

## **L'identità come ruolo. Lucrezia e la fondazione dell'*ordo matronarum***

1. Nella tradizione annalistica romana, i miti delle origini e dell'età monarchica presentano un macroscopico tratto comune: il prepotente ruolo protagonista che in essi giocano le figure femminili, specie nella veste di consigliere e adiuvanti dei diversi sovrani. Il primo nome che viene in mente a questo proposito è senz'altro quello dell'etrusca Tanaquilla, la nobildonna di Tarquinia che svolge una funzione decisiva dapprima nel propiziare il trasferimento a Roma del marito Lucumone, penalizzato nella sua patria dal fatto di avere sangue misto e di essere figlio di un esule di Corinto, e molti anni dopo nel garantire al bambino nato da una schiava di corte, Servio Tullio, l'accesso al trono di Roma, pur in presenza di due figli di Tarquinio e della stessa Tanaquilla. Com'è noto, tale inedito ruolo di *faiseuse de rois* svolto a più riprese da Tanaquilla, secondo la felice definizione suggerita a suo tempo da Jacques Heurgon, è stato talora interpretato come residuo di un antico matriarcato, del quale la cultura etrusca avrebbe serbato tracce ancora in età storica, o semplicemente come specchio del ruolo privilegiato che, almeno agli occhi dei Romani, le donne rivestivano in quella cultura: a torto, perché il protagonismo delle donne è in realtà un tratto che caratterizza l'intera età monarchica e investe persino alcuni dei racconti relativi alle origini più remote della città<sup>1</sup>.

\* Riprendo qui, sviluppandolo in una direzione nuova, uno spunto di ricerca che ho già provato a seguire in M. Lentano, *Il re che parlava alle ninfe. Miti e storie di Numa Pompilio*, Pisa 2019, in part. 137 ss. Sono grato a Maurizio Bettini, Graziana Brescia, Giunio Rizzelli e Anna Maria Urso per aver letto e reso migliori queste pagine, senza essere ovviamente responsabili delle mende sopravvissute alla loro revisione, ad Antonella Borgo per l'aiuto nel reperimento della bibliografia.

<sup>1</sup> A proposito di Tanaquilla, oltre al classico studio di A. Momigliano, *Tre figure mitiche: Tanaquilla, Gaia Cecilia, Acca Larenzia*, in *Miscellanea della Facoltà di Lettere e filosofia, R. Università di Torino II*, Torino 1938, 3 ss. (= Id., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, 455 ss., e ora in Id., *Roma arcaica*, Firenze 1989, 371 ss.), ho tenuto presente in particolare P.M. Martin, *Tanaquil, la 'faiseuse de rois'*, in *Latomus* 44, 1985, 5 ss.; E. Cantarella, *La doppia immagine di Tanaquilla: Grande Madre, moglie fedele*, in T. Giani Gallino (a c. di), *Le Grandi Madri*, Milano 1989, 137 ss.; J.-M. Claassen, *The familiar other: the pivotal role of women in Livy's narrative of political development in early Rome*, in *Acta Classica* 41, 1998, 71 ss., in part. 85 ss.; M. Meulder, *Trois femmes, trois fonctions. Tanaquil, Tullia, Lucrece (Tite-Live, «Histoire romaine», livre I)*, in *Revue des Études Anciennes* 107, 2005, 543 ss.; C. Santini, *«Tanaquil vel Fortuna»: una figura femminile nel percorso tra mito, testo e icona*, in *Giornale italiano di filologia* 57, 2005, 189 ss.; N. Boëls-Janssen, *Les 'faiseuses de*

È sufficiente pensare in questo senso a una figura come quella di Nicostrata/Carmenta, la ninfa che guida il figlio Evandro nel lungo viaggio dalla Grecia all'Italia e presiede allo stanziamento degli esuli che con lui hanno lasciato l'Arcadia sui colli che vedranno un giorno la fondazione di Roma, oppure a Egeria, a sua volta una ninfa, e ai suoi convegni notturni con il re Numa, nei quali la divina consigliera suggerisce al suo amante mortale le norme da adottare, i riti da istituire o ancora le strategie per fuoriuscire dalle difficoltà nelle quali Numa o l'intera città si trovano di volta in volta implicati; a Tullia Minore, sorta di lady Macbeth del mito romano, e al ruolo decisivo da lei svolto per portare sul trono il secondo marito, Lucio Tarquinio, dopo essersi liberata della sorella, del primo marito Arrunte e in ultimo dello stesso padre Servio Tullio<sup>2</sup>. Di Servio, del resto, si diceva che a sua volta intrattenesse una relazione con la dea Fortuna e si additava persino una camera da letto nella quale avevano luogo gli incontri fra il re e la sua amante, nelle adiacenze della porta Fenestella: è vero che in questo caso le fonti superstiti non alludono a un esplicito ruolo giocato dalla divinità come consigliera di Servio, diversamente da quanto accade per Egeria, ma non c'è dubbio che agli occhi dei Romani la Fortuna aveva accompagnato con il suo favore l'intera parabola biografica del re, facendo del figlio di una schiava il signore di Roma. Né va dimenticato che Servio era stato il primo a misurare la *fortuna*, e dunque la ricchezza, dei suoi sudditi, rendendo così possibile la loro inclusione nelle classi di censo che ne graduavano i diritti di partecipazione alla vita politica entro l'assemblea comiziale che lo stesso Servio aveva creato<sup>3</sup>.

