebbe poi sfociata nel matrimonio (ad es. Zamora Manzano 2021).

Da un lato la natura stessa dell'*affectio maritalis*, che era in genere frutto di considerazioni pratiche di convenienza e opportunità da parte dei capifamiglia, dall'altro l'età acerba rendevano altamente improbabile che la sposa potesse nutrire – almeno all'inizio – sentimenti amorosi nei confronti

del marito, spesso molto più anziano e che talvolta neppure conosceva. Oltretutto, almeno tra le classi sociali elevate – le uniche per cui disponiamo di informazioni – l'amore coniugale non aveva nulla a che vedere con la passione, che era anzi ritenuta pericolosa e contraria alla *dignitas* della moglie, ma si risolveva nella stima e nel rispetto reciproci e nella devozione della sposa verso il proprio marito (Fayer 2005, pp. 559-563). È dunque da supporre che piuttosto comuni fossero i casi di violenza carnale coniugale, non percepiti come tali dal momento che l'atto sessuale, necessario ai fini della procreazione, era intrinseco alla vita matrimoniale.

D'altronde, a lungo anche la legislazione italiana e quella internazionale hanno considerato il vincolo nuziale come fonte del diritto per il marito di ottenere l'adempimento dei cosiddetti doveri coniugali, non riservando alla moglie la facoltà di opporvisi. In Europa, anzitutto, si sono dovuti attendere gli anni Novanta del secolo scorso – nel nostro Paese il 1996, con la legge n. 66 del 15 febbraio – per assistere a un mutamento della concezione della violenza carnale da crimine contro la morale pubblica a delitto contro la persona. Nello specifico, lo stupro coniugale (o *marital rape*) in Italia è perseguito nell'ambito della violenza sessuale e, con la legge n. 119 del 15 ottobre 2013, è stato considerato come una circostanza aggravante: all'articolo 609-ter del Codice Penale è infatti stato aggiunto il numero 5-quater, relativo all'eventualità in cui l'abuso sia stato perpetrato «nei confronti di persona della quale il colpevole sia il coniuge, anche separato o divorziato, ovvero colui che alla stessa persona è o è stato legato da relazione affettiva, anche senza convivenza». Tuttavia, ancora forti sono le difficoltà nel riconoscere questo reato, soprattutto quando la vittima non ha reso esplicita, per varie ragioni, la mancanza di consenso, e questo giustifica le frequenti pronunce della Corte di Cassazione sul tema. Ecco dunque che nel 2022 è stato stabilito che «In tema di violenza sessuale, il mancato dissenso ai rapporti sessuali con il proprio coniuge, in costanza di convivenza, non ha valore scriminante quando sia provato che la parte offesa abbia subito tali rapporti per le violenze e le minacce ripetutamente poste in essere nei suoi confronti, con con-

seguente compressione della sua capacità di reazione per timore di conseguenze ancor più pregiudizievoli, dovendo, in tal caso, essere ritenuta sussistente la piena consapevolezza dell'autore delle violenze del rifiuto, seppur implicito, ai congiungimenti carnali» (Cass. pen., 9 maggio 2022, n. 18269).

Tornando al mondo romano, la componente dell'abuso doveva contraddistinguere, in particolare, le unioni delle *virgines*, come già suggerito dalle limitazioni nella scelta della data per la celebrazione dei riti nuziali: essi infatti non si svolgevano nei giorni festivi, durante i quali era necessario fare un sacrificio espiatorio qualora si fosse arrecata violenza a qualcuno, perché *in quibus vis fieri virgini videtur* (Macr. *sat.* I, 15, 21: «in essi pare che si faccia violenza a una vergine»). Anche il fatto che tra le divinità invocate per assistere i neosposi nel talamo nuziale vi fossero *Subigus* (preposto alla sottomissione fisica della donna al marito), *Prema* (che assicurava la disponibilità femminile a lasciarsi comprimere) e *Pertunda* (che presiedeva l'atto della deflorazione) contribuisce a restituire l'idea di una prima notte di nozze connotata dalla *vis* e dal timore (ad es. Klaiber Hersch 2020). Viste la scarsità delle fonti e la diversa percezione che ne aveva la società romana, è assai difficile ricostruire l'effettiva entità del fenomeno che la sensibilità e il diritto contemporanei definiscono come violenza coniugale, fosse essa di natura fisica, sessuale, psicologica o economica (ad es. Cowan 2024). Nell'ambito di un contenimento – iniziato con Costantino – della pratica del divorzio unilaterale, in linea con la concezione cristiana di indissolubilità del vincolo matrimoniale, si inserisce una costituzione del 449 d.C. di Teodosio II, nella quale per la prima volta vennero riconosciuti come cause legittime di *repudium* per la moglie alcuni specifici maltrattamenti fisici e psicologici, ossia la fustigazione e il fatto che il marito si fosse intrattenuto in casa davanti ai suoi occhi con donne di facili costumi (*C.* 5, 17, 8; ad es. Neri 2016). In particolare, l'inserimento tra i motivi validi di divorzio della sola *verberatio*, considerata particolarmente lesiva della dignità di una persona libera, implica indirettamente che altre forme

di violenza fisica di minore gravità fossero invece tollerate. Oltretutto, questo tipo di umiliazione sarebbe stato escluso dall'elenco delle ragioni accettate per lo scioglimento delle nozze forse già da Valentiniano III nel 452 d.C., per poi essere accolto, quasi un secolo dopo, da Giustiniano; tuttavia, quest'ultimo imperatore l'avrebbe in seguito riconosciuto soltanto come un'*iniuria* che comportava l'obbligo per il marito di restituire alla consorte un terzo della donazione matrimoniale (*Nov. Iust.* 117, 14, datata al 542 d.C.).

Tra i personaggi più noti ad aver probabilmente subito violenze domestiche si annovera addirittura una santa: Monica, madre di Sant'Agostino, proprio per questo celebrata come patrona, tra l'altro, delle vittime di abusi (ad es. Clark 1998). Come raccontato dal figlio nelle *Confessiones*, col suo comportamento esemplare e la grande pazienza la donna sarebbe riuscita ad arginare il pessimo carattere del marito Patrizio, facile all'ira e all'infedeltà (Aug. *conf*. IX, 9, 19). Benché il vescovo di Ippona ammetta soltanto che la madre *toleravit cubilis iniurias* (tollerò tradimenti coniugali), non è possibile escludere che in qualche caso avesse subito anche violenze fisiche. A portare sul corpo evidenti segni delle percosse erano invece altre donne che, nelle conversazioni tra amiche, biasimavano il comportamento dei loro mariti. La reazione di Monica a tale atteggiamento è di disapprovazione: «ella criticava invece la loro lingua, ammonendole giocosamente ma anche seriamente, poiché il momento in cui avevano udito recitare quelle che sono dette *tabulae matrimoniales* (ossia il contratto di matrimonio) avrebbero dovuto considerarlo come l'atto di acquisto con il quale erano rese schiave; pertanto, memori di questa condizione, non era opportuno insuperbirsi nei confronti del padrone» («*haec earum linguam, veluti per iocum graviter admonens, ex quo illas tabulas, quae matrimoniales vocantur, recitari audissent, tamquam instrumenta, quibus ancillae factae essent, deputare debuisse; proinde memores conditionis superbire adversus dominos non oportere*»). Una realtà, quella del marito-padrone, ancora dura a morire.

Riferimenti bibliografici

Beggiato 2023 = M. Beggiato, *Brevi annotazioni sullo* stuprum per vim *in età classica*, in *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, XIII 2023, pp. 139-159.

Botta 2004 = F. Botta, "Per vim inferre". *Studi su* stuprum *violento e* raptus *nel diritto romano e bizantino*, Cagliari 2004.

Botta 2011 = F. Botta, Stuprum per vim illatum. *Violenza e crimini sessuali nel diritto classico e dell'occidente tardoantico*, in F. Lucrezi, F. Botta, G. Rizzelli, *Violenza sessuale e società antiche. Profili storico-giuridici. Seconda edizione*, Lecce 2011, pp. 85-147.

