



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

**Università degli studi di Padova**  
Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Triennale in  
Lettere

Tesi di Laurea

*Damnata incesti viva defossa est.*

**Vestali e violenza di genere nella Roma  
proto e medio-repubblicana**

Relatore  
Prof.ssa Francesca Cavaggioni

Laureanda  
Carlotta Bevilacqua  
n° matricola 2036872 / LTLT

Anno Accademico 2023 / 2024

# Indice

Indice.....	2
Introduzione .....	3
Le sacerdotesse di Vesta .....	7
1. Il collegio delle Vestali .....	7
1.1. Gli obblighi delle Vestali .....	9
1.2. I privilegi delle Vestali.....	10
2. Lo statuto delle Vestali e il loro rapporto con il <i>pontifex maximus</i> .....	12
I casi di <i>incestum</i> tra proto e media repubblica.....	15
1. Una cronologia degli episodi .....	15
2. La documentazione .....	17
3. La casistica .....	21
3.1. La Vestale dai molti nomi.....	21
3.2. Responsabile di una pestilenza: la Vestale Orbinia .....	32
3.3. Per una veste elegante e una lingua tagliente: la Vestale Postumia .....	36
3.4. Una martire plebea? La Vestale Minucia.....	43
3.5. L'Orbinia del III secolo: la Vestale Sestilia.....	51
3.6. La Vestale suicida: Caparronia .....	54
3.7. Salvata da un setaccio: la Vestale Tuccia .....	59
3.8. Essere Vestali ai tempi di Canne: Opimia e Floronia.....	67
3.9. Sacrificare una veste in cambio della vita: la Vestale Emilia .....	75
Conclusioni .....	82
Bibliografia .....	92

## Introduzione

Il presente lavoro, che si accinge a indagare la violenza perpetrata ai danni delle sacerdotesse Vestali nel periodo proto e medio-repubblicano di Roma, nasce dal desiderio di coniugare un interesse personale per la condizione femminile nella storia alla necessità di portare l'attenzione e di riflettere su un tema sensibile e quanto mai attuale quale la violenza sulle donne.

Specifichiamo sin da ora che nel corso di questa ricerca è stato assunto come riferimento un concetto di violenza di genere non lontano da quello proposto dalla Declaration on the Elimination of Violence against Women emanata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 20 dicembre 1993, che all'articolo 1 definisce come «violence against women»

any act of gender-based violence that results in, or is likely to result in, physical, sexual or psychological harm or suffering to women, including threats of such acts, coercion or arbitrary deprivation of liberty, whether occurring in public or in private life.

Si è dunque impiegato, come punto di partenza, un concetto moderno di violenza che poco ha a che fare con l'antichità presa in esame in questo elaborato. Tuttavia, pur nella consapevolezza che gli atti qui considerati, descritti e analizzati come violenti non sempre erano percepiti come tali nella cultura romana in cui si inseriscono, questa scelta è giustificata dal fatto che, così facendo, è possibile aprire una riflessione sulla nostra contemporaneità a partire dalle sue ragioni e radici profonde: applicare queste categorie all'antichità permette non solo di risalire all'origine di questa violenza ma anche di avere uno sguardo più attento e consapevole nei confronti di problematiche odierne e pressanti.

Il problema della violenza di genere, nelle sue diverse sfaccettature, è infatti un fenomeno e un problema sin troppo attuale. Un comunicato stampa del Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR) del 24 novembre 2023<sup>1</sup> ha reso noti i risultati dello studio IPSAD (Italian Population Survey on Alcohol and Other Drugs) relativo al 2022, da cui emerge come, tra la popolazione femminile compresa tra i 18 e gli 84 anni di età, 12 milioni e 500 mila donne abbiano subito nella loro vita violenza fisica o psicologica. Di queste, più precisamente, 2 milioni erano vittime di

---

<sup>1</sup> <https://www.cnr.it/it/comunicato-stampa/12373/i-dati-sulla-violenza-di-genere-in-italia>

violenza psicologica al momento del sondaggio e 12 milioni lo erano state nel corso della propria vita; 80 mila donne, invece, erano, al tempo, sottoposte a violenza fisica e ben 2 milioni l'avevano subita nel corso della propria esistenza.

Accanto a questi dati, altrettanto preoccupanti sono quelli riguardanti il femminicidio, anche se più imprecisi e più difficili da reperire, non esistendo una definizione univoca del concetto. Proprio per ovviare a tale problema, nel marzo del 2022 la Commissione Statistica delle Nazioni Unite ha proposto alcuni parametri per permettere di inquadrare meglio il fenomeno. Su queste basi il femminicidio è venuto definendosi allora come l'omicidio volontario di una donna in quanto tale, per il fatto di essere donna, secondo quanto specifica anche il rapporto dell'ISTAT<sup>2</sup>, che ha così formulato delle stime sui femminicidi in Italia relativi agli anni 2019, 2020, 2021. Le ricerche più recenti hanno quindi rivelato che, su un totale di 119 donne assassinate in Italia nel 2021, 104, ovvero il 90% degli omicidi, erano femminicidi, di cui 70 commessi dal partner o ex partner, 30 da un altro parente e 4 da conoscenti sempre in ambito affettivo e relazionale<sup>3</sup>.

Non delineano una prospettiva migliore nemmeno i più recenti dati forniti dal Ministero dell'Interno per il periodo compreso tra il 1° gennaio e l'8 settembre del corrente anno 2024<sup>4</sup>, in cui si registrano 67 omicidi di donne di cui 60, ovvero l'89%, sono femminicidi, 38 dei quali avvenuti per mano del partner o dell'ex partner.

Non bisogna peraltro dimenticare che il fenomeno della violenza di genere non si manifesta solo nelle sue più estreme conseguenze, ovvero la violenza fisica e il femminicidio, ma anche come *gender gap*, come disparità sociale tra uomo e donna. In questo senso, secondo il Global Gender Gap Report<sup>5</sup> 2024 realizzato dal World Economic Forum nessuno dei 146 Paesi presi in esame ha sanato del tutto il *gender gap* e tra questi l'Italia, nel 2023, si colloca al 79° posto, dove è precipitata dal 63° del 2022.

Migliore appare la situazione italiana se prendiamo in considerazione solamente la realtà europea: il Gender Equality Index dello European Institute for Gender Equality (EIGE) colloca infatti l'Italia al 13° posto, benché sopravviva ancora un divario non indifferente nell'ambito del lavoro, in cui il *gender gap* appare sanato solo al 65%.

---

<sup>2</sup> ISTAT, *Rapporto BES 2022. Il benessere equo e sostenibile in Italia*, Roma 2023, p. 185. [https://www.istat.it/it/files//2023/04/Bes-2022.pdf#page=185]

<sup>3</sup> ISTAT, *Rapporto BES 2022*, cit., p. 185.

