

Un episodio di “patriottismo” servile nella Roma arcaica

di Paolo Desideri

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

Riassumo dunque gli elementi rilevanti del racconto – un esempio da manuale di eziologia a carattere storico – quali risultano soprattutto da due passi di Plutarco – l'uno dalla *Vita di Romolo* (29.4-9) e l'altro dalla *Vita di Camillo* (33.2-6) – nonché da un passo dei *Saturnali* di Macrobio (1.11.36-40): praticamente identiche le prime due testimonianze, e sui punti essenziali assolutamente convergente con queste la terza, che fornisce peraltro qualche dettaglio in più, specialmente per quanto riguarda la conclusione della vicenda. La storia è dunque che all'indomani della cacciata dei Galli da Roma ad opera di Camillo – ricordo che, secondo la tradizione, l'evento si situa nel 390 a.C. – quando la città semidistrutta non si era ancora ripresa dal grave disastro, i Romani dovettero fronteggiare un attacco da parte dei Latini (o dei Fidenati), i quali avrebbero chiesto provocatoriamente, in cambio della rinuncia alle ostilità, la consegna di vergini e matrone (vedove), che gli aggressori si dichiaravano desiderosi di sposare: essi sostenevano che in questo modo sarebbero stati rifondati e allargati i legami di parentela che già Romolo aveva istituito col ratto delle Sabine. Di fronte alla grave incertezza delle autorità romane, che in quella situazione temevano di non essere in grado di resistere a un assedio, una schiava di nome Filotide (o Tutula) avrebbe proposto loro un espediente: di recarsi lei stessa presso il campo nemico, insieme ad altre schiave di bell'aspetto, vestite come le donne libere, in modo che gli aggressori, erroneamente convinti che i Romani si fossero piegati, si intrattenessero piacevolmente con loro; al momento opportuno, nel corso della notte, quando i Latini ormai esausti per le prestazioni amorose e inebetiti dal vino fossero stati immersi nel sonno, sempre lei avrebbe dato un segnale sollevando una fiaccola di su un caprifico (o fico selvatico), in modo che i Romani potessero irrompere nell'accampamento dei nemici, e farne strage. Avuto l'assenso dei magistrati, e il loro appoggio organizzativo, le cose andarono come previsto, assicurando ai Romani la liberazione dall'assedio e la vittoria; e in segno di riconoscenza le autorità avrebbero istituito una festa, da tenersi nel giorno anniversario dell'evento, appunto le *nonae caprotinae* – Macrobio aggiunge che le schiave furono ricompensate dal senato con la manomissione, la concessione di una dote, il diritto di indossare per sempre le

vesti che avevano usato in quella circostanza, nonché la celebrazione di un sacrificio annuale che serbasse memoria dell'evento. Plutarco dichiara però nel *Camillo* (33.2) che questo racconto è *muq̄dej*, ovvero “mitico, favoloso”, e per questo motivo ritiene che la storia di questa guerra sia più affidabilmente recuperabile attraverso un'altra narrazione, priva di elementi favolistici, che di seguito riporta: una narrazione nella quale gioca la parte del protagonista Camillo, in quell'occasione nominato dittatore per la terza volta; ma Plutarco non si pone il problema di come possano allora spiegarsi il rito e la festa delle *nonae caprotinae*, dei quali aveva già escluso nel *Romolo* (29.11) l'eziologia alternativa, quella che, come vedremo, la connetteva con la storia della scomparsa del fondatore e primo re di Roma.