Clark 1998 = P. Clark, *Women, Slaves, and the Hierarchies of Domestic Violence. The Family of St Augustine*, in S.R. Joshel, S. Murnaghan (eds.), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture. Differential Equations*, London-New York 1998, pp. 109-129.

Cossa 2008 = G. Cossa, *Attorno ad alcuni aspetti della 'lex Iulia de vi publica et privata'*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, LXXIV 2008, pp. 209-308.

Cowan 2024 = E. Cowan, *'Start with the Cage': Coercive Control and the Roman Husband*, in E. Cowan, T. Parkin (eds.), *Domestic Violence and Vulnerability in the Roman World* (= *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, LXVI/2 2023), Oxford 2024, pp. 16-28.

Evans-Grubbs 1989 = J. Evans-Grubbs, *Abduction Marriage in Antiquity: A Law of Constantine (CTh IX. 24. I) and Its Social Context*, in *The Journal of Roman Studies*, LXXIX 1989, pp. 59-83.

Fayer 2005 = C. Fayer, *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari. Parte seconda. Sponsalia. Matrimonio. Dote*, (Problemi e Ricerche di Storia Antica, 21), Roma 2005.

Franchi 2012 = R. Franchi, *Lucrezia, Agostino e i retori*, in *Latomus*, LXXI/4 2012, pp. 1088-1101.

Gibson 2009 = R.K. Gibson, *The* Ars Amatoria, in P.E. Knox (ed.), *A Companion to Ovid*, Oxford-Malden, MA 2009, pp. 90-103.

Klaiber Hersch 2020 = K. Klaiber Hersch, *Violence in the Roman Wedding*, in J. Beneker, G. Tsouvala (eds.), *The Discourse of Marriage in the Greco-Roman World*, Madison 2020, pp. 68-93.

Lentano 2021 = M. Lentano, *Lucrezia. Vita e morte di una matrona romana*, Roma 2021.

Mancini 2011 = G. Mancini, *Pro tam magna sui confidentia*, in A. Maffi, L. Gagliardi (a cura di), *I diritti degli altri in Grecia e a Roma*, Sankt Augustin 2011, pp. 152-190.

Mandas 2023 = A.M. Mandas, 'Minus peccare videtur'. *Sul perimetro applicativo dell'*edictum de adtemptata pudicitia, *in Teoria e Storia del Diritto Privato*, XVI 2023, pp. 1-41.

Morosini 2017 = R. Morosini, *Lucrezia: eroina e no. Considerazioni in margine a due recenti studi sulla «onestade»*, in *Intersezioni*, XXXVII/2 2017, pp. 249-265.

Neri 2016 = V. Neri, *Il marito* dominus *e la violenza coniugale nella società tardoantica (a partire da una costituzione di Teodosio II)*, in V. Neri, B. Girotti (a cura di), *La famiglia tardoantica. Società, diritto, religione*, Milano 2016, pp. 51-78.

Rizzelli 1997 = G. Rizzelli, Lex Iulia de adulteriis. *Studi sulla disciplina di* adulterium, lenocinium, stuprum, Lecce 1997.

Rizzelli 2011 = G. Rizzelli, In has servandae integritatis custodias nulla libido inrumpet *(Sen.* contr. *2.7.3). Donne, passioni, violenza*, in F. Lucrezi, F. Botta, G. Rizzelli, *Violenza sessuale e società antiche. Profili storico-giuridici. Seconda edizione*, Lecce 2011, pp. 149-199.

Rizzelli 2012 = G. Rizzelli, *La violenza sessuale su donne nell'esperienza di Roma antica. Note per una storia degli stereotipi*, in E. Höbenreich, V. Kühne, F. Lamberti (eds.), *El Cisne 2. Violencia, proceso y discurso sobre género*, Lecce 2012, pp. 295-377.

Spagnuolo Vigorita 2010 = T. Spagnuolo Vigorita, Casta domus. *Un seminario sulla legislazione matrimoniale augustea. Terza edizione*, Napoli 2010.

Zamora Manzano 2021 = J.L. Zamora Manzano, *El matrimonio precoz y forzado como forma de violencia en la mujer: De Roma a la era digital*, in *GLOSSAE. European Journal of Legal History*, XVIII 2021, pp. 430-462.

SANCTISSIMA

Sanctissima
La trappola della perfezione nella costruzione dell'ideale femminile romano

Valentina Uglietti
Università di Bologna

Abstract
Il capitolo analizza il modello della "donna ideale" nell'antica Roma, evidenziando come fosse un costrutto funzionale al controllo sociale e politico. Attraverso l'analisi di fonti letterarie, epigrafiche e storiche, si cerca di dimostrare come la *sanctitas* femminile non fosse un valore positivo, ma un dispositivo per giustificare la subordinazione delle donne, esaltandone il ruolo domestico ed escludendole dalla sfera civica. Si riflette poi sul potere normativo del linguaggio e delle categorie culturali nella perpetuazione della diseguaglianza di genere, mettendo in luce aspetti di continuità tra il patriarcato antico e quello contemporaneo.

The chapter analyses the model of the "ideal woman" in ancient Rome, highlighting how it was a functional construct for social and political control. Through the analysis of literary, epigraphic and historical sources, it seeks to demonstrate how female sanctitas was not a positive value, but a device to justify the subordination of women, exalting their domestic role and excluding them from the civic sphere. It then reflects on the normative power of language and cultural categories in the perpetuation of gender inequality, highlighting aspects of continuity between ancient and contemporary patriarchy.

Keywords
Stereotipi di genere, matrona romana, donna ideale, *sanctissima*
Gender stereotypes, roman matron, ideal woman, *sanctissima*

"Sono una donna, non sono una santa"
1971, E. Sciorilli - A. Testa

Non è *sterilis*, ma fertile; non è *senex*, ma giovane e forte; è *imbecillis*, cioè debole di natura, ma se sospende la sua *natura muliebris* e diventa *virilis* può essere quasi pari a un uomo; meglio che non sia brutta, bensì *pulchra*, ma è comunque sempre *pudica*, modesta, silenziosa; pur portata dalla sua natura incostante ed uterina ad essere *meretrix* e manipolatrice, la sua educazione ai costumi dei padri l'ha plasmata *casta* custode del focolare domestico. Questa è la donna perfetta, o lo sarebbe se nel mondo greco-romano qualcosa di connesso con il femminile potesse ambire ad essere incluso nel catalogo della perfezione. Spoiler: non può. Non può perché la donna è un errore del sistema, un tragico fardello "necessario" (Hes. *Theog*. 585-616), e, anche se l'educazione la può elevare (Sen. *dial*. 12, 17, 3-4), il suo difetto di nascita la ostacola per tutta la sua esistenza, vincolandola a un ruolo che, per quanto in continuo mutamento nel corso dei molti secoli di storia romana, non sarà mai pienamente civico, mai politico, mai paritario.

È importante sottolineare come, al contrario di quanto la nostra sensibilità contemporanea potrebbe suggerire, l'agency femminile e il valore intrinseco della donna non siano nella mentalità classica legati a doppio filo. Vale a dire che vincolare le donne a discorsi e pratiche fortemente patriarcali – cosa peraltro possibile solo in collaborazione con esse (Lerner 1986) – non implica che venga loro attribuito un valore inferiore; in società che riconoscono il valore dell'individuo nell'essere nodo di una rete di relazioni familiari, clientelari e politiche, esse collaborano infatti alla sopravvivenza della *civitas*, non solo come "portatrici sane" di cittadinanza da trasmettere ai figli, ma anche come custodi e trasmettitrici dei valori dei padri, educatrici, generatrici di *concordia*, operose amministratrici della *domus* e, in qualche caso, sostenitrici

con le loro sostanze, quando non col loro corpo, dell'ordine e dell'integrità dello Stato. Un esercizio di potere che non è agenzia, dunque scheletro vuoto dal nostro punto di vista, ma riconosciuto allora come potere effettivo, e senza che alcuno si scomponesse: d'altra parte su di un colossale stupro collettivo è fondata, a livello mitico, la genesi della comunità civica romana, quando «ormai la realtà romana era forte al punto da essere pari in guerra a qualsiasi delle popolazioni confinanti; ma per mancanza di donne la grandezza era destinata a durare l'età di una persona, visto che per loro non c'erano né speranza di prole in patria né unioni matrimoniali con i confinanti» (Liv. I, 9-13). I Romani guidati da Romolo decidono infatti di rapire e sposare le vergini del popolo sabino, concedendo loro – che fossero grate, insomma! – i diritti e gli onori di mogli legittime.