*rois'.* Tanaquil, *Fortuna et les autres*, in M. Fartzoff, É. Geny, É. Smadja (eds.), *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*, Besançon 2006, 49 ss.; K.K. Hersch, *The woolworker bride*, in L. Larsson Lovén, A. Strömberg (eds.), *Ancient marriage in myth and reality*, Newcastle upon Tyne 2010, 122 ss.; J. Martínez-Pinna, *Tanaquil, ¿hipóstasis de Fortuna?*, in A.J. Dominguez Monedero, G. Mora (eds.), *Doctrina a magistro discipulis tradita. Estudios en homenaje al Prof. Dr. D. Luis García Iglesias*, Madrid 2010, 105 ss.; T. Stevenson, *Women of early Rome as 'exempla' in Livy, «Ab urbe condita», book 1*, in *Classical World* 104, 2011, 175 ss., in part. 183 s.; F. Cailleux, *Tanaquil, Tullia, Damarata: les conseillères officieuses des rois dans l'«Histoire romaine» de Tite-Live et la dégradation de la monarchie*, in *Dialogues d'Histoire Ancienne supplément* 17, 2017, 487 ss. Da vedere anche D. Briquel, *Les figures féminines dans la tradition sur les rois étrusques de Rome*, in *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 142, 1998, 397 ss. (= Id., *Les figures féminines dans la tradition sur les trois derniers rois de Rome*, in *Gerión* 16, 1998, 113 ss.); un aggiornato status quaestionis in G.E. Meyers, *Tanaquil: the conception and construction of an Etruscan matron*, in S. Bell, A.A. Carpino (eds.), *A companion to the Etruscans*, Chichester 2016, 305 ss.

<sup>2</sup> Su tutte queste figure femminili rimando, per non ripetermi, alla bibliografia che ho citato in calce a Lentano, *Il re che parlava alle ninfe* cit., dove me ne occupo con maggiore ampiezza, in particolare alle pp. 214 ss.

<sup>3</sup> Sulla Fortuna, dopo la classica monografia di J. Champeaux, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain I. Fortuna dans la religion archaïque*, Roma 1982; va visto

Persino Ersilia, la Sabina divenuta moglie di Romolo all'indomani del celebre ratto, si vede accreditare in alcune fonti un ruolo di spicco sul piano politico: è lei infatti a suggerire al marito, in alternativa alla guerra che rischia di annientare Romani e Sabini, una strategia di accoglimento nella cittadinanza e di fusione fra le due etnie che fonda nientemeno che l'idea di Roma 'città aperta', destinata a diventare una delle cifre distintive della sua storia<sup>4</sup>.

I racconti romani delle origini insomma non hanno avuto bisogno di aspettare Tanaquilla per attribuire alle figure femminili un attivismo inedito, e proprio in un campo tradizionalmente considerato appannaggio maschile come quello della direzione politica e della produzione normativa: in questo senso, isolare le donne etrusche (che si riducono poi in fondo alla sola Tanaquilla) dal *continuum* nel quale i loro comportamenti e il loro ruolo si inseriscono appare immetodico e in ultima analisi fuorviante.

2. Da questo punto di vista, è legittimo allora affermare che Lucrezia, protagonista di quello che è forse il racconto più noto dell'intera età monarchica – lo stupro subito da parte di un figlio di Tarquinio il Superbo, che accenderà la miccia della rivolta destinata a porre fine al governo dei re –, rappresenta a tutti gli effetti la prima donna della repubblica romana, una sorta di preannuncio e primizia del sistema politico a venire<sup>5</sup>. A differenza di tutte le altre figure

adesso D. Miano, *Fortuna. Deity and concept in archaic and Republican Italy*, Oxford 2018; in particolare, per il rapporto fra la dea e Servio Tullio cfr. D. Miano, 'Tychai' of Timoleon and Servius Tullius. A hypothesis on the sources, in *Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di Lettere e filosofia* 4, 2012, 365 ss., mentre rimando alla nt. 1 per gli studi che propongono di identificare Fortuna con Tanaquilla; cfr. anche V. Fromentin, *Servius Tullius sans Fortuna? ou la figure du roi Servius Tullius chez Denys d'Halicarnasse*, in M. Fartzoff, É. Smadja, É. Geny (a c. di), *Pouvoir des hommes, signes des dieux dans le monde antique. Actes des rencontres de Besançon (1999-2000)*, Besançon 2002, 53 ss.

<sup>4</sup> Una comoda raccolta di fonti sull'episodio del ratto e sul ruolo in esso giocato da Ersilia si legge in A. Carandini (a c. di), *La leggenda di Roma II. Dal ratto delle donne al regno di Romolo e Tito Tazio*, Milano 2010, 19 ss. e 103 ss.; quanto all'aspetto cui si allude nel testo, cfr. soprattutto Liv. 1.11.

<sup>5</sup> La bibliografia su Lucrezia e sull'episodio che la vede protagonista e nel quale si risolve la sua figura è naturalmente abbondante e non mette conto citarla qui estensivamente; oltre alla densa nota introduttiva di R.M. Ogilvie, *A commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford 1965, 218 ss., nel suo commento alla prima pentade liviana, rimando per un primo inquadramento del dibattito recente a P. Klindienst Joplin, *Ritual work on human flesh: Livy's Lucretia and the rape of the body politic*, in *Helios* 17, 1990, 51 ss.; S.R. Joshel, *The body female and the body politic: Livy's Lucretia and Verginia*, in A. Richlin (ed.), *Pornography and representation in Greece and Rome*, Oxford-New York 1992, 112 ss.; L. Beltrami, *Il sangue degli antenati. Stirpe, adulterio e figli senza padre nella cultura romana*, Bari 1998, 57 ss. (e 111 ss. per ulteriore bibliografia precedente); A. Feldherr, *Spectacle and society in Livy's «History»*, Berkeley-Los Angeles-London 1998,