Sarebbe naturalmente molto utile per noi poter accertare – una volta che si sia rinunciato, sulla scorta del *muq̄dej* di Plutarco e del silenzio di Livio, a considerare storico l'episodio – quando sia nato questo racconto, ma allo stato attuale della nostra documentazione è del tutto improbabile che si possa venire a capo della questione. Quello che si può dire è che, anche se Plutarco è l'autore più antico che ce lo conserva, esso non può che essergli arrivato dalla tradizione annalistica, o direttamente dalla lettura di qualche annalista, o attraverso la mediazione della *Storia di Roma arcaica* di Dionigi di Alicarnasso, che è la sua fonte principale per tutte le *Vite* romane dell'età più remota – se raffronti diretti con Dionigi non sono possibili è, verosimilmente, solo perché per questa parte la *Storia* dionigiana non è conservata integra. In ogni caso, come accennavamo, del racconto non c'è traccia in Livio, presumibilmente perché i dubbi dello storico patavino sulla plausibilità di questa storia erano talmente forti da non consentirgli di conservarla neppure con beneficio d'inventario, come fa invece lo storico-biografo greco. Plutarco dichiara in effetti che c'era discussione fra gli storici (*suggrafej*) sul contesto nel quale collocare il presunto evento, e questo assicura almeno che più d'uno degli annalisti lo riportava; anche se non è detto che ne facessero menzione gli *Annali* di Lucio Calpurnio Pisone detto Frugi, dal quale deriva l'unico frammento annalistico che si sia conservato relativo alle operazioni militari dell'immediato dopoguerra gallico. Ma Plutarco precisa in particolare, come si è detto, che la prima, e forse fondamentale, ragione di dissenso fra gli annalisti era appunto la collocazione cronologica dell'evento che avrebbe dato origine alla festa: secondo alcuni infatti esso era da attribuirsi – naturalmente con caratteri del tutto diversi da quello sopra narrato – non al periodo immediatamente successivo alla cacciata dei Galli, ma addirittura al momento di confusione che aveva fatto seguito alla scomparsa in circostanze misteriose del re fondatore, Romolo; si sarebbe trattato in pratica di una versione al femminile del *poplifugium*. Plutarco rifiutava questa tesi, sulla base di considerazioni relative al carattere della festa, e si limitava a concludere, con l'aria di chi fa un'ipotesi paradossale, “a meno che non si sia dato il caso che i due fatti siano successi nel medesimo giorno, in epoche diverse” (*Rom.*, *ibid.*). Dal canto suo Macrobio ignorava del tutto l'esistenza di un'interpretazione dell'origine della festa alternativa a quella che la collegava all'età di Camillo; e a differenza di Plutarco non sollevava dubbi circa l'effettiva storicità della vicenda, che proverebbe come anche le schiave femmine, come e più degli schiavi maschi, fossero state capaci di gesti di “patriottismo” nei confronti della *respublica* romana. E purtroppo non è possibile sapere che cosa pensasse in proposito il poeta Ovidio, che nei *Fasti* ci ha trasmesso una grande parte del patrimonio mitico romano, in quanto direttamente o indirettamente collegato con l'assetto del calendario: la parte conservata dell'opera – probabilmente la sola veramente scritta – si ferma infatti al mese di giugno; è certo però che Ovidio conosceva il racconto delle origini della festa, dal momento che vi allude in un passo dell'*Ars amatoria* (2.257 sg.).