Si potrebbe obiettare che qualche donna perfetta, *sanctissima*, ci sia stata. Numerosi sono gli esempi di donne mitiche e storiche che popolavano l'immaginario romano, e ne vedremo qualche caso. Il tema però non è tanto, o non solo, quello di individuare le caratteristiche peculiari del modello femminile romano, quanto piuttosto di puntare l'attenzione sul fatto che questo non rappresentasse un ideale positivo di femminilità, ma al contrario una forma violenta di regolamentazione del comportamento femminile, costruita, più o meno scientemente, per essere inarrivabile e al contempo giustificazione del controllo sociale e politico esercitato attraverso codici di comportamento e dispositivi legislativi escludenti. La violenza, in questo caso, è simbolica, esercitata cioè attraverso l'imposizione di categorie cognitive, schemi e modelli che plasmano il mondo così come viene percepito e significato, da parte di soggetti dominanti su soggetti dominati, costretti a collaborare attivamente alla loro dominazione (Bourdieu 2021). In questo gioco a somma zero, la donna o è *sancta* o è *meretrix*. E la celebrazione delle *virtutes* delle donne non è altro che la facciata di un sistema respingente, nel quale le donne non hanno altra scelta che recitare la parte loro attribuita – non che da questo meccanismo potessero sottrarsi gli uomini, d'altra parte – e diventare parte attiva nella perpetuazione del patriarcato abbracciando il più alto e ono-

revole dei ruoli tradizionali: madri, mogli, educatrici, custodi dell'ordine sociale che, per citare Fabrizio De André, «le volle schiave già prima di Abramo». Basta sostituire le parole latine *sancta* e *meretrix* con la loro traduzione in italiano per vedere molto chiaramente come da questo sistema non siamo ancora usciti.

A proposito di parole, non è un caso che dei molti aggettivi che concorrevano a costruire il modello di donna ideale, sia stato scelto quello di *sanctissima* per intitolare questo capitolo. Intanto, similmente a quanto accade per le parole che aprono gli altri capitoli, si tratta di una parola che risuona, con le sue implicazioni semantiche, nel tempo presente, grazie al fatto che si è conservata quasi identica, al netto della semplificazione consonantica, nell'italiano. In secondo luogo, come vedremo più avanti, il termine *sanctus/a* racchiude nel suo significato originario quello che sembra essere il nucleo centrale della costruzione del modello femminile romano, ovvero l'integrità. A pensarci bene, però, a influire su questa scelta è stata anche, o forse particolarmente, la vita di una donna, il cui epitaffio sembra incarnare, nel modo più tragico, le contraddizioni insite in quell'ideale.

Si tratta di *Iulia Maiana*, vissuta a *Lugdunum* (l'odierna Lione, Francia) tra la metà del II e gli inizi del III secolo d.C. Ricordata come *femina sanctissima* nella sua ara funeraria (*CIL* XIII, 2182; González Herrero 2017), *Iulia* fu moglie e madre di due figli, e visse per ventotto anni accanto a un marito che, nonostante questo, finì per ucciderla. Il testo dell'epigrafe lascia, forse volutamente, qualche dubbio sull'interpretazione della parola che funge da contraltare alla virtù della donna, uccisa *manu mariti crudelissim(-)*: se è infatti di uso diffuso abbreviare le parole di pacifica comprensione, in questo caso dall'ultima lettera di *crudelissim-* dipende il senso dell'espressione. *Iulia* è stata uccisa crudelmente? ... dalla mano crudele del marito? oppure dal marito crudele? Noi propendiamo per quest'ultima ipotesi. Sarebbe lui, interamente, non la parte del corpo che ha commesso l'atto, né l'atto in sé, a essere *crudelissimus*. La scelta di contrapporre la *sanctitas* della defunta alla *crudelitas* del marito non solo amplifica la risonanza morale dell'epitaffio, rendendo evidente la sproporzione etica tra i due coniugi, ma funziona

anche come cassa di risonanza dell'intenzione di fare della pietra funeraria un luogo di denuncia pubblica. È significativo che tale accusa sia veicolata dagli uomini della sua famiglia, suo fratello e suo figlio, e non dalla figlia, soprattutto se si confronta questa pietra con le uniche altre due lapidi funerarie di epoca romana note finora che ricordano esplicitamente un uxoricidio. La prima, proveniente da Ostia e databile al II secolo d.C. (EDR101804), fu posta dai genitori di *Prima Florentia*, cui si aggiunse *December cognatus*, ovvero un parente di sangue, che posizionò la lapide; la seconda, rinvenuta a *Diana Veteranorum* (nel nord dell'odierna Algeria; *CIL* VIII, 4621), fu posta dai figli (indicati genericamente come *filii*) di *Rubria Maiorica*, uccisa a 60 anni. Almeno nei due casi in cui sono riportati i nomi, dunque, a farsi carico della denuncia sono parenti maschi, cosa che non stupisce dal momento che la sfera della vendetta, che nel sistema culturale romano era concepita come un obbligo morale e da attuarsi non in via privata ma attraverso la denuncia e la promozione di un processo pubblico, fosse appannaggio esclusivamente maschile (González Herrero 2017).

Non è possibile sapere se il marito di *Iulia* sia stato condannato o meno. Quel che sembra certo è che l'altare funerario non si limitava a celebrare una esistenza perfettamente incarnata nel paradigma di moglie *univira* – cioè di un solo uomo – e di madre esemplare di due figli giunti all'età adulta, ma rispondeva all'esigenza dei parenti maschi di avere ragione della reputazione di quell'uomo che, parente acquisito, aveva così ingiustificatamente strappato il tessuto familiare, con una violenza che usciva nettamente dal perimetro di ciò che era socialmente accettabile. Con il risultato di mostrare il carattere intrinsecamente contraddittorio di un modello culturale che opera come dispositivo di legittimazione sociale, subordinando le donne ai ruoli assegnati, perfino nella morte. La *sanctitas* di *Iulia* altro non è che un sigillo posto alla sua esistenza.

Ma di che sigillo si tratta? La parola condivide la propria radice con quella di *sacer*, sacro, entrambe collegate alla sfera del *religiosus* (OLD, sv. *sanctus*), ma se *sacer* a partire dal significato più antico di 'ciò che conferisce esistenza a qualcosa' giunge a identificare nettamente tutto ciò che appartiene agli dèi (Marín 2021), *sanctus* è termine che va arricchendosi di sfumature nel