<sup>4</sup> Ministero dell'Interno, *Omicidi volontari*, Roma 2024, p. 2. [https://www.interno.gov.it/sites/default/files/2024-09/report\_settimanale\_al\_8\_settembre\_2024.pdf]

<sup>5</sup> Si tratta di un rapporto eseguito su base annuale a partire dal 2006 che analizza l'evoluzione in fatto di parità di genere in 146 Paesi del mondo sulla base di quattro parametri: opportunità economiche, istruzione, salute ed emancipazione politica.

Significativi al riguardo sono i dati relativi al tasso di occupazione. Secondo le rilevazioni dell'ISTAT, infatti, nel 2022 il 69,2% degli uomini risulta impiegato contro il 51,1% delle donne<sup>6</sup>. Il divario aumenta in caso di presenza di figli: nella fascia compresa tra i 24 e i 49 anni il tasso di occupazione femminile è pari al 55,5% per donne con figli di età inferiore ai 6 anni ma è del 76,6% per donne senza figli nella stessa fascia di età, dati che indicano come la cura della famiglia sia principalmente assegnata alle donne<sup>7</sup>. Ciò è confermato anche dai dati riguardanti la vita quotidiana degli italiani e delle italiane: se le donne dedicano in media il 15,4% delle loro giornate alla cura familiare, gli uomini dedicano agli stessi doveri il 6%<sup>8</sup>.

Infine, il *gender gap* sul lavoro risulta evidente anche dalla differenza salariale. Nel 2022 infatti la retribuzione media annua è più alta di 7.922 euro per il genere maschile: 26.227 euro per gli uomini contro 18.305 euro per le donne<sup>9</sup>.

L'attualità di questo tema, la sua importanza per il progresso sociale e culturale, la convinzione, come detto all'inizio, dell'importanza di indagarne le radici storiche hanno portato all'elaborazione di un progetto di ricerca, finanziato con i fondi PRIN 2022. Tale progetto prende il titolo di *#EtiamEgo. La violenza contro le donne nella Roma antica: prospettive storiche e costruzioni simboliche* e mira a raccogliere ed esaminare tutti i casi di violenza ai danni di *mulieres* romane, al fine di individuare le sovrastrutture storiche e culturali che hanno influenzato e influenzano ancora oggi a partire dall'antichità il fenomeno della violenza di genere nella società occidentale, per cui la Roma antica è il principale referente a partire dall'età postclassica. Scopo ultimo della ricerca sarà poi quello di sensibilizzare la società civile, e nello specifico le giovani generazioni, sul tema della violenza sulle donne, che solo recentemente in Italia sta acquisendo una posizione di rilievo, attraverso iniziative di divulgazione.

Al progetto collaborano diversi atenei, Torino, Padova, Venezia, Bologna e Firenze, ognuno dei quali – con l'eccezione di Torino, che analizzerà la situazione storiografica contemporanea – si concentrerà su una diversa fase della lunga storia dell'antica Roma. L'unità di Padova si occuperà, nello specifico, della fase proto e medio-repubblicana.

Il presente elaborato si inserisce in questa sezione del progetto. Più precisamente, all'interno della casistica del periodo, prenderà in esame una precipua tipologia di atti 'violenti' diretta a un soggetto specifico: le Vestali. La selezione dell'oggetto di studio nasce da una serie di considerazioni. Concentrare l'attenzione sulla punizione riservata alle sacerdotesse di Vesta

---

<sup>6</sup> vd. <https://www.istat.it/storage/ASI/2023/capitoli/C08.pdf>, p. 4.

<sup>7</sup> ISTAT, *Rapporto SGDS 2023. Informazioni statistiche per l'Agenda 2030 in Italia*, Roma 2023, p. 66. [<https://www.istat.it/storage/rapporti-tematici/sdgs/2023/Rapporto-SDGs-2023.pdf>]

<sup>8</sup> vd. <https://www.istat.it/it/files//2022/03/ItaliaInfografica-VitaQuotidiana.pdf>

<sup>9</sup> INPS, *Osservatorio sui lavoratori dipendenti del settore privato*, Roma 2023 [Comunicato stampa]. [[https://www.inps.it/content/dam/inps-site/it/scorporati/comunicati-stampa/2023/11/Allegati/3387\\_CS\\_LavDipPriv\\_08112023.pdf](https://www.inps.it/content/dam/inps-site/it/scorporati/comunicati-stampa/2023/11/Allegati/3387_CS_LavDipPriv_08112023.pdf)]

consente anzitutto di muoversi all'interno di un gruppo omogeneo di casi, omogeneo dal punto di vista cronologico, documentario, tipologico: fattore che consente di arrivare a un certo grado di generalizzazione nelle nostre osservazioni e di individuare un trend comportamentale. Sotto il profilo della violenza, inoltre, questo gruppo di episodi promette di rivelarsi particolarmente produttivo: nel trattamento riservato alle Vestali, infatti, sembrano riscontrarsi diversi livelli di violenza, sia pure non sempre facilmente distinguibili e catalogabili. La complessità e poliedricità delle dinamiche che si addensano intorno alle loro vicende pare così fornire un osservatorio privilegiato per studiare ed elaborare, anche da un punto di vista metodologico e concettuale, i temi oggetto della nostra ricerca.

In linea con queste premesse, l'elaborato si apre con un primo capitolo volto a inquadrare il sacerdozio vestalico nelle sue caratteristiche principali. A tal fine, ci si è avvalsi prioritariamente del lavoro di Mariangela Ravizza intitolato *Pontefici e Vestali nella Roma repubblicana*, il più recente ed esaustivo studio sulle sacerdotesse di Vesta, cui occasionalmente si è affiancata ulteriore bibliografia. Si è infatti scelto di limitare la gamma dei sussidi bibliografici a cui attingere per non rischiare di disperdersi tra l'ampia produzione sull'argomento. Del resto, obiettivo del lavoro è approfondire il tema più originale e meno frequentato della violenza piuttosto che tornare a soffermarsi su aspetti già più che ampiamente discussi e trattati, e tuttavia non totalmente trascurabili in questa sede, in quanto utili a comprendere il ruolo e lo *status* delle protagoniste delle vicende di cui ci apprestiamo a trattare.

Segue un secondo capitolo, in cui si esaminano nello specifico i casi di violenza contro le Vestali registrati dalle fonti. Il capitolo si apre con due paragrafi introduttivi, che affrontano questioni di ordine generale, rispettivamente il problema della cronologia e dello stato della documentazione. Viene quindi la sezione più corposa e significativa ai fini del lavoro, ove si analizzano partitamente gli episodi riguardanti le Vestali vittime di diverse forme di violenza. L'analisi è stata condotta a partire dalle fonti, esaminate con l'ausilio dei commenti moderni e bibliografia specifica. All'esame delle vicende si è affiancata una valutazione dei fatti sotto l'ottica della 'violenza', condotta a partire dalla scheda di analisi elaborata per il progetto PRIN, che fa da linea guida.