femminili che la precedono, infatti, Lucrezia non ha specifici tratti distintivi né alcuna spiccata personalità individuale; la sua caratteristica è appunto quella di non avere caratteristiche, di essere una donna qualsiasi e proprio per questo di identificarsi in un ruolo collettivo, in una tipologia sociale, quella della *matrona*. Nella cultura romana Lucrezia non solo sancisce il valore irrinunciabile della *pudicitia* femminile, presupposto e fondamento del matrimonio legittimo, additandolo come l'unico intorno al quale si costruisca l'identità e la funzione della donna, ma è anche l'arcegeta di quello che a ragion veduta i Romani chiamavano l'*ordo matronarum*. Le matrone rappresentano infatti un 'ordine', identificato dalla posizione e dal ruolo che ricopre all'interno della società e caratterizzato appunto dall'adesione a un modello di comportamento e a un paradigma di virtù tendenzialmente identici per tutti i propri membri e rispetto ai quali gli scarti e le declinazioni individuali vengono scoraggiati, quando non senz'altro repressi<sup>6</sup>. Non a caso nelle vicende della Roma repubblicana, le stesse che Livio racconterà a partire dal secondo libro delle sue *Storie*, esse agiscono tendenzialmente in gruppo e in quanto gruppo: sarà così, ad esempio, quando si tratterà di raccogliere l'oro per adempiere al voto con cui Furio Camillo aveva promesso di donare ad Apollo la decima del bottino di Veio, ma anche quando si accenderà la protesta per reclamare l'abolizione della legge Oppia o, molto

194 ss., con qualche cautela; M.M. Matthes, *The rape of Lucretia and the founding of republics. Readings in Livy, Machiavelli, and Rousseau*, University Park (Pennsylvania) 2000, in part. 25 ss.; F. Prescendi, *Weiblichkeitsideale in der römischen Welt: Lucretia und die Anfänge der Republik*, in Th. Späth, B. Wagner-Hasel (eds.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart-Weiman 2000, 217 ss., in particolare 220; B. Kowalewski, *Frauengestalten im Geschichtswerk des T. Livius*, München-Leipzig 2002, 107 ss., che si raccomanda in particolare per il confronto tra Livio e le fonti parallele; R. Langlands, *Sexual morality in ancient Rome*, Cambridge 2006, 80 ss., importante per le puntualizzazioni sulla nozione romana di *pudicitia*; S. Freund, «*Pudicitia saltem in tuto sit*»: *Lucretia, Verginia und die Konstruktion eines Wertbegriffs bei Livius*, in *Hermes* 136, 2008, 308 ss.; A. Borgo, *Lucrezia. Riflessioni sulla storia di un personaggio letterario*, in *Bollettino di studi latini* 41, 2011, 43 ss., con ampia panoramica della ricezione post-liviana. Su posizioni diverse da quelle qui sostenute il contributo di T.J. Chiusi, *La fama nell'ordinamento romano. I casi di Afrania e di Lucrezia*, in *Storia delle donne*, 6-7, 2010-11, 100 ss., mentre un'improbabile interpretazione trifunzionale di Lucrezia, in chiave duméziliana, viene proposta da Meulder, *Trois femmes* cit. 551 ss.

<sup>6</sup> L'espressione *ordo matronarum* si legge tra l'altro in Val. Max. 5.2.1, ma il suo uso dev'essere ben più antico: essa è presupposta infatti, come opportunamente nota R. Raccanelli, *L'amicizia nelle commedie di Plauto. Un'indagine antropologica*, Bari 1998, 183, dalla scherzosa allusione plautina a un *ordo* delle *meretrices* che prende esplicitamente a modello appunto il network tra matrone (in *Cist.* 22-32). Rimando a questo proposito agli episodi schedati e discussi in N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma 1993, 275 ss. (anche se, a differenza della studiosa francese, non credo all'esistenza di vere e proprie strutture formalizzate di coordinamento dell'iniziativa matronale).

più tardi, per reagire alle gravi esazioni imposte alle donne dell'*élite* all'epoca del secondo triumvirato; e nell'episodio di Coriolano, il transfuga passato con i Volsci e spintosi sino al punto di porre l'assedio alla propria città, saranno le matrone a recarsi in massa dalla moglie e dalla madre dell'eroe, pregandole di mobilitarsi per la salvezza di Roma, ed esse agiranno appunto in rappresentanza dell'*ordo* nel suo insieme<sup>7</sup>. La cifra dell'iniziativa matronale di età repubblicana, in quei pochi casi nei quali le fonti la registrano, è appunto quella dell'azione collettiva, perché le matrone *sono* un collettivo, e come tali vengono riconosciute: non a caso il Senato rende loro grazie attraverso la concessione di riconoscimenti e privilegi che non riguardano le singole donne, ma di cui da allora in avanti beneficerà l'*ordo* nella sua interezza, dall'istituzione di nuovi culti riservati specificamente a una fruizione femminile al diritto di indossare determinati ornamenti sino all'estensione dell'uso della *laudatio funebris*<sup>8</sup>. Al di fuori di queste circostanze eccezionali, però, il compito delle matrone è quello di restare dietro le quinte della storia, di svolgere la loro preziosa funzione rimanendo invisibili, esattamente come la pudicizia di una madre si manifesta con la massima evidenza proprio quando i suoi tratti somatici scompaiono dal volto del figlio, chiamato a riprodurre fedelmente quanto esclusivamente le sole fattezze paterne<sup>9</sup>.