tempo, giungendo a coprire campi semantici relativi al diritto, alla sfera religiosa e a quella civile. *Sanctus* è tutto ciò che ha ottenuto l'*augurium* divino (Ov. *fast*., 1, 609-12), sante sono le mura della prima Roma, costruite nel solco primigenio tracciato dal suo fondatore mitico Romolo (Cic. *nat. deor*. 3, 94), e lo sono i *valla*, le strutture difensive degli accampamenti elevate anch'esse sopra un solco ritualmente tracciato, *causa instructionis*, a motivo cioè delle strutture difensive di cui sono dotati (Hyg. *mun. castr*. 49-50). Inizialmente, quindi, *sanctus* è tutto ciò che è *inauguratus*, ovvero un *locus*, una porzione di terreno, ma anche una *res*, una cosa, come le *leges*, rispetto al o alla quale sono stati interpellati gli dèi. E la condizione di *sanctitas* è tale anche, o forse soprattutto, perché la cosa viene intesa come da non violare, ma in effetti può – potrebbe – essere violata: *sanctus* è tutto ciò che è sostenuto da una *sanctio*, una sanzione, ovvero un divieto. Questo è il motivo per cui in età imperiale insieme al significato di *inauguratus* si associa alla *sanctitas* anche quello di *munitus*, difeso (Tassi Scandone 2017), in relazione con il significato di *sancire*, ovvero proteggere qualcosa che deve essere inviolabile. Non meraviglia quindi che, utilizzato come qualificativo in relazione alle persone, diventi centrale nel repertorio tradizionale della descrizione della perfetta donna romana. Dei Romani, come individui, viene celebrata la *sanctitas morum*, l'integrità dei costumi: il *sanctus* è tale perché è morigerato e onesto nell'amministrazione. Quando il termine viene associato alla figura di un *princeps*, come nel caso del *sanctissimus imperator* Traiano (Plin. *ep.* 10, 1,1), è riferito proprio a questa integrità di costumi, che però nella sua 'memoria semantica' richiama anche l'inviolabilità della sua persona, cui sono associati la sua *auctoritas* e il suo *imperium* particolare, un potere senza confini né limiti (Mayer 2007). Quanto al tema dell'inviolabilità, va ricordato poi che, già a partire da Augusto, la specifica qualità del potere imperiale venne associata all'assunzione – rinnovata di anno in anno, e perciò utile al computo degli anni di regno di ogni imperatore – della *tribunicia potestas*. Questo potere tradizionale dei tribuni della plebe veniva all'imperatore insieme con la prerogativa della *sacrosanctitas*, in origine volta a tutelare la persona fisica del tribuno nel suo ruolo d'opposizione.

Tuttavia, quando il termine si riferisce a una donna non si tratta di una semplice traduzione da un genere all'altro. Nella figura femminile, infatti, prevalgono sfumature legate alla dimensione civile, in particolare alla struttura sociale, e religiosa. Rimanendo ancora per un poco nell'ambito della *domus* imperiale, un esempio significativo è quello di Plotina: definita infatti *sanctissima femina* (Plin. *ep*. 9.28.1), la moglie di Traiano era stata infatti garante e sostenitrice dei valori del marito, pur non avendogli dato dei figli. A Plotina fu dato comunque di essere *mater* dell'intera comunità: così nelle monete la vediamo raffigurata associata a Vesta, madre di Roma, al cui sacro fuoco sempre acceso – e guai se si fosse spento! – attendevano le vergini Vestali (Filippini 2020).

Le Vestali, d'altro canto, non erano solo simbolo, con tutta la pressione che ciò comportava, dell'identità profonda di Roma, ma rappresentavano anche un modello di integrità ideale. La loro *sanctitas* si collocava nell'intersezione tra potere, *religio* – la quale, come stato mentale individuale che teneva conto delle consuetudini sociali, delle leggi, delle nozioni di giustizia e della presunta volontà degli dèi, era in contatto con ogni aspetto della vita romana e ne modellava i comportamenti (Marín 2021) – e genere. Come noto, quello delle Vestali era l'unico collegio sacerdotale femminile nella Roma repubblicana. Sei donne, scelte prima della pubertà dal pontefice massimo, prestavano servizio per trent'anni, durante i quali la verginità veniva idealizzata quale garanzia della *pax deorum* e, quindi, della stabilità dell'intera *res publica*. La rinuncia alla *fecunditas* era centrale nella vita e nel ruolo di queste donne, che andavano incontro a una morte atroce, sepolte vive, se trovate colpevoli di aver avuto rapporti sessuali. Il significato da attribuire alla verginità imposta loro, soprattutto alla luce della particolare condizione giuridica e patrimoniale nella quale vivevano – erano infatti libere dalla tutela maschile e potevano testare, giurare in tribunale e camminare per le vie precedute da un littore pubblico, come i magistrati – è dibattuto e di difficile sintesi (Cenerini 2023). Che si trattasse di protettrici dell'integrità di una *romanitas* in continua espansione da ogni forma di contaminazione esterna, oppure di partecipi in purezza alle dinamiche divine, quello che sembra evidente è che non

si può semplicisticamente ravvisare nell'esistenza del loro collegio uno spazio di resistenza al patriarcato. La loro verginità era infatti l'altra faccia della stessa medaglia che, attraverso l'elaborazione del *mos maiorum*, l'insieme di consuetudini dei padri, attribuiva alla donna lo spazio del focolare domestico: *mundae* e *custodes* le Vestali, *fecundae* e *matres* le matrone. Non si può fare a meno di notare, inoltre, come l'associazione tra la rinuncia alla sessualità e alla maternità biologica, da un lato, e l'assunzione di prerogative giuridiche e sociali tipicamente maschili, dall'altro, trovino un parallelo nei secoli successivi al tramonto della religione classica. Lo status liminale di 'donna consacrata' consentirà, infatti, con l'avvento e la diffusione del cristianesimo, l'emergere di nuovi modi di abitare i ruoli di genere, svincolati dalla funzione riproduttiva. In tutta Europa, un piccolo esercito di donne consacrate, protette nei monasteri da loro governati, studierà, scriverà, amministrerà i beni a loro affidati ed eserciterà nuove forme di maternità spirituale. Questo avverrà in una condizione di parziale liberazione dai vincoli patriarcali, ottenuta in cambio della rinuncia a quella che allora, come ancora troppo spesso accade oggi, era considerata la loro funzione primaria (Tibbets Schulenburg 1998). A questo proposito, non nuoce ricordare che lo slittamento semantico della *sanctitas* in senso cristiano, cui sono chiamati tutti i fedeli secondo l'esortazione petrina («Di fronte al Dio santo che vi ha chiamati, anche voi siate santi in tutto quello che fate», 1Pt 1,15) ha portato a una definizione di castità maggiormente connotata nel senso della astensione dai rapporti sessuali, più che in quello dell'esercizio ordinato della sessualità. Solo con il Concilio Vaticano II, in particolare con la costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (1965), la Chiesa Cattolica ha sottolineato in modo più esplicito la pari dignità delle diverse vocazioni, religiosa e matrimoniale, riconoscendo a quest'ultima un ruolo essenziale come via di santità. Qualora se ne volesse una prova per così dire visiva, si potrebbero contare, tra le sante riconosciute, le moltissime vergini, giovani o consacrate, e le poche sposate. Nel contesto dei primi secoli di diffusione del cristianesimo, si può notare come, nel linguaggio epigrafico, si assiste a un cambiamento nell'uso del termine *sanctus/a*, che si specializza nell'associazione a prelati e difensori della fede, mentre il repertorio

delle lodi tradizionalmente tributate all'uno e all'altro genere si riequilibra: donne e bambini sembrano elevarsi – delle prime si celebra l'obbedienza, ma anche la forza; dei secondi la maturità e saggezza –, mentre gli uomini guadagnano qualità femminili, come il *pudor*, l'*innocentia* e, appunto, la *sanctitas* (Pietri 1985).