La ricerca termina quindi con le conclusioni ricavabili dall'indagine portata avanti nel corpo centrale del lavoro, in cui si riflette più organicamente sul tema della violenza.

# Le sacerdotesse di Vesta

## 1. Il collegio delle Vestali

Quello delle *virgines Vestales* era l'unico collegio sacerdotale femminile presente a Roma ed era votato al culto di una delle dodici divinità più potenti del pantheon romano, Vesta, dea della terra e del fuoco e protettrice della città, di cui le sacerdotesse divenivano, al momento della consacrazione, incarnazione e immagine<sup>10</sup>.

Tale collegio vantava un'origine piuttosto antica, da collocarsi all'inizio dell'età monarchica. Secondo la tradizione plutarchea, infatti, il sacerdozio sarebbe stato istituito da Numa Pompilio, il quale avrebbe consacrato prima due sole Vestali, Gegania e Verenia, affiancandovene in seguito altre due, Canuleia e Tarpea. Solo con Servio Tullio, poi, il collegio avrebbe raggiunto il numero di sei sacerdotesse<sup>11</sup>, rimasto immutato fino alla tarda età imperiale<sup>12</sup>. Differente tuttavia è in questo senso l'opinione di Dionigi di Alicarnasso, secondo il quale il numero delle sacerdotesse sarebbe stato portato a sei già da Tarquinio Prisco, poiché quattro sacerdotesse non risultavano più sufficienti di fronte alla gran quantità di compiti a cui erano chiamate ad assolvere<sup>13</sup>.

Come si evince dai racconti delle fonti, dunque, in origine il compito di eleggere le sacerdotesse spettava al *rex*, ma, quando la monarchia fu rovesciata e al suo posto si instaurò la *res publica*, passò nelle mani del *pontifex maximus*.

È verosimile pensare che inizialmente la scelta pontificale fosse del tutto libera, così come doveva avvenire anche al tempo dei re. Successivamente, però, la capacità decisionale del pontefice sembra essere stata limitata dall'emanazione della *lex Papia de Vestalium lectione*, di

---

<sup>10</sup> M. RAVIZZA, *Pontefici e Vestali nella Roma repubblicana*, Milano 2020, pp. 77-78 con nt. 315.

<sup>11</sup> Plut. *Num.* 10.1.

<sup>12</sup> M. GUSSO, *I processi alle Vestali accusate di violazioni dei loro doveri sacrali*, in «Circolo Vittorinese di Ricerche Storiche. Numero speciale dei quaderni nel XX anniversario del Circolo (febbraio 2003)», 2003, p. 221 nt. 20.

<sup>13</sup> Dion. Hal. 3.67.2.

datazione incerta, secondo la quale le future sacerdotesse dovevano essere estratte a sorte davanti alla *contio* da una lista di venti candidate, pur sempre redatta dal pontefice massimo<sup>14</sup>.

Non era però questa l'unica limitazione imposta al pontefice nella sua scelta, in quanto egli doveva attenersi ad altri numerosi e precisi criteri, a noi noti grazie alla testimonianza di Aulo Gellio<sup>15</sup>. Innanzitutto, la fanciulla doveva avere un'età compresa tra i sei e i dieci anni, in modo da garantirne l'illibatezza ed evitare così ogni possibilità di inquinare l'ordine<sup>16</sup>. Non doveva poi essere orfana né di padre né di madre; non poteva essere emancipata, così come non lo poteva essere suo padre; e i suoi genitori non potevano essere liberti né praticare professioni ignobili. Non poteva inoltre essere figlia di auguri<sup>17</sup>, di flomini<sup>18</sup>, di *quindecemviri sacris faciundis*<sup>19</sup>, di *septemviri epulonum*<sup>20</sup>, di *Salii*<sup>21</sup> e del *tubicen sacrorum*<sup>22</sup>. Ancora, non poteva essere né promessa sposa del pontefice massimo né sorella di una Vestale<sup>23</sup>, in quanto non era concesso che due membri della stessa famiglia accedessero al medesimo sacerdozio<sup>24</sup>. Infine, non doveva avere alcun difetto fisico, primo tra tutti un difetto di parola o di udito, due facoltà fondamentali nella celebrazione del culto.

All'estrazione del nome della futura sacerdotessa, che non poteva in alcun modo tirarsi indietro una volta destinata al sacerdozio dalla sorte<sup>25</sup>, seguiva infine il rituale della *captio*, durante il quale il pontefice massimo strappava la giovinetta dal grembo del padre e la portava

---

<sup>14</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 82 con nt. 347; cfr. G. GIANNELLI, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Firenze 1913, pp. 49-50; cfr. Gell. 1.12.11.

<sup>15</sup> Gell. 1.12.1-4.

<sup>16</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 81 nt. 338.

<sup>17</sup> Cfr. J. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, trad. it. di G. Gatto, Bergamo 2009 (ed. orig. *La religion des Romains*, Paris 2002), p. 125: costituivano uno dei collegi sacerdotali maggiori e presiedevano agli auspici, alle inaugurazioni e ad altre definizioni di spazi.

<sup>18</sup> Cfr. RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., pp. 24-25: erano anch'essi parte del collegio pontificale ed erano in totale quindici sacerdoti, divisi in due gruppi: i *flamines maiores*, in numero di tre, e i *flamines minores*, in numero di dodici. Erano tutti indipendenti l'uno dall'altro e preposti al culto di una singola divinità, da cui prendevano il nome.

<sup>19</sup> Fino all'età di Silla questo ordine, preposto alla conservazione e alla consultazione dei Libri Sibillini, era composto di dieci sacerdoti. Solo con la *lex Cornelia* divennero quindici, prendendo quindi il nome di *quindecemviri sacris faciundis*. Infine il loro numero aumentò ancora a diciannove per opera di Cesare o di Augusto (cfr. Cfr. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 125).

<sup>20</sup> Cfr. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 125: sovrintendevano ai banchetti sacri in onore della triade capitolina e ai Ludi.

<sup>21</sup> Cfr. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 127: in occasione dell'apertura e della chiusura della stagione bellica sfilavano per la città in abbigliamento da guerriero arcaico intonando un inno a Giano, Giove, Giunone, Minerva e Marte.

<sup>22</sup> Incaricato della purificazione delle trombe rituali.