Tanaquilla o Tullia non potrebbero essere scambiate con nessun'altra, sono figure iper-caratterizzate, sovra-determinate, inserite in un qui-ed-ora che conferisce orizzonte e senso al loro agire ma che al tempo stesso rende il loro modello non esportabile, non riproducibile, segnato com'è dalla cifra dello stato di eccezione. Lucrezia, al contrario, potrebbe essere chiunque, il suo personaggio è atemporale, anzi vuole esserlo, proprio nella misura in cui viene costruito come modello, e dunque come un abito che può essere indossato a prescindere dall'identità di chi lo porta. Lucrezia è un articolo indeterminativo, è 'una', non

<sup>7</sup> Si tratta di episodi ben noti: per quello relativo al voto di Furio Camillo e a Coriolano rimando a L. Ferro, M. Monteleone, *Miti romani. Il racconto*, Torino 2010, 343 ss. e 292 ss., dove si potranno trovare anche i riferimenti alle fonti antiche, per la questione della legge Oppia all'ampio resoconto di Liv. 34.1-8, per le proteste all'epoca del secondo triumvirato a Val. Max. 8.3.3 (dove ricorre nuovamente l'espressione *ordo matronarum*). Cfr. anche E. Valette, *Les 'discours' de Veturia, Valeria et Hersilia. Les mises en scène de la parole matronale dans la tradition historiographique romaine*, in *Cahier Mondes anciens* 3, 2012, <http://mondesanciens.revues.org/782>.

<sup>8</sup> Sul punto rimando a Beltrami, *Il sangue degli antenati* cit. 164 ss.

<sup>9</sup> Secondo il ben noto modello attestato fra l'altro in Catull. 61.213-223: *sit suo similis patri | Manlio et facile insciis | noscitur ab omnibus, | et pudicitiam suae | matris indicet ore. | Talis illius a bona | matre laus genus approbet, | qualis unica ab optima | matre Telemacho manet | fama Penelopeo*, commentato nel senso che qui ci interessa da M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Torino 1992, 213 ss.

‘la’; le sue qualità – *lanifica, domiseda, pudica, casta* – saranno non a caso ripetute per secoli e senza significative variazioni in quel permanente e pubblico *memento* del codice culturale romano che sono le epigrafi funerarie, applicate alle donne più diverse, nei contesti più eterogenei, in un rassicurante *cliché* che si raccomanda e si afferma appunto perché anonimo: non legato ad alcuno, esso proprio per questo è adatto a tutti<sup>10</sup>.

Icona e metafora di questa immutabilità nel tempo del paradigma di Lucrezia è la sua concreta immobilità nello spazio<sup>11</sup>. Se il movimentato resoconto di Dionigi di Alicarnasso immagina una Lucrezia capace addirittura di uscire di casa, di montare su un carro e di recarsi da Collazia a Roma per riferire al padre della sua lacrimevole vicenda, Livio e più in generale le fonti latine ne fanno al contrario il centro di movimenti ripetuti e frenetici dei quali essa rappresenta il semplice punto di arrivo o di partenza, ma che non la coinvolgono mai in prima persona: all’inizio Collatino e i suoi colleghi ufficiali giunti di sorpresa a verificare l’onestà delle rispettive consorti, nella notte maledetta in cui tutto ha inizio, poi Sesto Tarquinio, solo o accompagnato da uno schiavo, e poi ancora Collatino insieme con Bruto e Spurio Lucrezio insieme con Publio Valerio, mandati a chiamare da Lucrezia stessa<sup>12</sup>. Le ripetizioni sono significative: Livio usa il medesimo participio, *sedentem*, sia per indicare la posizione di Lucrezia quando viene raggiunta a tarda notte a Collazia dai *regii iuvenes*, intenta a filare la lana in mezzo alle ancelle, sia per quella che Lucrezia tiene

<sup>10</sup> Esemplare in questo senso l’affermazione contenuta nella cosiddetta *Laudatio Murdiae* 20-29 (trad. di C. Pepe): «Dal momento che il discorso di elogio di tutte le donne oneste suole essere semplice e simile, poiché i loro valori naturali (*naturalia bona*), preservati con una cura appropriata, non richiedono varietà di parole ed è sufficiente che tutte abbiano fatto le stesse cose degne di una buona reputazione, e dal momento che è difficile per una donna acquisire lodi originali, essendo la sua vita occupata da un minor numero di vicissitudini, necessariamente si devono celebrare le qualità condivise (*communia*) .... Mia madre... per modestia, rettitudine, pudicizia, rispetto, capacità di lavorare la lana, zelo, lealtà fu pari e simile alle altre donne oneste». Cfr. il commento *ad loc.* di C. Pepe, *Morire da donna. Ritratti esemplari di ‘bonae feminae’ nella ‘laudatio funebris’ romana*, Pisa 2015, 139 ss.

<sup>11</sup> Nella cultura romana le due dimensioni – immobilità nello spazio, immutabilità nel tempo – possono in effetti facilmente scambiarsi, divenendo l’una metafora dell’altra: pochi capitoli prima Livio ha raccontato come l’indisponibilità del dio *Terminus* a vedere il suo simulacro rimosso dalla sommità del Campidoglio, quando il Superbo intese procedere a una bonifica religiosa dell’area per edificare il tempio a Giove Capitolino, viene interpretato alla stregua di un *auspicium perpetuitatis* (1.55.3-5).