Tornando ai secoli precedenti, la *castitas* era quindi centrale nella definizione della *sanctitas* femminile nel mondo romano, quale baluardo a difesa dell'integrità del corpo femminile dal crimine dell'*adulterium*, che vi introduceva elementi estranei capaci di alterarne – adulterarne, appunto – il sangue in modo duraturo e irreversibile (Mongardi, in questo volume). Il problema, dal punto di vista dei Romani, è che la donna tende per natura a dare il peggio di sé e, *amissa pudicitia*, cioè una volta perduto il pudore, non è più in grado di fermarsi (*neque alia abnuerit*), come afferma Tacito a proposito dell'adulterio commesso da Claudia Livia Giulia, figlia di Antonia Minore e moglie di Druso Minore (Tac. *Ann*. 4, 3, 3-5), atto al quale doveva essere imputata la successiva decisione di eliminare il marito per favorire l'amante, il prefetto del pretorio Seiano (Cenerini 2024). Parole simili, relativamente alla perdita dell'onore, vengono usate da Livio nel racconto esemplare della morte di Lucrezia. La virtuosa moglie di Lucio Tarquinio Collatino aveva infatti subito uno stupro da parte di Sesto, il figlio del settimo re di Roma Tarquinio il Superbo, cadendo vittima non di un amore improvviso, quanto piuttosto della volontà predatoria di un uomo al quale non solo veniva negata la preda – la *spectata castitas* della donna era stata dimostrata – ma del quale era stato anche messo in ridicolo l'onore, per colpa della moglie che era stata vista dai compagni d'arme trascorrere la nottata tra fiumi di vino e chiacchiere da donne. Una questione di potere quindi, non di libido. E Lucrezia, a sua volta, aveva ceduto allo stupratore per poter rimanere viva, per conservare nelle sue mani quell'unica forma di potere: la possibilità di dire la sua verità e poi, davanti a padre e marito attoniti, togliersi la vita. Prima di pugnalarsi si assolve dalla colpa, per non avere voluto l'atto, ma non dalla pena, e fa, nelle parole di Livio, un esempio di sé stessa affinché nessuna matrona viva impudica (Liv. I, 57-58). Chiaramente, trattandosi di un mito, la sua vicenda non va letta senza tener conto della temperie cultu-

rale e politica nell'ambito della quale venne scritta da Livio, né senza l'accortezza di evidenziarne il valore archetipico e narrativo (Brescia-Lentano 2024). Non è peraltro l'unico episodio che vede una donna centrale in un cambiamento di paradigma sociale o politico. Nel nostro caso è però fondamentale mettere in luce il motivo per cui Lucrezia, e con lei la donna romana ideale, non poteva sottrarsi alla morte: la *pudicitia*, cioè la fedeltà coniugale, era funzionale al mantenimento dell'integrità del corpo e del sangue della donna. Una volta sporcata, la donna non aveva più modo di assolvere al suo compito fondamentale di dare al marito figli legittimi. L'idea che l'innocenza dello spirito o una forma di redenzione possa influire sulla pena è tanto lontana dalla mentalità romana quanto suona familiare a noi, in virtù della nostra abitudine al paradigma cristiano successivo, alla luce del quale quattro secoli dopo la scrittura dell'opera di Livio, S. Agostino rilesse la vicenda di Lucrezia evidenziando proprio la mancanza del consenso della donna.

Casta, pudica, inespugnabile, la donna ideale è quindi anche lucida e consapevole della qualità nella quale risiede il suo valore: la sua capacità generativa, che deve rimanere inviolata. A queste doti di base si possono poi aggiungere quelle della custodia della *domus* e dei bisogni primari che questa soddisfa: cibo, calore e ordine familiare. Alla donna *lanifica*, dedita alla produzione di filato e tessuti, ricordo di un passato che affondava le sue radici nella mitologia condivisa dai popoli italici e dai Greci – come dimenticare la fedele Penelope che tesse la sua tela infinita –, si affianca, con il passare del tempo e l'evolversi della società, il modello della donna *servatrix* o *conservatrix*, coinvolta nella gestione del patrimonio familiare. Nella società imperiale si afferma l'ideale della donna moderata e composta, nel portamento e nell'uso della parola, ma anche dotata di senso della misura nelle spese e di sommo disinteresse nella cura di sé e nel lusso, che diventa più esemplare se autolimitato piuttosto che sbandierato. La donna ideale era *moribus ornata*, non troppo truccata né troppo ingioiellata, e la sua bellezza poteva essere un valore, ma mai quanto le *virtutes*, senza le quali la bellezza diventava un demerito generando l'antimodello per eccellenza, come vedremo più avanti. *Custos domi*, angelo del focolare diremmo oggi, ma anche accorta manager delle risorse

della famiglia, implementate anche grazie ai suoi beni dotali, la donna diventa con il tempo, e maggiormente quando la legislazione le permette di agire *sui iuris*, cioè in piena facoltà con il controllo solo formale di un tutore, economicamente indipendente e partecipe nel sostentamento e nella promozione di figli e figlie anche con atti di evergesia pubblica (Vettori 2022). Ma il suo ruolo di 'soggetto patrimoniale' rimaneva inevitabilmente subordinato alle aspettative sociali legate alla sua funzione primaria di *mater* – una realtà che suona ancora abbastanza familiare vista la pressione sociale tuttora esistente sulle donne in età fertile che non hanno figli – quando non era addirittura posto sotto la condizione di assolverla: tra le iniziative legislative di Augusto volte al sostegno della natalità, infatti, vi era stata anche quella cosiddetta del *ius liberorum*, che esentava dalla tutela le donne che avessero avuto un numero di figli stabilito *ex lege*, esperienza, questa, che ci auguriamo appartenga ormai solo alla storia. A ulteriore riprova della tenacia degli stereotipi anche di fronte ai cambiamenti oggettivi – l'economia della lana e la filiera della produzione di tessuti era divenuta tale che già nel I secolo a.C. era irrealistico che una matrona provvedesse agli abiti per la famiglia – in un mondo popolato da *mulieres doctae*, coinvolte spesso nelle dinamiche delle reti politiche di padri e mariti e solidali nei loro interessi intellettuali, e da donne comuni impegnate in attività lavorative, il *topos* della donna *lanifica* resiste senza mai perdersi del tutto nelle parole incise sulle lapidi funerarie e nei corredi che accompagnavano le sepolture. Augusto stesso, primo tra pari, *pater* di una *domus* ormai divenuta pubblica, al punto che le 'sue' donne furono le prime a ricevere il diritto di essere raffigurate in pubblico e la *sacrosanctitas* a tutela dei ventri dai quali doveva scaturire un successore, raccomandava alla figlia e alle nipoti di impegnarsi nell'arte del *lanam facere* (Svet. *Aug*. 64, 4; Rohr Vio 2019).

In presenza di doti di cura eccezionali, un uomo poteva perfino passare sopra alla sterilità della moglie. Così fece, rifiutando veementemente il divorzio, il marito della donna la cui vita è narrata nella cosiddetta *Laudatio Turiae*. Si tratta di un testo epigrafico, redatto in epoca augustea, appartenente al genere delle *laudationes funebres*, ossia discorsi che cele-

bravano le virtù del defunto pronunciati in pubblico per gli uomini e in privato, presso la tomba, per le donne. Il nome della donna è perduto, insieme a quello del marito che la loda, ma il lungo testo fornisce dettagli sufficienti per inquadrare storicamente la loro vicenda (Friggeri et al. 2016, IV. 28). La sua vita si era svolta in anni difficili, nel periodo delle guerre civili che avevano visto i triumviri Marco Antonio, Ottaviano e Marco Emilio Lepido scontrarsi per il potere. Privata del marito, proscritto e latitante, la donna aveva affrontato ogni genere di difficoltà, compresa l'umiliazione di essere percossa da Lepido, mantenendosi fedele e riuscendo a conservare il patrimonio familiare. I dettagli dei fatti, sebbene interessanti, non sono rilevanti in questo contesto. È fondamentale invece considerare il testo nel quadro dell'ideologia di genere dominante per non cadere nella tentazione di leggerlo come una luminosa prova dell'esistenza di pratiche in contrasto. Intanto la vita di questa donna è narrata dal marito, e neppure il medium comunicativo è privo di conseguenze: l'epigrafia, quale 'scrittura esposta' (e quella funeraria non faceva eccezione), aveva il preciso scopo di eternare un fatto individuale, anzi di imporne la memoria, facendolo concorrere alla costruzione di una narrazione collettiva che si voleva e si immaginava eterna (Susini 1997). In altre parole, saremmo veramente ingenui se pensassimo che il marito nel lodare epigraficamente la moglie non stesse cercando anche, se non principalmente, di lodare se stesso. In secondo luogo, gli eventi eccezionali legati alle proscrizioni ebbero luogo in un periodo limitato, mentre i due vissero per oltre quarant'anni, dice il marito, in *concordia*, *sine offensa*, in una relazione pacificata che faceva eco – e strizzava l'occhio – al clima politico e sociale di ritorno alla stabilità, e insieme ai valori tradizionali, seguito alla definitiva presa di potere di Augusto. Le parole che usa il marito sono notevoli. Pescate dal repertorio tradizionale quelle che la raccontano come persona, mutuate dal lessico militare quelle relative agli anni di guerra: la donna aveva agito, mossa dalla *pietas*, con *firmitas animi* e *constantia*, ponendosi contro gli oppositori. *Munire*, *parare contra*, sono azioni che si addicono a un militare, non a una donna, e così la sua ricerca di *socii*, alleati, e l'essere per il marito *speculatrix* e