<sup>23</sup> GIANNELLI, *Il sacerdozio delle Vestali*, cit., p. 53, nel caso del sacerdozio di Vesta, spiega questa prescrizione alla luce delle parole di Festo, il quale afferma che il numero di sei Vestali fu scelto di modo che ciascuna delle tribù dei *Tities*, *Ramnes* e *Luceres* primi e posteriori avesse la propria rappresentanza all'interno del collegio. Se ciò è attendibile, è dunque evidente che due sorelle, appartenenti alla stessa tribù, non potevano entrambe far parte del collegio.

<sup>24</sup> Dio Cass. 39.17.1.

<sup>25</sup> GIANNELLI, *Il sacerdozio delle Vestali*, cit., p. 50.



nell'*Atrium Vestae*, dopo aver pronunciato la formula di consacrazione<sup>26</sup>: «*Sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat, quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus, uti quae optima lege fuit, ita te, Amata, capio*»<sup>27</sup>. Da quel momento, la fanciulla diventava ufficialmente una Vestale, rappresentante e immagine in terra della dea Vesta.

### 1.1. Gli obblighi delle Vestali<sup>28</sup>

All'onore di essere scelta come sacerdotessa seguivano da una parte moltissimi privilegi giuridici e sociali<sup>29</sup>, ma dall'altra altrettanti obblighi e funzioni a cui attendere. Dal momento della *captio*, infatti, la Vestale era esclusa da quella che si può considerare la normale vita di una donna dell'epoca – tanto che per l'intera durata dei trent'anni del suo sacerdozio non poteva fare ritorno presso la famiglia di origine – per essere catapultata in una quotidianità scandita da costanti e imprescindibili obblighi religiosi.

Compito principale delle Vestali era innanzitutto quello di sorvegliare il fuoco sacro, simbolo delle origini e dell'identità di Roma<sup>30</sup>, che ardeva nell'*Atrium Vestae*, il che comportava anche delle veglie notturne di cui le sacerdotesse si assumevano il compito a turno. Accadimento gravissimo era infatti considerato l'estinguersi della sacra fiamma, che poteva però avere cause diverse e di differente gravità. Se infatti il fuoco si spegneva naturalmente, ciò veniva generalmente attribuito alla violazione del voto di castità a cui le sacerdotesse erano sottoposte e conseguentemente interpretato come il segnale di un'imminente catastrofe derivante dall'ira divina che era stata in questo modo suscitata. Perciò, l'unico modo di rimediare era quello di eliminare fisicamente la Vestale colpevole attraverso la sua viviseppoltura e scegliere al suo posto una novizia incontaminata. Se invece il focolare si fosse spento per semplice negligenza, allora la sacerdotessa sarebbe andata incontro a una pena più lieve: coperta da un velo leggerissimo, quasi nuda, veniva fustigata dal pontefice massimo all'interno di un luogo buio.

Altro compito delle vergini era poi quello di attingere acqua alla fonte Egeria, dal momento che questa non poteva né essere condotta artificialmente al tempio né essere conservata nell'*Aedes Vestae*, in quanto assolutamente incompatibile con il fuoco. Tuttavia l'acqua era un elemento indispensabile nell'adempimento delle mansioni delle sacerdotesse, tra le quali c'era ad esempio il lavaggio degli oggetti sacri, per cui essa doveva essere reperita ogni giorno. Veniva quindi

---

<sup>26</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., pp. 85-86.

<sup>27</sup> Gell. 1.12.14.

<sup>28</sup> Riguardo ai doveri delle *virgines Vestales* si veda più diffusamente RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., pp. 97-104.

<sup>29</sup> Si veda *infra* § 1.2.

<sup>30</sup> J. SCHEID, *Claudia, la Vestale*, trad. it. di M. G. Amadasi Guzzo, in A. FRASCHETTI (a cura di), *Roma al femminile*, Bari 1994, p. 11.

trasportata al tempio in recipienti di argilla, che non dovevano mai toccare il suolo, affinché non avvenisse un contagio, provocato dal contatto con la terra non consacrata.

Mansione esclusiva delle Vestali era inoltre la preparazione della *mola salsa*, una farina rituale con cui venivano cosparse le vittime prima del sacrificio, di cui contribuiva a garantire l'efficacia e la purezza<sup>31</sup>. Allo stesso modo, sempre a loro spettava anche la preparazione del *suffimen*, un intruglio ottenuto unendo sangue di cavallo, cenere di vitello e steli secchi di fava e utilizzato in occasione della celebrazione dei *Parilia*<sup>32</sup>.

Ma l'obbligo più gravoso era sicuramente quello di mantenere costantemente un comportamento irreprensibile, che non si limitava al semplice rispetto del voto di castità: le sacerdotesse dovevano essere morigerate anche nel linguaggio e nell'abbigliamento. Dovevano quindi badare a non pronunciare parole troppo disinibite e a non essere eccessivamente raffinate o appariscenti nel vestire, in quanto entrambi questi comportamenti potevano essere interpretati come indizi di impudicizia. In questi casi però le conseguenze a cui andavano incontro erano nettamente meno gravi che nel caso di vero e proprio *incestum*, in quanto la loro condotta non comportava un inquinamento delle cerimonie religiose: ne conseguiva una semplice ammonizione del pontefice accompagnata da una punizione più lieve della vivisepolitura.

### 1.2. I privilegi delle Vestali<sup>33</sup>

Accanto, dunque, agli oneri appena citati, a seguito della *captio*, le sacerdotesse acquisivano anche una serie di privilegi che le collocavano in una posizione assai particolare rispetto alle altre donne romane. Innanzitutto, infatti, il rituale della *captio* le affrancava dalla *patria potestas*, determinandone lo statuto di *sui iuris*, in cui però non necessitavano di un tutore. Per questo potevano disporre personalmente dei propri beni, sia in vita che in morte. Era infatti concesso loro di fare testamento autonomamente, senza alcuna supervisione, in modo tale che i loro beni potessero essere ereditati dalla famiglia di origine: rotto ogni legame con essa al momento dell'ingresso nel collegio sacerdotale, i beni di una Vestale sarebbero infatti stati ereditati dal popolo romano se lei non avesse disposto diversamente.

Ancora, a differenza delle altre donne romane, cui non era concesso, almeno in linea teorica e fino a una certa epoca, proferire parola in pubblico, le Vestali potevano testimoniare in tribunale, e per di più erano esentate dal giuramento<sup>34</sup>, segno del grande rispetto di cui godevano.

---

<sup>31</sup> SCHEID, *Claudia, la Vestale*, cit., p. 11.

<sup>32</sup> In questa circostanza veniva utilizzato per cospargere la paglia da ardere durante il rito di purificazione del bestiame (cfr. RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 101).

<sup>33</sup> Riguardo ai privilegi delle sacerdotesse si veda più diffusamente RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., pp. 88-94.