<sup>12</sup> Cfr. Dion. Hal. *ant. Rom.* 4.66.1. Questo aspetto non è naturalmente esclusivo di Livio: in *Ov. fast.* 2.737-742, ad esempio, il medesimo verbo *petere* è usato all’attivo in riferimento ai *regii iuvenes* che si recano da Ardea a Roma e poi a Collazia, al passivo per Lucrezia (rispettivamente *Regalia protinus illi | tecta petunt* e *Inde cito passu petitur Lucretia*). Cfr. Joshel, *The body female and the body politic* cit. 176.

quando padre e marito tornano nuovamente da lei, all'indomani dello stupro<sup>13</sup>. Lucrezia è addirittura addormentata quando viene insidiata dal figlio di Tarquinio che la sorprende nella sua stanza da letto – ancora un movimento del quale la donna è meta immobile – ed è ormai cadavere quando per la prima volta il suo corpo abbandona la dimensione domestica entro la quale si è svolta sino a quel momento la sua esistenza per essere condotto dagli uomini della famiglia, i signori dello spazio pubblico, nel Foro di Collazia. Due volte seduta, due volte distesa, Lucrezia si mantiene rigorosamente al di qua della posizione eretta durante l'intero svolgimento della vicenda che la riguarda. La matrona è oggetto e non soggetto di movimento, ed è oggetto e non soggetto di azioni; la sua diatesi oscilla fra l'intransitivo (sedere, stare, giacere), il passivo (la violenza subita) e il riflessivo, se si pensa che l'unica azione della quale possa essere considerata artefice è anche, paradossalmente, quella che pone fine alla sua vita attraverso il suicidio, un'azione dunque che Lucrezia subisce non meno di quanto la compia.

Né si vorrà ritenere che tale suicidio contraddica al profilo che della matrona moglie di Collatino abbiamo provato a tracciare sin qui. La scelta di togliersi la vita appare infatti in un certo senso come obbligata, come la reificazione della morte sociale alla quale è andato incontro il personaggio, la conseguenza inevitabile della sopravvenuta impossibilità per Lucrezia di adempiere all'unica funzione alla quale il suo ruolo di moglie la destina, e cioè la procreazione di figli legittimi, ora che il suo sangue, quel sangue la cui integrità è stata compromessa per sempre dalla violenza subita, non è più capace di dare una discendenza a Collatino e dunque può essere versato, disperso, gettato via, anzi deve esserlo. «Non c'è nulla che vada bene per una donna che abbia perduto la pudicizia», spiega al marito la Lucrezia liviana, che già parla come un *exemplum*: il suicidio diventa allora metafora e conseguenza di una irredimibile impossibilità antropologica, quella di una *matrona* che non può essere più *mater*, contraddicendo allo stesso significato del titolo che porta<sup>14</sup>. Proprio perché Lucrezia si identifica totalmente, sin dalla sua prima apparizione nella storia, con la propria funzione, proprio perché aderisce senza residui al suo ruolo sociale, essa non può

<sup>13</sup> Cfr. rispettivamente 1.57.9 (*nocte sera deditam lanae inter lucubrantis ancillas in medio aedium sedentem inveniunt*) e 1.58.6 (*Lucretiam sedentem maestam in cubiculo inveniunt*). La ripetizione si ripropone anche nella versione ovidiana dell'episodio, cfr. *fast.* 2.771 e 813.

<sup>14</sup> Come spiega Gellio, dopo aver scartato altre ipotesi e attribuendo l'interpretazione agli idonei vocum antiquarum enarratores (18.6.8): *Enimvero illud impendio probabilis est, quod idonei vocum antiquarum enarratores tradiderunt, matronam dictam esse proprie, quae in matrimonium cum viro venisset, quoad in eo matrimonio maneret, etiamsi liberi nondum nati forent, dictamque ita esse a matris nomine, non adepti iam, sed cum spe et omine mox adipiscendi*. Per le parole di Lucrezia cfr. Liv. 1.58.7: *Adventu suorum lacrimae obortae, quaerentique viro «Satin salve?» «Minime», inquit; «quid enim salvi est mulieri amissa pudicitia?»*.

sopravvivere alla compromissione di quest'ultimo, non ha altra identità se non quella di moglie di Collatino e di madre (potenziale) dei suoi figli legittimi. Dal venir meno di questo ruolo non rimane nulla, solo un corpo irrimediabilmente inquinato e privo di qualsiasi funzione culturalmente significativa. Quello che Lucrezia pugnala a morte è già un cadavere sociale<sup>15</sup>.

3. In realtà, a ben guardare, il profilo di Lucrezia per come abbiamo provato a definirlo sin qui non è del tutto privo di precedenti tra i personaggi femminili che popolano fittamente l'età monarchica; esso sembra al contrario conoscere una puntuale anticipazione nella misteriosa figura di Gaia Cecilia<sup>16</sup>. Il dossier che riguarda questo personaggio è fatto di poche fonti, variamente discusse e interpretate; a noi interessa soprattutto la testimonianza del lessicografo Festo, secondo la quale questo, Gaia Cecilia appunto, fu il nome dato a Tanaquilla quando giunse a Roma insieme al marito Lucumone, nome che le spose novelle ripetono per buon auspicio, alla stregua di un *omen*, all'inizio del loro matrimonio, augurando così a sé stesse le medesime virtù di onestà e di capacità di lavorare la lana che a Gaia venivano attribuite<sup>17</sup>. Il momento cui Festo si riferisce è quello consacrato alla ben nota formula che la *nova nupta* pronunciava all'atto di incontrare il marito sulla soglia della casa coniugale e che conosciamo in realtà solo nella traduzione greca di Plutarco, solitamente ricondotta al latino come *Ubi* (o *Quando*) *tu Gaius, ego Gaia*<sup>18</sup>. Un'altra fonte non parla invece della formula, ma afferma che quando giungeva dinanzi alla dimora del marito,

<sup>15</sup> M. Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 1986, 73 s., valorizza giustamente le parole pronunciate in Livio da Bruto all'atto di estrarre dal corpo di Lucrezia il pugnale che ancora gronda sangue (Liv. 1.59.1: *per hunc... castissimum ante regiam iniuriam sanguinem*): «La matrona (pur avendo subito violenza contro sua voglia e pur essendosi nobilmente uccisa), ha perduto la purezza del suo 'sangue'», dal momento che a causa dell'adulterio è «proprio il 'sangue' che viene ad essere contaminato», con la conseguenza che Lucrezia «è praticamente costretta ad uccidersi», dato che «Dopo aver contaminato il sangue, per lei non ci sarebbe più posto nella casa di Collatino».