propugnatrix, spia e difenditrice. Accanto a questa narrazione, come detto, c'è la lode tradizionale: «A che serve rievocare le tue virtù domestiche, la castità, il rispetto, l'amabilità, l'arrendevolezza, l'assiduità al telaio, la religione immune da fanatismo, la modestia dei gioielli, la sobrietà nel vestire? A che parlare del tuo affetto per i tuoi, la dedizione alla famiglia, la deferenza verso mia madre, la serenità che le procurasti, come ai tuoi: queste e altre doti innumerevoli le avesti in comune con tutte le matrone che tengono al loro buon nome» (Storoni Mazzolani 1982). L'integrazione delle virtù maschili in quelle femminili mostra come le azioni straordinarie della donna fossero giustificate dall'eccezionalità delle circostanze, in un equilibrio in cui la determinazione si combina con l'umiltà e la modestia. Il marito aveva potuto accettare il temporaneo ribaltamento dei ruoli perché qualunque cosa la moglie aveva fatto in quel periodo, perfino intervenendo in questioni politiche e legali – va ricordato che *postulare pro aliis*, difendere in giudizio gli interessi altrui, era proibito alle donne (D. 3.1.1.5) –, l'aveva fatta per amor suo. Mettendo in luce come le virtù tradizionali potessero essere declinate in modi non convenzionali senza minare i fondamenti dell'ordine sociale, il testo finisce per ribadire la granitica stabilità di quel modello: la storia di questa donna straordinaria dimostra che si può validare una norma anche nel momento in cui non le si aderisce, quando le circostanze lo giustificano e l'orientamento delle azioni lo garantisce. Come in altri casi di mogli straordinarie, raccontate, e non può essere un caso, sempre attraverso le parole dei mariti, era sufficiente estendere temporaneamente la dimensione domestica di cura allo spazio pubblico (Hemelrijk 2004). Non si può fare a meno di notare come questo modello di donna, sacrificata alla famiglia, riecheggi nelle narrazioni ancora contemporanee che glorificano la dedizione femminile come virtù, a scapito della loro autonomia individuale.

La donna celebrata nella *Laudatio Turiae* aveva quindi temporaneamente fatto uso di virtù maschili, per poi rientrare nei ranghi confermando la stabilità del sistema patriarcale. Non avrebbe potuto farlo, però, se le *virtutes* fossero state connaturate al suo sesso: si tratta quindi di comportamenti acquisiti,

noi diremmo oggi socialmente appresi sulla base del genere. Tra questi colpisce più di tutte la *firmitas animi*, una fermezza e coerenza che è l'esatto opposto di ciò che il pensiero comune romano, che permea perfino il diritto, attribuiva alla donna, ovvero la sua *levitas*. In virtù di questa leggerezza, mutevolezza, inaffidabilità le donne sono sistematicamente escluse dalle strutture costituzionali, mantenute subordinate nelle relazioni giuridiche e del tutto impossibilitate all'esercizio del potere politico, attivo e passivo. Su questo punto conviene spendere qualche parola, perché sembra di poter rintracciare nell'evoluzione semantica che porta dalla *infirmitas sexus* o *imbecillitas* femminile alla definizione di *levitas* presente negli scritti di Gaio (Gaivs. *inst*. 1, 144 e 1, 190), l'emergere, forse per la prima volta, di una distinzione implicita tra sesso biologico e genere come costrutto sociale. Le donne, infatti, non vengono escluse dall'ambito politico e giuridico perché donne sul piano fisiologico, ma per una qualche caratteristica che ha a che fare con il loro *animus*, sottolineando la loro presunta volubilità e inaffidabilità come base culturale per escluderle da incarichi pubblici e civili (Mercogliano 2011). Questa distinzione è significativa, poiché sancisce una costruzione giuridica e sociale della differenza di genere, distinguendo implicitamente tra caratteristiche biologiche e qualità intellettuali presuntamente naturali, ma in realtà culturalmente attribuite. Gli uomini romani riconoscevano che la fisiologia femminile poteva produrre forza e capacità eccezionali: lo avevano dimostrato la regina Tanaquilla e Lucrezia nel mito, e Cornelia, figlia dell'Africano, madre di dodici figli, colta educatrice di quelli che sopravvissero all'infanzia e che lei chiamava 'i suoi gioielli' (Val. Max. 4,4), e Arria che, estraendo la spada dal proprio ventre per passarla al marito aveva detto «Non la mia, ma la tua ferita, quella che ti procurerai, mi fa male» (Mart. *Epigr*. 1, 13). E che dire di Porcia, che aveva convinto il marito a fidarsi di lei come confidente pronta a sostenerlo nel bene e nel male, e che ricevuta la notizia della sua sconfitta si era suicidata ingoiando carboni ardenti? (Val. Max. 4, 6, 5). Il fatto è che queste potenzialità – peraltro considerate virili, come a dire che il grado zero dell'essere umano è maschile, e poi, ma solo poi, c'è l'alterità femminile – venivano subordinate a un giudizio morale che

vincolava il loro animo a una dimensione di inattendibilità. Il pregiudizio legato alla *levitas animi* giustificava, tra le altre cose, la tutela permanente delle donne adulte e la loro marginalizzazione nella sfera giuridica. Come evidenziato da Ulpiano, le donne erano «rimosse da tutti gli uffici civili o pubblici» (*ab omnibus officiis civilibus vel publicis remotae sunt*, D. 50.17.2) e la loro subordinazione era rafforzata dalla narrazione di un'incapacità innata che abbracciava anche il carattere e l'intelletto (Mercogliano 2011). In questa cornice, le virtù attribuite alle donne, quali la *pudicitia* e la *castitas*, risultano essere il riflesso passivo e speculare delle virtù maschili, che invece appaiono attive e dinamiche, rafforzando così un modello culturale fondato su una costruzione sociale del genere. Tale costruzione non solo sanciva una differenza tra uomini e donne, ma la trasformava in una diseguaglianza strutturale, che permaneva insormontabile anche in circostanze eccezionali. Se, dal nostro punto di vista contemporaneo, possiamo individuare in queste elaborazioni quasi una primitiva distinzione tra sesso biologico e genere, nel contesto romano essa non mirava certo ad una equità di diritti, bensì al rafforzamento di un sistema patriarcale radicato, che relegava le donne a ruoli subordinati e complementari rispetto a quelli maschili.

Un esempio emblematico di questa dinamica è offerto dalla loro esclusione dalla politica e dalla parallela valorizzazione, a partire già dal II secondo sec. a.C. e sempre di più nella prima epoca imperiale, del modello della donna colta, capace di sostenere e affiancare il marito nella sua attività politica. Questa complementarità, che imponeva alle donne non solo di seguire ma perfino di identificarsi con il marito, trova una delle sue espressioni più intense in una pagina di Lucano, nella quale Pompeo, in fuga dopo la battaglia di Farsalo, ricongiuntosi con la moglie, le ricorda che né l'esercizio della legge, né quello delle armi procura lode al suo sesso, ma solo l'infelicità dello sposo – quale occasione per dimostrarsi leale sostegno – soggiungendo «amami proprio perché sono vinto (…) da questo momento tu sola segui Pompeo». Cornelia si offre, nel suo dolore, come possibile sacrificio di espiazione «getta me, tua compagna, nel mare, perché il mare ti sia più placido, e la fede dei re più salda, e più pronto il mondo a seguirti». Pompeo, dal

canto suo, la rimprovera: il pianto non si addice a una donna che non sia ancora vedova, «Pompeo vive, è la fortuna che è morta: se piangi, amavi questa soltanto» (Lucan. 8, 74-102).