<sup>34</sup> Un'imposizione di questo genere strideva con la sacralità di cui le Vestali erano rivestite, esattamente come nel caso del *flamen Dialis*, sacerdote di Giove, il quale aveva l'obbligo di non pronunciare

Solo in un caso le sacerdotesse erano obbligate a giurare. Un'altra delle loro prerogative era infatti quella di concedere la grazia a un condannato a morte in cui si fossero imbattute per caso. Solo in queste circostanze, quindi, erano tenute a giurare sul proprio onore che l'incontro fosse stato, per l'appunto, casuale e non pianificato<sup>35</sup>.

Infine, era loro possibile comprare e affittare terre e anche manomettere i propri schiavi, che le *virgines* possedevano in gran numero dato l'alto numero di compiti di cui dovevano occuparsi ogni giorno<sup>36</sup>.

Quest'ultimo privilegio era il primo che veniva sottratto nel caso in cui una sacerdotessa fosse sospettata di *incestum*. Ciò trova le sue ragioni nel fatto che gli schiavi, quotidianamente a contatto con le Vestali, erano tenuti a denunciarle al pontefice nel caso in cui fossero stati a conoscenza di un avvenuto *crimen incesti*. Ma, se non testimoniavano spontaneamente, era lecito ricorrere alla tortura per estorcere una confessione allo schiavo<sup>37</sup>. Impedire alla Vestale di manomettere i propri servitori significava quindi da una parte evitare che ella potesse in questo modo comprarsi il loro silenzio in cambio della libertà e dall'altra consentiva alle autorità di ricorrere alla tortura, che non era invece consentita nei confronti di uomini liberi<sup>38</sup>.

Accanto a questi privilegi di natura giuridica, le sacerdotesse godevano inoltre di alcuni privilegi sociali, atti a suscitare nel popolo romano un senso di rispetto e venerazione per la loro figura.

Innanzitutto, si spostavano in città su un particolare tipo di vettura, il *carpentum*, una carrozza a due ruote riservata all'utilizzo di sacerdoti e simulacri degli dei<sup>39</sup>, ed erano accompagnate da un littore<sup>40</sup>. Inoltre, i magistrati dovevano cedere loro il passo e cambiare strada oppure, ove questo non fosse possibile, abbassare i fasci littori, simbolo del potere.

Erano poi dotate di *sacrosanctitas*, il che la rendeva inviolabili, anche per un tribuno della plebe, che godeva della sua stessa prerogativa, come dimostra il caso della Vestale Claudia, la quale, nel 143 a.C., si sarebbe frapposta fra il proprio padre – o fratello –, il console Appio Claudio

---

giuramenti. Diversamente, tuttavia, la Vestale non era obbligata ad astenersi da questa pratica: le era semplicemente concesso di non prestare giuramento (cfr. RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 91 con nt. 391).

<sup>35</sup> Come fa notare RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 91, l'esenzione dal giuramento valeva solo davanti al pretore; davanti al pontefice massimo, invece, sotto la cui supervisione la sacerdotessa era posta, anche lei era tenuta a giurare.

<sup>36</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 128.

<sup>37</sup> In RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 129, viene spiegato che normalmente non era consentito ricorrere alla tortura per estorcere allo schiavo delle confessioni contro il suo padrone. Tuttavia, i casi di *incestum* e di *perduellio* costituivano delle eccezioni, in quanto mettevano in grave pericolo la sicurezza della società tutta.

<sup>38</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 130.

<sup>39</sup> Tac. *Ann.* 12.42.2.

<sup>40</sup> Prima del 42 a.C. ciò avveniva solo nei giorni di festa; a partire dal 42 a.C. invece questa divenne una pratica regolare dal momento che, di ritorno da una cena, una Vestale fu importunata (cfr. RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 92).

Pulcro, e un tribuno della plebe che tentava di impedirgli di celebrare il proprio trionfo sui Salassi<sup>41</sup>.

Infine, sedevano nelle prime file, davanti ai pretori, durante le rappresentazioni pubbliche.

Nonostante la notevole libertà di cui godevano le sacerdotesse, non pare tuttavia corretto definirle a tutti gli effetti emancipate. Infatti, sebbene non fossero sottoposte a nessun tipo di controllo da parte del padre o di un tutore, erano comunque costantemente vigilate dal pontefice massimo, che non solo sorvegliava il loro comportamento, garantendone l'irrepreensibilità, ma era chiamato anche a controllarne gli spostamenti non previsti dai loro obblighi religiosi, che potevano anche esser loro negati<sup>42</sup>.

## 2. Lo statuto delle Vestali e il loro rapporto con il *pontifex maximus*

Come è intuibile da quanto è appena stato detto, la Vestale viveva quindi in una condizione molto particolare e tutti i tentativi che sono stati fatti in passato per equipararla alle altre donne romane sono risultati insoddisfacenti. Si è infatti cercato di ricondurre la figura della Vestale sia a quella della *uxor* o della *nubenda* che a quella della *filia*, con cui presenta effettivamente dei punti in comune, pur non essendovi completamente sovrapponibile<sup>43</sup>.

Per alcune delle mansioni che dovevano svolgere, le sacerdotesse di Vesta possono in effetti essere avvicinate alle matrone<sup>44</sup>. Queste ultime infatti avevano il compito di alimentare il fuoco all'interno della casa e di occuparsi della cura e della pulizia di questa, nonché della preparazione del cibo e di attingere acqua, così come le Vestali sovrintendevano al focolare pubblico, si occupavano della pulizia dell'*Aedes Vestae* nella cerimonia della *stercoratio*, che si teneva il 15 giugno e che prevedeva che tutta la sporcizia accumulatasi durante l'anno fosse allontanata dal tempio e infine gettata nel Tevere<sup>45</sup>, preparavano la *mola salsa* e si recavano quotidianamente alla fonte Egeria.

Per di più, sia le matrone che le Vestali avevano l'obbligo di osservare un vincolo di castità, seppur in misura diversa. Se alla Vestale era infatti vietato ogni tipo di rapporto sessuale per

---

<sup>41</sup> Riporta la vicenda RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., pp. 188-189. Ad Appio Claudio Pulcro era stato negato il trionfo dal Senato dal momento che, nonostante avesse riportato una notevole vittoria sui Salassi, era invece stato duramente sconfitto in una battaglia precedente, perdendo moltissimi uomini. Il console quindi aveva deciso di pagare il trionfo a proprie spese, ma, ritenendolo un onore immeritato, un tribuno tentò di strapparli dal carro. Fu in quel momento che intervenne la figlia, interponendosi tra i due e scortando il padre fino al Campidoglio. La vicenda è menzionata anche da SCHEID, *Claudia, la Vestale*, cit., p. 10, che esplicita la discrepanza delle fonti riguardo alla relazione tra la Vestale Claudia e Appio Claudio Pulcro, di cui è figlia per Cicerone e Valerio Massimo (Cic. *Cael.* 34; Val. Max. 5.4.6) e sorella per Svetonio (Suet. *Tib.* 2.4).