<sup>16</sup> Cfr. per un inquadramento d'insieme Hersch, *The woolworker bride* cit.

<sup>17</sup> Fest. 85.3-7 [Lindsay]: *Gaia Caecilia appellata est, ut Romam venit, quae antea Tanaquil vocitata erat, uxor Tarquini Prisci regis Romanorum, quae tantae probitatis fuit, ut id nomen ominis boni causa frequentent nubentes, quam summam asseverant lanificam fuisse*. Sull'identificazione tra Cecilia e Tanaquilla cfr. anche il passo di Plinio il Vecchio citato *infra*, nt. 21; sul valore dell'*omen* legato al nome proprio nella cultura romana e sull'importanza dell'inizio come categoria temporale dotata di una potente capacità di incidere sugli eventi a venire mi permetto di rinviare invece a M. Lentano, *'Nomen'. Il nome proprio nella cultura romana*, Bologna 2018, 29 ss.

<sup>18</sup> Cfr. Plut. *quaest. Rom.* 30; Quint. *inst.* 1.7.28. Tra gli studi moderni mi limito a rinviare a Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones* cit. 183 ss. e a Hersch, *The woolworker bride* cit. 187 ss., che danno conto delle molteplici interpretazioni della formula proposte già in antico.

al termine della processione nuziale, la sposa si sentiva chiedere il proprio nome e a questa domanda rispondeva di chiamarsi Gaia<sup>19</sup>.

Si tratta, lo abbiamo detto, di una figura insieme complessa e sfuggente, della quale ci interessa qui non ricostruire l'origine, ma valutare il ruolo e la funzione che le vengono attribuiti dalla cultura romana. In questo senso, il profilo di questo singolare *alter ego* di Tanaquilla sembra manifestare il tentativo di 'addomesticare' la matriarca etrusca, di normalizzare la sua alterità potenzialmente destabilizzante riconducendola entro il rassicurante perimetro dell'identità matronale, come se il suo trasferimento da Tarquinia a Roma dovesse inevitabilmente comportare anche l'abiura del proprio passato e l'assunzione di una personalità diversa, l'integrazione entro un orizzonte culturale altro, di cui il mutamento del nome – del resto parallelo a quello cui va incontro il marito, che da Lucumone diventa Lucio Tarquinio – costituisce solo la spia esteriore e più immediatamente visibile<sup>20</sup>. Di Gaia/Tanaquilla si diceva altresì che avesse tessuto con le proprie mani la toga usata dal suo beniamino Servio Tullio al momento di accedere al trono e conservata nel tempio della Fortuna al Foro Boario, nonché la prima *tunica recta*, indossata da allora insieme con la veste bianca dai giovani romani la notte prima di assumere la toga virile e dalle spose novelle alla vigilia del loro matrimonio<sup>21</sup>. Una funzione che contribuisce ulteriormente a fare di Gaia una sorta di Lucrezia *avant la lettre* e spiega con ogni probabilità perché alcune varianti del racconto relativo alla moglie di Collatino, in particolare la versione di Ovidio, la mostrino impegnata non in una generica attività di filatura della lana, ma nell'atto di confezionare un mantello destinato al marito impegnato in guerra<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Lib. de praen.* 7: *Ceterum Gaia usu super omnes celebrata est: ferunt enim Gaiam Caeciliam, Tarquini Prisci regis uxorem, optimam lanificam fuisse et ideo institutum, ut novae nuptiae ante ianuam mariti interrogatae quaenam vocarentur Gaias esse se dicerent.*

<sup>20</sup> Sul punto rimando a G. Farney, *The name-changes of legendary Romans and the Etruscan-Latin bilingual inscriptions: strategies for Romanization*, in *Etruscan and Italic Studies* 13, 2010, 149 ss.

<sup>21</sup> Cfr. *Plin. nat.* 8.194: *Lanam in colu et fuso Tanaquilis, quae eadem Gaia Caecilia vocata est, in templo Sancus durasse prodente se auctor est M. Varro factamque ab ea togam regiam undulatam in aede Fortunae, qua Ser. Tullius fuerat usus. Inde factum ut nubentes virgines comitaretur colus compta et fusus cum stamine. Ea prima texuit rectam tunicam, quales cum toga pura troni induuntur novaeque nuptiae.* Sul nesso fra mutamento d'abito e assunzione del nome cfr. F.R. Nocchi, *Morte e rinascita simbolica: il cambio d'abito*, in S. Botta (a c. di), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Firenze 2009, 169 ss.

<sup>22</sup> Alludo in particolare a *Ov. fast.* 2.745-746. Sulla rilettura ovidiana del mito di Lucrezia esiste naturalmente una discreta letteratura, al cui interno segnalo A.G. Lee, *Ovid's 'Lucretia'*, in *Greece and Rome* 22, 1953, 107 ss., e più di recente A. Chiu, *Ovid's women of the year. Narratives of Roman identity in the «Fasti»*, Ann Arbor 2016, 51 ss. (in particolare p. 52, dove si osserva tra