Ma cosa succedeva se le virtù virili venivano disgiunte da quelle femminili? Cosa accadeva se il pensiero femminile diventava pensiero politico autonomo – molte sono le donne appartenenti alla *domus* imperiale che nel corso dei decenni avrebbero legato il loro destino a qualche linea politica o cospiratoria, finendo poi per essere eliminate dalla scena e dipinte come prostitute nella storiografia ufficiale – se nell'uso delle proprie sostanze, della propria casa e libertà, le donne agivano nell'interesse di un uomo che veniva infine consegnato alla storia tra i perdenti, oppure addirittura nell'interesse proprio? Indipendentemente dalle circostanze specifiche, l'esito era invariabilmente censorio. La creazione di un antimodello poteva in questo senso essere strumentale, come fu nel caso di Clodia, o perfino rispondere ad esigenze letterarie, come accadde a Sempronia, ma molte altre se ne potrebbero citare, tutte legate dallo stesso filo rosso ideologico: qualsiasi cosa avessero fatto, alla fine dei conti non erano che meretrici. Clodia, ad esempio, doveva essere una donna bellissima: in lei si deve con ogni probabilità identificare la donna amata da Catullo, indipendente, ricca, esperta in pubbliche relazioni. Dopo aver denunciato Marco Celio Rufo si trovò a dover fronteggiare Cicerone, avvocato per la difesa, il quale prevedibilmente scelse di adottare come strategia, documentata in una orazione ritenuta un capolavoro di stile, lo screditamento della accusatrice, attraverso i suoi vestiti, il suo modo di muoversi, le sue compagnie, lo «sguardo di fuoco e la libertà di linguaggio», arrivando ad accusarla esplicitamente di prostituzione (Cic. *Cael*. 26). Per quanto riguarda Sempronia, la sua costruzione come antimodello è addirittura paradigmatica: Sallustio la ritrae come controparte femminile del suo protagonista negativo principale, Catilina, e la dota di tutto ciò che serve per renderla un personaggio letterario destabilizzante. Sempronia ha tutto, fortuna, bellezza, ottimi natali, ma «tutto le fu sempre più caro del pudore» (Sall. *Catil.* 25), rendendola specchio della decadenza e dell'abiezione in cui, nell'ottica di Sallustio, Roma e il suo *mos maiorum* erano precipitati. Ma la radice di questo

male sta nell'incipit del ritratto: Sempronia spesso aveva compiuto azioni *virilis audaciae* (Brescia-Lentano 2024).

Una donna non deve essere virile, deve essere bella, amare il marito con tutta sé stessa, mettere al mondo dei figli, essere di poche e amabili parole, onesta, custode della casa, e deve filare la lana. Questo è il ritratto della donna perfetta che si ricava dal cosiddetto Elogio di Claudia, una lapide sulla cui autenticità si discute, ma che senza dubbio custodisce la ricetta della perfezione al femminile (*CIL* I, 1211). Se poi questo discorso trovasse riscontro nelle pratiche, come abbiamo visto, è difficile dirlo e certamente non si può prescindere da una rigorosa lettura delle fonti che tenga conto anche, o forse soprattutto, del fatto che sono state prodotte quasi sempre da uomini, in un contesto sociale, culturale, religioso fortemente patriarcale (Cenerini 2009).

Non bisogna peraltro fare l'errore di considerare uomini e donne come categorie sempre coerenti. Il modello femminile ideale non è un'entità statica, bensì un costrutto che esiste attraverso la ripetizione di atti codificati, regolati da norme sociali e disciplinati con premi e sanzioni, come evidenziato dalla teoria butleriana della performatività del genere. I corpi stessi, in quest'ottica, sono il risultato di un processo discorsivo che li materializza all'interno di un ordine di potere che definisce i confini del possibile e dell'accettabile (Butler 1996). Osservando la costruzione del modello femminile nel corso dei secoli, dalla Repubblica alla piena età imperiale, sembra difficile affermare che fosse qualcosa di meramente rappresentato; al contrario, si tratta di una costruzione attiva, plasmata da pratiche sociali, legislative e discorsive che ne rafforzavano la coerenza simbolica e lo rendevano, strategicamente, desiderabile agli occhi delle donne reali. In questa prospettiva, il modello della *sanctissima matrona* non era solo un archetipo culturale, ma anche un efficace strumento di dominio imperiale. Il rafforzamento del controllo sui generi messo in atto dal regime imperiale augusteo, attraverso dispositivi legislativi, controllo sociale e aumento della rappresentazione delle donne negli spazi pubblici, può essere messo in relazione con il modello foucaultiano di potere inteso non solo come imposizione diretta, ma come un complesso sistema di norme interiorizzate e riprodotte

attraverso pratiche disciplinari e discorsive (Alston 2023). In questo senso può ricordare alcune dinamiche del colonialismo moderno, specialmente nell'ideologizzazione di un femminile nei confronti del quale la civiltà si contrappone alla barbarie. Con la diffusione delle immagini delle donne della *domus* imperiale, Livia in testa, in tutto l'impero nell'orizzonte ideologico delle donne delle élite municipali si affaccia la possibilità di nuova postura, domestica sempre, ma estesa alla comunità. L'esito è quello di rafforzare per imitazione l'associazione tra il femminile e la concordia, la stabilità, la cura, fungendo, inconsapevolmente, da strumenti di consolidamento del potere e cementando le basi di una duratura, inestinta, diseguaglianza, nutrita di strutture di potere e privilegio che sempre sono intersezionali. Il dominio, in qualunque forma si eserciti, sia esso imperiale o patriarcale, si fonda sulla capacità di naturalizzare le proprie strutture di potere, rendendole non solo invisibili, ma desiderabili, interiorizzate dagli stessi che ne subiscono gli effetti. Il modello della *sanctissima* non è dunque solo l'esito di un'elaborazione culturale interna alla società romana, ma un dispositivo attivo di regolazione e consolidamento del privilegio, tanto più efficace quanto più capace di conformare l'ordine sociale senza bisogno di una coercizione manifesta. Come nei processi coloniali moderni, la costruzione di una femminilità regolata e normativa non ha una funzione meramente disciplinare, ma agisce come strumento di legittimazione delle gerarchie di potere, che si riproducono e si perpetuano attraverso la stabilizzazione di ruoli e differenze percepite come naturali. E se il potere funziona proprio attraverso la sua ripetizione e interiorizzazione, allora non è casuale che la diseguaglianza di genere e l'imperialismo siano strettamente connessi: entrambi sono questioni di potere, entrambi necessitano di una narrazione che li renda inevitabili.

Nel 1931, parlando alla National Society for Women's Service, Virginia Wolf disse che «è molto più difficile uccidere un fantasma che una realtà». Parlava di ciò che l'aveva perseguitata e che riteneva di aver ucciso in lei: 'l'angelo del focolare' che è ideale e trappola capace, come un buco nero, di assorbire in sé la devianza. C'è nel lessico che utilizziamo un potere ordinatore della nostra realtà, attraverso cui signi-

fichiamo ciò di cui facciamo esperienza. Può bastare individuarne le matrici, per disinnescarne le conseguenze deteriori? Probabilmente no, ma è un punto di partenza. Gli stereotipi, quali categorie operative di decodifica della realtà, possono anche essere utili, e lo sono fino al momento in cui non lo sono più. Forse è venuto il momento di lasciare affondare nella nebbia del tempo alcuni di essi, quantomeno quelli che trovano meno riscontro nella realtà oggettiva della nostra società, e permettere a nuove generazioni di bambine di confrontarsi con aspettative altre da quelle di essere irrazionali e incoerenti, ma anche ordinate e curatrici; chiacchierone e portatrici di zizzania, ma anche custodi; capaci di accettare la vecchiaia e serene con il proprio corpo, ma anche curate, eternamente giovani, magre; inaffidabili e umorali, ma anche forti e naturalmente materne. Se quello che si teme è la creazione di una società più giusta, con meno privilegio da parte di alcuni e più possibilità di accesso a una costruzione socialmente libera delle proprie identità, non c'è da aver paura, perché siamo ben lontani da questo risultato. D'altra parte, come dice la protagonista di *Barbie*, il discusso film di Greta Gerwig del 2023, ancora oggi «è letteralmente impossibile essere una donna».