<sup>42</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., pp. 96-97.

<sup>43</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., pp. 152-153.

<sup>44</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., pp. 153-155.

<sup>45</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., pp. 154 nt. 659.

l'intera durata del suo sacerdozio trentennale, alla matrona invece era chiaramente concesso, a fini esclusivamente procreativi, di intrattenere rapporti sessuali con il marito, a cui doveva però una fedeltà assoluta. Se dunque la matrona era tenuta solamente a essere pudica, le sacerdotesse erano invece tenute a essere caste. Per giunta, come le Vestali, anche le matrone non solo erano soggette a forti restrizioni nell'esercizio della propria sessualità, ma anche – quanto meno nel modello di condotta – nel loro modo di presentarsi, ovvero nell'utilizzo di vesti appariscenti e gioielli, e nel loro modo di esprimersi, che non doveva essere troppo disinibito o sfrontato<sup>46</sup>.

Infine, matrone e Vestali erano legate anche della partecipazione alle stesse feste e dalla celebrazione degli stessi culti, dal momento che sia le une che le altre partecipavano alle celebrazioni che si tenevano in onore della *Bona Dea*.

La venerazione del *fascinus*, l'organo riproduttore maschile, le accostava invece alle *nubendae*<sup>47</sup>, le quali, prima del matrimonio, onoravano con una cerimonia solenne il dio *Mutinus Titinus* al fine di scansare da sé la maledizione della sterilità. Le *virgines Vestales* invece, oltre a venerare lo stesso dio *Fascinus*, personificazione del fallo, veneravano, assieme al pontefice massimo, il dio Priapo e custodivano nell'*Aedes Vestae* un fallo sacro, che rappresentava la potenza virile del fuoco, posto al centro del tempio all'interno del *penus Vestae*.

Anche l'aspetto esteriore avvicinava per certi versi la Vestale alla promessa sposa dal momento che il modo di abbigliarsi e di acconciarsi era molto simile, così come anche la cerimonia della *captio* e quella che precedeva il matrimonio presentavano tra loro delle notevoli somiglianze: come la futura sacerdotessa veniva strappata dal grembo del padre, allo stesso modo la futura sposa veniva strappata dal grembo della madre in ricordo del ratto delle Sabine. A seguito di entrambe queste cerimonie, inoltre, alle giovani venivano tagliati i capelli, a simboleggiare l'uscita dalla *patria potestas* e l'assunzione di un nuovo *status*. Da quel momento in poi le *virgines* avrebbero assunto permanentemente la tipica acconciatura dell'ordine, i *seni crines*, ovvero i capelli raccolti in sei trecce, che veniva utilizzata anche dalle spose, seppure solo nel giorno del matrimonio, a simboleggiarne la purezza.

Infine, sia le sacerdotesse di Vesta che le spose indossavano un velo, ma se il *suffibulum* delle prime era di colore bianco a indicarne la castità, il *flammeum* delle spose era di colore rosso, a propiziarne la fertilità.

Caratteristico ed esclusivo della sacerdotessa era invece l'impiego dell'*infula*, una fascia, sempre di colore bianco, che ne esplicitava lo *status* sacerdotale.

---

<sup>46</sup> Un esempio chiaro ci deriva dal racconto delle fonti (Liv. *Per.* 19, 8-9; Val. Max. *Fact. et dict. Mem.* 8.1-4; Suet. *Tib.* 2.7; Gell. 10.6. 1-4) riguardo a Claudia, sorella di Claudio Pulcro, sconfitto nella rovinosa battaglia navale di Drepana del 249 a.C.: la ragazza, per aver pronunciato un commento ritenuto offensivo nei riguardi del popolo romano, fu condannata al pagamento di una costosa multa.

<sup>47</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., pp. 155-158.

Infine, l'unico punto in comune che si può trovare con la *filia* è il suo obbligo alla castità, che tuttavia non è sufficiente a equiparare la Vestale a una *filia familias*, con cui non condivideva peraltro lo stato di *sui iuris* e tutti i privilegi che ne derivavano<sup>48</sup>.

Posto dunque che la Vestale non è perfettamente assimilabile a nessuna di queste figure, possiamo di conseguenza affermare che allo stesso modo nemmeno la natura della sua relazione con il pontefice massimo è la medesima di quella che intercorre tra un *pater familias* e una *uxor* o una *filia*.

Secondo l'interpretazione di Mariangela Ravizza bisogna dunque ipotizzare che l'elemento fondante del rapporto che legava pontefice e Vestali fosse proprio il rituale della *captio*, il quale li univa indissolubilmente, conferendo al pontefice il compito di vegliare sulle sacerdotesse e di sorvegliarle, in quanto autore della scelta che le portava a diventare tali. Questo fa sì che la loro relazione sia da considerarsi di natura esclusivamente religiosa, e non giuridica, da cui deriva che ogni qual volta il pontefice si trovasse ad agire con azioni punitive nei confronti di una Vestale non agisse in virtù di una propria superiorità nei confronti della sottoposta o in nome di un proprio potere coercitivo, bensì a scopo espiatorio, rimanendo nei limiti della propria competenza quale pontefice, ovvero la sfera religiosa<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 158.

<sup>49</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 159-160.

## I casi di *incestum* tra proto e media repubblica

### 1. Una cronologia degli episodi

Se si esclude il caso di Pinaria<sup>50</sup>, collocato in età monarchica e considerato leggendario<sup>51</sup>, le fonti antiche riferiscono di circa quindici casi di commesso o sospetto *incestum* nell'arco di più di novecento anni, tra il 483 a.C., anno in cui si data il primo caso storico di cui siamo a conoscenza, e la fine del IV secolo d.C.

Nell'arco temporale di nostro interesse, ovvero l'età proto e medio-repubblicana, identificata come il periodo che intercorre tra il 509 a.C., anno della caduta della monarchia etrusca, e il 133 a.C., anno del tribunato di Tiberio Gracco, che segna simbolicamente l'inizio della nuova fase tardo-repubblicana, si contano nove casi di *incestum*, distribuiti nei secoli in maniera piuttosto disomogenea. Le fonti ci testimoniano infatti tre casi nel V secolo a.C., che vede la condanna di Oppia<sup>52</sup> e Orbinia, rispettivamente nel 483 e nel 472, e l'assoluzione di Postumia nel 420; un solo caso nel IV secolo a.C., in cui si colloca la condanna a morte di Minucia, precisamente nel 337; ben quattro casi nel III secolo a.C., in cui si assiste alla condanna di Sestilia nel 273, di Caparronia nel 266 e di Opimia e Floronia nel 216, ma anche all'assoluzione di Tuccia nel 230; e un solo caso nel II secolo a.C., quando, nel 178<sup>53</sup>, Emilia viene salvata dalla condanna a morte per intercessione della dea.