Gaia, però, è un avatar di Lucrezia non solo per il fatto di essere *proba* e *summa* o *optima lanifica*, modello per le spose romane che in suo onore recavano in processione, durante il corteo nuziale, il fuso e la conocchia, ma per una ragione più sostanziale: perché anche lei è una matrona qualsiasi, priva di elementi che le diano un'identità personale riconoscibile<sup>23</sup>. Il suo nome, Gaia, questo singolare prenome femminile, viene pronunciato da *qualunque* sposa romana nell'atto di dare inizio al proprio matrimonio; è un nome che appartiene a tutte, e dunque a nessuna, la versione al femminile del più trito fra i prenomi maschili<sup>24</sup>. Una molto discussa fonte erudita afferma che a Roma anche le donne, in realtà, avevano un prenome, ma che quest'ultimo veniva acquisito solo al momento di sposarsi<sup>25</sup>. Ancora una volta, non ci interessa sapere se questa informazione controversa abbia un qualche fondamento, né intendiamo qui riaprire lo spinoso *dossier* relativo all'esistenza stessa dei *praenomina* femminili in età storica. Ma se i Romani hanno potuto pensare che le loro donne acquisissero piena identità personale solo all'atto delle nozze, perché solo allora entrava nell'uso il loro nome individuale, è significativo che il primo nome da esse pronunciato in quel cruciale momento di passaggio non fosse però il proprio, ma quello dell'antica

l'altro che Lucrezia «behaves less as an individual than as an idealized image or type of Roman womanly virtue»); trattazione recente e bibliograficamente aggiornata in R. Degl'Innocenti Pierini, «*Luditur in castris*»: un prologo per Lucrezia. *Qualche nota su tradizione romana e cultura letteraria in Ov. «Fast.»* 2, 721-760, in *Paideia* 72, 2017, 127 ss.; altro nella bibliografia su Lucrezia citata *supra*, nt. 5. Si noti che la flaminica, anch'essa un modello per la sposa romana, il cui velo rosso ricordava appunto quello portato dalla moglie del flamine, era l'unica a poter tessere gli abiti indossati da quest'ultimo (Serv. Auct. *Aen.* 4.262 e 12.120).

<sup>23</sup> Sull'uso della conocchia e del fuso durante la cerimonia nuziale cfr. il passo di Plinio citato *supra*, nt. 21, nonché Plut. *quaest. Rom.* 31.

<sup>24</sup> È questa infatti una delle spiegazioni della formula proposte da Plut. *quaest. Rom.* 31 (trad. di N. Marinone): «Hanno in uso questi nomi anche per altri casi in quanto sono comuni». Cicerone (*Mur.* 27) si prende gioco di quei giuristi che, a partire da una interpretazione ottusamente letterale della formula in questione, avevano desunto che tutte le donne si chiamassero 'Gaia': ma quegli esegeti non avevano in fondo tutti i torti. Quanto alla diffusione del prenome *Gaius*, una interessante conferma, per l'originalità della prospettiva, viene da Farney, *The name-changes of legendary Romans and the Etruscan-Latin* cit. 155, nt. 22: nelle iscrizioni bilingui etrusco-latine, ai prenomi etruschi viene fatto corrispondere in latino, nella grande maggioranza dei casi, per l'appunto *Gaius*.

<sup>25</sup> Si tratta di Quinto Mucio Scevola, giurista di II-I secolo a.C., la cui opinione ci è nota dall'anonimo e già menzionato *Liber de praenominibus* (3): *Pueris non prius quam togam virilem sumerent, puellis non ante quam nubent praenomina imponi moris fuisse Q. Scaevola auctor est*. Per combinare questa notizia di ottima fonte con quella secondo la quale le bambine ricevevano il loro nome in occasione del *dies lustricus*, pochi giorni dopo la nascita, si ritiene di solito che in occasione del matrimonio (o, per i maschi, con l'assunzione della toga virile) tale nome fosse in qualche modo reso pubblico e/o iscritto nei registri ufficiali della città: cfr. tra gli altri C. Fayer, *La 'familia' romana. Aspetti giuridici e antiquari. Sponsalia, matrimonio, dote. Parte seconda*, Roma 2005, 531 ss.

Gaia Cecilia, e che fosse lo stesso per *tutte* le spose: una volta di più, quello che la cultura sottolinea non è tanto l'acquisizione di una personalità autonoma quanto l'accesso a un ruolo, a una funzione sociale, l'ingresso in un *ordo*, che oblitera le differenze individuali dietro l'assunzione di un'identità, persino onomastica, che con quello stesso ruolo si identifica senza residui.

4. Ideale scolara di una Tanaquilla sterilizzata in Gaia Cecilia, Lucrezia adempie così alla sua funzione di prima matrona della repubblica romana<sup>26</sup>. Un regime che sarà tenuto a battesimo dagli uomini raccolti intorno al suo cadavere, che tale, un cadavere appunto, doveva essere per ricordare alle sue sorelle dei secoli a venire, alle matrone che generazione dopo generazione metteranno al mondo la classe dirigente della città rinnovata, che il loro corpo è in primo luogo una funzione sociale, chiamato a garantire attraverso la sua inviolabilità la tenuta di un sistema – in questo non c'è una differenza sostanziale tra il corpo sacro delle Vestali, dalla cui illibatezza dipende la stessa sopravvivenza di un impero, e quello della sposa, destinato in via esclusiva a un solo uomo –, e che, ancora come quello delle Vestali, serve solo ad essere gettato via laddove sia divenuto inabile a svolgere il proprio compito.

È interessante in questo senso il fatto che nella versione dello stupro di Lucrezia raccontata da Dionigi di Alicarnasso Sesto Tarquinio faccia balenare alla mente della matrona, per piegare la sua resistenza, il rischio di rimanere insepoltita e priva degli onori funebri qualora fosse stata colta in flagrante adulterio e uccisa insieme con lo schiavo che il figlio del re intende metterle accanto<sup>27</sup>. La minaccia non sembra avere alcun fondamento giuridico – non sembra cioè che il crimine di adulterio sia mai stato sanzionato, in nessuna fase della storia di Roma, con la privazione della sepoltura – e in effetti non ritorna, salvo errore, in nessuna delle altre fonti che ricostruiscono le parole di Sesto, ma certo è significativa: il corpo deturpato dall'impudicizia non solo viene espulso dalla società degli uomini, ma non trova un proprio spazio neppure dopo la morte, escluso da quei riti e da quelle pratiche che gli assicurano la dignità di un oggetto culturale e gli assegnano un posto nella memoria familiare e collettiva.