Si tratta comunque di un racconto del quale, una volta che ne sia riconosciuto il carattere favolistico (o, come diceva Plutarco, mitico), si può tentare di identificare le componenti ideologiche, ovvero comprendere la funzione nell'ambito del modo di pensare dei Romani. Questa operazione è stata ultimamente compiuta con grande acume da Roberta Stewart, autrice di un bel libro su *Plauto e la schiavitù romana*, uscito nel 2012, nel quale ha cercato di ricostruire un opportuno contesto ideologico per la figura dello schiavo plautino attraverso la valutazione delle testimonianze relative alla posizione dello schiavo reale nella società romana del tempo: si tratta di una serie di fatti di costume, o propriamente politici e giuridici, che appartengono molto largamente all'epoca di Plauto, cioè sono collocabili fra la fine del IV e la fine del II secolo a.C. Tra queste testimonianze è per noi particolarmente significativa, in quanto attiene alla storia del modo di considerare lo schiavo nella media repubblica, quella proveniente dal passo del *De lingua Latina* (6.18) in cui Varrone commenta l'espressione *Nonae Caprotinae*: l'antiquario romano – in questo caso nella sua veste di storico della lingua latina – informa infatti che “una *togata praetexta* messa in scena in occasione dei *ludi Apollinares* spiegò al popolo il motivo per cui le donne sacrificano a *Iuno caprotina* sotto un fico selvatico, e ne staccano un ramo” – che è appunto il momento culminante della festa. Ricordo che la *praetexta* era una rappresentazione teatrale, una *fabula*, che metteva sulla scena, a fini di autoglorificazione collettiva, episodi, storici o mitici, considerati fondativi dell'identità del popolo romano. Lasciando stare le complicate questioni filologiche relative alla tradizione di questo passo varroniano, e stando a quella che sembra esserne oggi la lettura più ampiamente condivisa, conveniamo con la studiosa americana che per la datazione di questa *fabula* non si possa scendere oltre la seconda metà del II secolo – opterei anzi, per motivi che vedremo, per la prima metà del secolo; e anche se non abbiamo alcuna informazione, oltre che sull'autore, su quale possa esserne stato il contenuto, sarebbe azzardato pensare che fosse diverso dal racconto che conosciamo da Plutarco e Macrobio. L'ideazione di una *fabula* del genere mostrerebbe dunque che la dirigenza romana ritenne a un certo punto che quel racconto, certamente preesistente almeno nei suoi tratti essenziali, meritasse di essere rappresentato scenicamente come esempio edificante di fronte alla popolazione nei *ludi Apollinares*, che a partire dalla fine del III secolo si celebravano in contemporanea con le *feriae ancillarum*, nella seconda settimana di luglio. Secondo la Stewart tale esempio sanzionava il principio della violabilità del corpo della schiava al momento stesso in cui ribadiva per contrasto l'idea dell'inviolabilità di quello della donna libera, *virgo* o *matrona* che fosse – un'idea, quest'ultima, che stava peraltro già da tempo, in forma per così dire politicamente costituente, alla base dell'ideologia storica repubblicana, con i miti di Lucrezia e di Virginia. Ed è questa appunto la morale che la studiosa trae dall'analisi del racconto, quando scrive: “Il mito eziologico non si limita a configurare una storia di schiave leali la cui lealtà rende possibile la vittoria militare romana, ma presuppone anche la convinzione che non fosse affatto sconveniente che i corpi delle schiave fossero disponibili senza problemi per lo stupro, mentre lo sarebbe stato con i casti corpi delle libere padrone di schiave. Il mito – e la sua messa in scena nel rito – dà legittimità all'idea che le schiave potevano essere liberamente violentate in quanto schiave”.

Pur condividendo questa conclusione, ritengo tuttavia che essa sia parziale, ovvero che sottovaluti o addirittura misconosca alcuni aspetti del racconto, che possono specificare e qualificare meglio la sua valenza ideologica. Prima di tutto appare importante il fatto che tutta l'operazione sia presentata come frutto dell'iniziativa non delle autorità di governo, o delle padrone di schiave – che avrebbero avuto *ex hypothesi* la possibilità di farlo – ma proprio di una schiava, che si offre per la delicata missione e per di più si assume anche il compito di scegliere le compagne che

dovranno accompagnarla presso il campo nemico (Plut., *Cam.* 33.5). In secondo luogo va sottolineato il fatto che Philotis e le altre schiave intendano adoperarsi non a favore di questo o quel padrone – gli esempi di fedeltà in questo senso, maschili e femminili, sono assai più comuni, come risulta dall’eseplificazione offerta da Macrobio – ma collettivamente a difesa dello Stato romano; questa circostanza, che rappresenta forse un *unicum* in tutta la storia della schiavitù romana (se non antica in generale), suona come una sorta di riconoscimento del ruolo che può avere la donna in quanto tale, indipendentemente dal suo *status*, nell’assicurare il benessere e la sopravvivenza stessa dello Stato: è come se queste schiave, in uno spirito per così dire di solidarietà femminile, condividessero il senso del valore della castità delle donne libere ai fini della preservazione dell’identità del loro popolo, e accettassero di sacrificarsi per tutelarlo – su questo punto mi rifaccio alle considerazioni sviluppate qualche anno fa da Lucia Beltrami. Forse si può spiegare in questo modo non solo il dettaglio del racconto, quale risulta come si è visto da Macrobio, che le schiave che hanno partecipato a questa operazione per così dire para-militare sono ricompensate del loro impegno con una vera e propria parificazione allo *status* delle donne libere; ma anche, sul piano della festa, quello che le schiave vi partecipavano vestite da libere, e che alla fine tanto le donne libere quanto le schiave sedevano insieme ad un banchetto comune. In considerazione di ciò, da una parte non è possibile considerare la festa come un puro e semplice “rito d’inversione” (quale è invece il caso, per gli schiavi maschi, della festa dei Saturnali), e dall’altra si può pensare che abbia un valore particolare proprio la dimensione collettiva dell’azione delle schiave, che ricorda da vicino episodi di azione femminile altrettanto collettiva: come, in forma per così dire passiva, il ratto stesso delle Sabine (al quale, come si è visto, fanno riferimento i Latini nella loro provocatoria richiesta), e in forma attiva ad esempio il complesso degli interventi delle matrone nella vicenda di Coriolano, che stanno “miticamente” alla base della dedica, il 6 di luglio, del tempio della *Fortuna Muliebris* (D.H. 8.53.3 sgg.), o in un contesto più propriamente storico la protesta collettiva delle matrone in vista del dibattito in senato per l’abrogazione della legge Oppia (Liv. 34.1 sgg.).