Nel complesso notiamo quindi che l'età proto e medio-repubblicana è effettivamente l'arco temporale in cui si registra un maggior numero di processi intentati contro Vestali. Nei secoli successivi si contano infatti sei casi, di cui due nella prima età tardo-repubblicana, due in età domiziana, uno sotto l'impero di Caracalla e un ultimo caso in età tardoantica.

La pratica della vivisepolitura delle Vestali sembra quindi cadere in disuso già alla metà della fase tardo-repubblicana, per poi essere ripresa solo sporadicamente nelle fasi successive

---

<sup>50</sup> Viene riportato in Dion. Hal. 3.67.3.

<sup>51</sup> GUSO, *I processi alle Vestali*, cit., p. 227.

<sup>52</sup> Viene indicata dalle fonti con cinque nomi diversi: Oppia in Livio, Opillia nelle *Periochae*, Opimia in Dionigi di Alicarnasso, Pompilia in Girolamo e Popilia in Orosio.

<sup>53</sup> Questa datazione è però valida solo a patto che il caso registrato da Giulio Ossequente (Obsequ. 8) sia identificabile con la vicenda di Emilia, di cui però non viene fatto il nome; cfr. T. R. S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I: 509 B.C. – 100 B.C., New York 1951, p. 395.

della storia di Roma. L'ultima accusa di *incestum* di età repubblicana – che peraltro non diede esito, dal momento che le due sacerdotesse accusate furono assolte – si data infatti al 73 a.C.

Successivamente, abbiamo notizia di due condanne per *incestum* solamente sotto il principato di Domiziano, ovvero un secolo e mezzo più tardi. Ciò si spiega se consideriamo che il *princeps* mise in atto un piano di moralizzazione, che, come riferisce Svetonio<sup>54</sup>, passò anche per la punizione della violazione del voto di castità da parte delle *virgines Vestales*, che i suoi predecessori, il fratello Tito e il padre Vespasiano prima di lui, avevano lasciato impunte. Capiamo quindi, grazie a queste parole, che per gli anni precedenti al principato di Domiziano mancano testimonianze di vivisepolture non tanto perché non si verificarono casi di *incestum* quanto perché contro di essi non furono presi provvedimenti. Su questa base, la stessa cosa può dunque essere ipotizzata anche per le epoche successive: laddove non troviamo testimonianze è plausibile che si siano comunque verificate delle trasgressioni da parte delle Vestali, che tuttavia non solo non furono punite ma probabilmente non furono nemmeno indagate.

Dopo Domiziano, dovette passare un altro secolo e mezzo prima che la pratica della vivisepolitura fosse messa di nuovo in atto. Ciò avvenne infatti per volere di Caracalla, che fece condannare quattro Vestali. Questa volta però l'azione dell'imperatore è probabilmente ricollegabile alle sue frequenti ansie religiose<sup>55</sup>, e non tanto a un intervento sistematico in quella direzione.

Infine una testimonianza di Simmaco<sup>56</sup> informa di un'ultima condanna di una Vestale tra gli anni '70 e '80 del IV secolo d.C. Possiamo però supporre che in questo caso l'inchiesta avviata dal collegio pontificale, di cui Simmaco<sup>57</sup> fa menzione senza tuttavia esplicitare le ragioni per cui l'indagine fu intrapresa, fosse dovuta al timore dell'aristocrazia senatoria pagana che, a causa della sempre maggiore diffusione del Cristianesimo, gli antichi dei scatenassero la propria ira perché i loro culti venivano trascurati. In quegli stessi anni infatti l'editto di Teodosio aveva trasformato il Cristianesimo in religione di Stato e poco dopo l'imperatore stabilì anche l'abolizione della carica di *pontifex maximus*, cui conseguì la fine del collegio delle Vestali<sup>58</sup>.

Come abbiamo potuto osservare, la punizione degli illeciti sessuali delle sacerdotesse di Vesta fu dunque sistematica solamente nella prima fase repubblicana, per poi essere pressoché abbandonata. In seguito ci fu un tentativo di agire di nuovo sistematicamente in questo senso ma esso ebbe successo solo per la durata del principato di Domiziano, promotore dell'iniziativa.

---

<sup>54</sup> Suet. *Dom.* 8.3.

<sup>55</sup> GUSSO, *I processi alle Vestali*, cit., p. 238.

<sup>56</sup> Symm. *Epist.* 9, 147 e 148.

<sup>57</sup> Symm. *Epist.* 9, 147.

<sup>58</sup> GUSSO, *I processi alle Vestali*, cit., p. 240 nt. 103.



Queste considerazioni ci portano dunque a considerare il fenomeno come peculiare innanzitutto dell'età repubblicana e poi specialmente dell'età proto e medio-repubblicana.

## 2. La documentazione

Gli autori che registrano i casi di *incestum* della prima fase repubblicana sono relativamente numerosi: abbiamo a disposizione le testimonianze di Livio, di Dionigi di Alicarnasso, di Valerio Massimo, di Plinio il Vecchio, di Plutarco, di Paolo Orosio e di San Girolamo. Nessuno dei casi di nostro interesse viene però riportato da tutte le fonti citate e in verità solo due di essi, quello di Tuccia e quello di Oppia, trovano riscontro in un notevole numero di opere, quattro, per la precisione. Per quanto riguarda i restanti casi, invece, fatta eccezione per la vicenda di Minucia, narrata da tre delle nostre fonti, gli altri compaiono in due soli autori, come avviene per i casi di Sestilia, di Postumia, di Opimia e Floronia e di Emilia, o addirittura in una fonte soltanto, come si verifica per i casi di Orbinia e di Caparronia.

La fonte principale di questi avvenimenti è certamente Tito Livio, che riporta sei casi su nove, due dei quali, tuttavia, sopravvissuti solamente nelle *Periochae*. Ognuno di essi trova poi riscontro in altre fonti.

Nel loro resoconto dei fatti gli *Ab Urbe condita* risultano particolarmente concisi, soprattutto nel riportare la vicenda di Oppia<sup>59</sup>, a cui viene dedicata solo qualche riga, e quella di Minucia<sup>60</sup>, cui è riservato un solo paragrafo; più generoso si mostra invece il Patavino nel racconto della vicenda di Postumia<sup>61</sup> e di quella di Opimia e Floronia<sup>62</sup>, dedicando a entrambe due paragrafi.

In ognuno di questi racconti Livio non trascura mai di menzionare il capo di accusa e la pena a cui le sacerdotesse sono sottoposte, tuttavia solo raramente rende note le ragioni e il procedimento che determinarono la loro condanna nonché il destino dei complici del crimine, motivo per cui la sua narrazione dei casi di nostro interesse appare spesso superficiale e frettolosa.