<sup>26</sup> Bene sul punto Matthes, *The rape of Lucretia* cit. 34: «By winning the initial 'best wife contest' when she is found at her spinning, Lucretia sets the parameters for female republican *virtù* [in italiano nel testo]».

<sup>27</sup> *Ant. Rom.* 4.64.3 (trad. di E. Guzzo): «Ma, qualora proverai a resistermi, volendo salvare la tua onestà, ti ucciderò e, dopo aver ucciso anche uno dei servi, deporrò il suo corpo accanto al tuo e dichiarerò che, avendoti scoperta mentre commettevi atti impuri, ho inteso vendicare l'oltraggio commesso ai danni del mio parente, cosicché vergognosa e riprovevole sarà la tua morte, e il tuo corpo non avrà né sepoltura né altre onoranze funebri».

Eppure, da quel corpo sterile nasceranno le matrone di Roma, cui Lucrezia indicherà per sempre il modello e insieme la sanzione per chi lo infranga. Le matrone sono un'invenzione e un portato della repubblica: in *tutto* il primo libro di Livio, consacrato ai due secoli e mezzo dell'età monarchica, il termine non compare *mai*. Sotto il governo dei re a Roma ci sono donne, ma non ci sono matrone, e questo nonostante il mito attribuisse già a Romolo, e in parte anche a Numa Pompilio, la definizione dei diritti e dei doveri della sposa romana e del suo ruolo all'interno della famiglia. Nel secondo libro sì, e il regime appena nato le vede sin da subito e a più riprese agire in gruppo, come è giusto, già diluite nell'identità anonima e collettiva che le caratterizzerà da allora in avanti: sono le matrone nel loro insieme quelle che per un intero anno portano il lutto in onore di Bruto morto, piangendolo «come se fosse un padre», proprio per il ruolo che aveva giocato nel vendicare l'onore violato di Lucrezia, e qualche anno dopo sono ancora le matrone a fare lo stesso quando scompare il suo collega di consolato, Publio Valerio, che una parte delle fonti voleva a sua volta presente al suicidio della moglie di Collatino; da ultimo fanno la loro apparizione le matrone che in massa, come abbiamo già ricordato, si recano a sollecitare l'intervento di Veturia, madre di Coriolano<sup>28</sup>.

Chissà, forse se gli storici antichi avessero ritenuto di occuparsi dei funerali di Lucrezia, avrebbero evocato le donne di Roma nell'atto di piangere quest'ultima «come se fosse una madre»; e forse questa postuma rivendicazione di figliolanza avrebbe risarcito la matrona che non divenne mai madre così come aveva restituito una nuova discendenza al console costretto a giustiziare la sua, che cospirava per ripristinare un'epoca finita per sempre. Invece la moglie di Collatino scompare dall'orizzonte dei racconti non appena il suo cadavere ha messo in moto la sedizione che condurrà al crollo della monarchia, ma non

<sup>28</sup> Cfr. rispettivamente Liv. 2.7.4 per Bruto, *quod tam acer ultor violatae pudicitiae fuisset* (e sulla sua scorta Eutr. 1.10.2: *Brutum matronae Romanae, defensorem pudicitiae suae, quasi communem patrem per annum luserunt*); 2.16.7 per Valerio (la stessa notizia anche in Plut. *Publ.* 23.4 e in Eutr. 1.1.4); 2.40.1 per l'ambasceria a Veturia. Da notare che secondo Plutarco (*Coriol.* 39.10, trad. di L.M. Raffaelli), anche la morte di Coriolano venne pianti dalle matrone per «un periodo di lutto di dieci mesi, come queste usavano alla morte del padre, di un figlio o di un fratello». La notizia compare anche in Dionigi (*ant. Rom.* 8.62.2), mentre questa volta è assente in Livio; cfr. al riguardo Beltrami, *Il sangue degli antenati* cit. 172 ss. I genitori potevano in effetti essere pianti per un anno (cfr. PS. 1.21.13: *Parentes... anno lugeri possunt*), cioè per dieci mesi, secondo la scansione del calendario più arcaico di Roma: dieci mesi sono appunto il tempo massimo per ogni lutto stabilito dalle leggi di Numa (Plut. *Numa* 12.3). In generale su queste testimonianze rimando alle belle pagine di N. Loraux, *Le madri in lutto*, trad. it., Roma-Bari 1991 (ed. or. *Les mères en deuil*, Paris 1990, 31 ss. e, in una prospettiva più ampia, al lavoro di D. Šterbenc Erker, *Women's tears in ancient Roman ritual*, in T. Fögen (ed.), *Tears in the Graeco-Roman world*, Berlin-New York 2009, 135 ss.

prima di aver generato una teoria interminabile di *lanificae* e *domisedae* che dal mondo classico tracima sino all'Europa dell'età moderna e ancora oltre, se si considera l'incessante riproposizione della figura di Lucrezia nell'iconografia domestica e pubblica destinata per secoli alla fruizione delle spose ben nate<sup>29</sup>.

Lucrezia è morta, viva Lucrezia.

Mario Lentano  
Università di Siena  
mario.lentano@unisi.it

<sup>29</sup> Alcuni ragguagli, relativi specialmente alla pittura del Cinquecento, in L. Bianco, *Lucrezia e altri 'revenants'*. Nota alle illustrazioni, in Dionigi di Alicarnasso, *Le antichità romane*, Torino 2010, CLI ss.