Riferimenti bibliografici

Alston 2023 = R. Alston, *Gender Formation in the Formation of Empire*, in H. Cornwell - G. Woolf (a cura di), *Gendering Roman Imperialism*, Leiden-Boston 2023, pp. 97-127 (disponibile online in open access).

Bourdieu 2021 = P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Milano 2021.

Brescia-Lentano 2024 = G. Brescia – M. Lentano, *Scrivere di donne in Roma antica: la letteratura latina in ventuno figure femminili*, Roma 2024.

Butler 1996 = J. Butler, *Corpi che contano: i limiti discorsivi del sesso*, Milano 1996.

Cenerini 2009 = F. Cenerini, *La donna romana*, Bologna 2009.

Cenerini 2023 = F. Cenerini, *Il ruolo e la rappresentazione delle Vestali nella storia politica romana*, in *Percorsi interdisciplinari della ricerca storico-religiosa sul mondo antico*. Atti del convegno internazionale

(Bologna, 18-19 maggio 2021), Bologna 2023, pp. 193-204 (disponibile online in open access).
Cenerini 2024 = F. Cenerini, *Qualche esempio di retorica tacitiana sulle Augustae: politica o misoginia?*, «PAN», 13, 2024, pp. 197-208 (disponibile online in open access).
Filippini 2020 = Erica Filippini, *Considerazioni sul ruolo delle Augustae nella costruzione ideologica di epoca traianea. Il contributo della documentazione numismatica*, «Rivista Storica dell'Antichità», 50 (2020), pp. 195-215 (disponibile online in open access).
Friggeri et al. 2016 = R. Friggeri - M.G. Granino Cecere - G.L. Gregori (a cura di), *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Milano 2016.
González Herrero 2017 = M. González Herrero, *Epitafios-denuncia del homicidio de dos mujeres romanas*, «Conimbriga», 55, 2016, pp. 269-287 (disponibile online in open access).
Hemelrijk 2004 = E.A. Hemelrijk, *Masculinity and femininity in the* Laudatio Turiae, «The Classical Quarterly», 54, 1, 2004, pp. 185-197 (disponibile online in open access).
Lerner 1986 = G. Lerner, *The creation of patriarchy*, New York-Oxford 1986.
Marín 2021 = F.X. Marín i Torné, *Religió, sagrat i sant. Una dificultat per a les Ciències de les Religions*, «Horitzó: revista de ciències de la religió», 3, 2021, pp. 60-66 (disponibile online in open access).
Mayer 2007 = M. Mayer i Olivé, Sobre sanctissimus/sanctissima en el lenguaje protocolario imperial, «Studi sull'oriente cristiano» 11, 2, 2007, pp. 21-29 (disponibile online in open access).
Mercogliano 2011 = F. Mercogliano, *La condizione giuridica della donna romana: ancora una riflessione*, «Teoria e storia del Diritto Privato», 4, 2011, pp. 1-42 (disponibile online in open access).
Pietri 1981 = C. Pietri, *Épigraphie et culture: l'évolution de l'éloge funéraire dans les textes de l'Occident chrétien (III^e^-VI^e^ siècle)*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*. Atti del convegno (Catania, 27 settembre-2 ottobre 1982), Roma 1985, pp. 157-183 (disponibile online in open access).
Rohr Vio 2019 = F. Rohr Vio, *Le custodi del potere. Donne e politica alla fine della repubblica Romana*, Roma-Salerno 2019.
Storoni Mazzolani 1982 = L. Storoni Mazzolani, *Una moglie*, Palermo 1982.
Susini 1997 = G. Susini, *Epigrafia romana*, Roma 1997.

Tassi Scandone 2017 = E. Tassi Scandone, Sacer e sanctus*: quali rapporti?*, in T. Lanfranchi (a cura di), *Autour de la notion de* sacer, Roma 2017, pp. 107-137 (disponibile online in open access).
Tibbets Schulenburg 1998 = J. Tibbets Schulenburg, *Forgetful of their sex: female sanctity and society, ca. 500-1100*, London-Chicago 1998.
Vettori 2022 = G. Vettori, Bonae matronae *e* bona matronarum. *Donne e capacità patrimoniale tra Repubblica e Principato*, Bari 2022.

Biografie

Francesca Cenerini (Bologna; https://www.unibo.it/sitoweb/francesca.cenerini): nel progetto PRIN 2022 #EtiamEgo si occupa di individuare e definire i meccanismi interpretativi e narrativi della violenza di genere nei primi secoli dell'Impero Romano.

Beatrice Girotti (Bologna; https://www.unibo.it/sitoweb/beatrice.girotti3) tra i suoi interessi di ricerca rivolge particolare attenzione agli studi di genere e alla visibilità e alle forme di potere femminile nell'ambito della tarda antichità. Coordina l'unità di Bologna del progetto PRIN 2022 #EtiamEgo, nel quale si occupa di indagare il lessico della violenza di genere e le sue relazioni con il contesto sociale di riferimento.

Silvia Giorcelli (Torino; https://storia.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Alias?silvia.giorcelli#tab-profilo) studia e insegna la storia delle donne romane ed è PI del progetto PRIN 2022 #EtiamEgo.

Manuela Mongardi (Bologna; https://www.unibo.it/sitoweb/manuela.mongardi2) tra i suoi interessi di ricerca in particolare si segnala quello dedicato all'analisi del ruolo delle Augustae nell'epoca dei Soldatenkaiser.

Carmen Ruiz Vivas (Granada-Roma; https://ugr.academia.edu/CarmenRuizVivas) è attualmente borsista postdoc presso l'Istituto Italiano per la Storia Antica. Nelle sue analisi integra le prospettive di genere e di pace nell'analisi storica.

Valentina Uglietti (Bologna; https://etiamego.unito.it/valentina-uglietti/) è assegnista di ricerca ed educatrice museale. Ha conseguito il Dottorato in Storia romana con una tesi sulla conservazione e la comunicazione del patrimonio epigrafico esposto nei musei. Nel progetto PRIN 2022 #EtiamEgo si occupa, tra le altre cose, della comunicazione e disseminazione dei risultati della ricerca.

ITINERARI DI STORIA ANTICA
Collana diretta da Francesca Cenerini

1. Cairo G. - **Romolo figlio del fuoco**, pagg. 94, 2010
2. Girotti B. - **Vita alla corte imperiale romana**, pagg. 78, 2010
3. Rohr Vio F. - **Contro il principe. Congiure e dissenso nella Roma di Augusto**, pagg. 116, 2011
4. Petraccia M.F. - ***In rebus agere*. Il mestiere di spia nell'antica Roma**, pagg. 136, 2012
5. Rigato D. - **Gli dei che guariscono: Asclepio e gli altri**, pagg. 164, 2013
6. Donati A. - ***Viator*. Il viaggio dei romani**, pagg. 78, 2013
7. Cavaggioni F. - ***Vae victis*! Il problema della sconfitta militare a Roma durante lo scontro con Annibale**, pagg. 110, 2013
8. Michelazzi E. - **Roma e il misterioso popolo della seta**, pagg. 132, 2018
9. Moretti A. - **Crescere nella discordia: la vita di Pompeo**, pagg. 144, 2022
10. Valentini A. - **L'erede mancato: Agrippa Postumo e la successione di Augusto**, pagg. 112, 2022
11. Vitelli Casella M. - **Il viaggio e i mari degli Argonauti**, pagg. 140, 2023
12. Rohr Vio F., Lucchelli T.M., McClintock A. - **Tarpeia. Tradimento e *fides*: una storia esemplare di violenza**, pagg. 112, 2025
13. Girotti B., Uglietti V., - **Dure a morire. Parole di violenza contro le donne**, pagg. 144, 2025