Il calendario romano, come è noto, è in realtà una sorta di sistema ordinativo della vita della comunità, un sistema finalizzato a trasmettere, attraverso la drammatizzazione dei vari momenti ricorrenti del ritmo annuale, l’idea di un ordine cosmico nel quale sono incardinati i suoi fondamentali valori identitari – religiosi, giuridici, e naturalmente anche memoriali; ci si può dunque legittimamente domandare quale possa essere stato il ruolo rivestito all’interno di quel sistema, al di là della festa stessa delle *nonae caprotinae* e dei riti ad essa connessi, in particolare dal mito relativo alle sue origini – l’elemento che a un certo punto ha dato al complesso delle manifestazioni la sua finale configurazione di senso. Si vorrebbe cioè capire – dando ovviamente per scontato che l’episodio in sé non abbia, come si è visto, un reale fondamento storico – perché la “storificazione” del valore ideologico che si è detto abbia assunto quella peculiare collocazione cronologica, e non un’altra. Da questo punto di vista, dovendosi necessariamente procedere per ipotesi – per non dire alla cieca – mi sembra che un buon punto di partenza potrebbe essere rappresentato dal fatto che l’episodio oggetto del mito sia collocato nel contesto della “rifondazione” della città dopo la distruzione gallica. Giova ricordare che il grande protagonista di questa fase della storia di Roma è il dittatore Furio Camillo, l’autore del riscatto morale e militare della città, colui che l’ha liberata dai Galli e che più tenacemente si è opposto poi al progetto, al quale molti cittadini si stavano rassegnando, di abbandonare l’Urbe devastata per trasferirsi a Veio: non per nulla Camillo sarà definito il suo “secondo fondatore” (Liv. 7.1.10). Naturalmente alla costruzione di questa figura di Camillo, quale per noi è rappresentata soprattutto nel racconto liviano, contribuirà alla fine in modo decisivo l’opera di Augusto, il grande plasmatore

dell'ideologia dell'impero; ma si trattava solo del tocco finale dato a un processo che era iniziato molto tempo prima, possibilmente all'epoca in cui, all'indomani della guerra annibalica, si erano create le premesse della grande spinta imperialistica romana: l'età insomma di Scipione e, sul piano ideologico-letterario, dell'epica di Ennio, e della fioritura della *praetexta*. In un quadro storico-ideologico quale veniva allora prendendo forma, mirante ad esaltare la forza con cui il popolo romano aveva sempre ribadito la propria volontà di sentirsi un'entità unitaria, intimamente legata all'ambiente fisico nel quale si era originariamente sviluppata, poteva e doveva necessariamente trovare un adeguato spazio espressivo anche la riaffermazione dell'importanza del ruolo della donna, in quanto elemento portante di quella struttura familiare che costituiva parte integrante dell'identità romana. Un ruolo che era vitale tutelare: anche a costo di rimettersi, in situazioni di estrema difficoltà, ad un'iniziativa di origine servile come quella di Philotis, che rappresentava una sorta di equivalente al femminile della mobilitazione di schiavi per far fronte a situazioni eccezionali sul piano militare; con la differenza che in quel caso era immediatamente a rischio la sopravvivenza stessa della città, dal momento che un tradimento in quelle condizioni avrebbe avuto conseguenze disastrose.

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