A entrambi i casi riferiti dalle sole *Periochae*, ovvero quello di Sestilia<sup>63</sup> e quello di Tuccia<sup>64</sup>, è riservata invece una sola frase, che si limita a registrare l'avvenuta condanna della Vestale, esplicitando però la modalità con cui la pena viene eseguita solamente per uno di essi. Tuttavia questa concisione è sicuramente imputabile al fatto che abbiamo qui a che fare con un'epitome dell'originale liviano, in cui possiamo pensare che vi fosse dedicata la medesima

---

<sup>59</sup> Liv. 2.42.11.

<sup>60</sup> Liv. 8.15.8.

<sup>61</sup> Liv. 4.44.11-12.

<sup>62</sup> Liv. 22.57.2-3.

<sup>63</sup> Liv. *Per.* 14.

<sup>64</sup> Liv. *Per.* 20.

attenzione che agli altri casi di *incestum*, i quali, eccezion fatta per l'episodio riguardante Postumia, sono anch'essi riportati all'interno delle *Periochae*, condensati sempre in un'unica frase, che riferisce l'avvenuta condanna e la causa di essa e solo raramente la modalità.

Contemporaneo di Livio è poi Dionigi di Alicarnasso, il quale riporta quattro casi, due dei quali trovano un parallelo in Livio, ovvero quello di Opimia<sup>65</sup> e quello di Tuccia<sup>66</sup>. La vicenda di Emilia<sup>67</sup> e quella di Orbinia<sup>68</sup> invece non trovano corrispondenza né negli *Ab Urbe condita* né nelle *Periochae*. Per il caso di Orbinia infatti Dionigi è *testis unus*, mentre il caso di Emilia ha un riscontro solo in Valerio Massimo.

Dionigi si mostra più preciso nella narrazione, evitando di lasciare dei sottintesi. Si premura infatti di far conoscere sempre perché si avviino delle indagini nei confronti delle sacerdotesse, quali siano le conseguenze che ne derivano per loro e, nel caso in cui le imputate risultino colpevoli, quale sia il loro destino e quello dei loro complici. Inoltre, afferma sempre che, messa in atto la condanna, le sciagure che tormentavano Roma cessavano immediatamente, quasi a lasciar intendere un compiacimento degli dei e dunque una loro legittimazione dell'accaduto. Infine, nel resoconto dell'episodio riguardante Opimia, non trascura nemmeno di spiegare che cosa siano i prodigi di cui fa menzione, in che forma si manifestassero e quale fosse il loro significato.

La sua meticolosità nel non tralasciare nulla va verosimilmente imputata agli intenti che Dionigi si prefiggeva nella stesura della sua opera storiografica, ovvero fornire al suo pubblico di lettori greci, appartenenti all'alta società imperiale, degli insegnamenti di tipo sia morale che prettamente politico<sup>69</sup>. Per questo motivo, quindi, Dionigi stesso<sup>70</sup> afferma che non è sufficiente la semplice menzione di un avvenimento e del suo esito, ma che, al contrario, è necessario informare su quali fossero le cause di tali eventi, quali i modi in cui si svolsero e quali le intenzioni di chi agì, nonché riferire di eventuali interventi divini. Infatti, la conoscenza di tutti questi elementi risulta imprescindibile per gli uomini di stato, che abbisognano di esempi di cui servirsi davanti a qualunque situazione. Inoltre, non mi sembra improbabile nemmeno che tale necessità scaturisse proprio dalle origini greche dei destinatari, che quindi, probabilmente estranei alla realtà dell'Urbe, potevano non avere familiarità con le sue consuetudini giuridiche, religiose e sociali.

---

<sup>65</sup> Dion. Hal. 8.89.4-5.

<sup>66</sup> Dion. Hal. 2.69.1-3.

<sup>67</sup> Dion. Hal. 2.68.3-5.

<sup>68</sup> Dion. Hal. 9.40.3-4.

<sup>69</sup> E. GABBA, *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, Bari 1996, p. 77 con nt. 27.

<sup>70</sup> Dion. Hal. 5.56.1.

Segue poi in linea cronologica Valerio Massimo, il quale, nei suoi *Facta et dicta memorabilia*, riferisce solo i casi di Tuccia<sup>71</sup> e di Emilia<sup>72</sup>, proprio per la straordinarietà delle vicende, che videro l'assoluzione delle Vestali grazie all'intercessione della stessa Vesta. Anche questa fonte tuttavia dedica agli avvenimenti solo un breve paragrafo, in cui la narrazione risulta assolutamente avara di dettagli riguardanti le ragioni e lo svolgersi delle indagini.

La fonte temporalmente più prossima è poi Plinio il Vecchio, che nella *Naturalis Historia* si limita a riportare il caso di Tuccia<sup>73</sup>, collocandolo però in un anno diverso rispetto alle altre fonti. Alla vicenda viene tuttavia riservato un singolo, breve periodo, nel quale non è data alcuna informazione precisa: viene solo riferito il felice esito dell'indagine contro la Vestale, che riesce a dimostrare la propria innocenza.

Segue quindi Plutarco, testimone di due di questi casi, quello del 420 a.C., menzionato nei *Moralia* e nello specifico nel trattato *De capienda ex inimicis utilitate*<sup>74</sup>, e quello del 216 a.C., riportato nell'ambito della vita di Quinto Fabio Massimo *Cunctator*<sup>75</sup>. Come già abbiamo visto per altri autori, nemmeno Plutarco dedica però particolare attenzione a queste vicende, riassumendole piuttosto brevemente.

Abbiamo poi San Girolamo, che riporta gli episodi che vedono come protagoniste Pompilia, ovvero l'Oppia di Livio, e *Munitia*, indicata nelle altre fonti con il nome di Minucia.

Il caso di Pompilia è riportato nella traduzione latina del *Chronicon* di Eusebio di Cesarea realizzata da Girolamo, mentre quello di *Munitia* è contenuto nel trattato *Adversus Iovinianum*. Proprio per la natura cronografica dell'opera in cui è contenuto, dunque, il riferimento a Pompilia è piuttosto striminzito, così come anche l'accento a *Munitia*, che viene invece inserito come esempio nell'ambito di una più ampia trattazione sulla castità come condotta da privilegiare.

Infine, l'ultima fonte a nostra disposizione è Paolo Orosio, che nelle *Historiae adversus paganos*, riporta ben quattro casi, che lo rendono la fonte più ricca assieme a Dionigi di Alicarnasso e dopo Tito Livio. Tre di questi trovano peraltro corrispondenza proprio in Livio, mentre la vicenda di Caparronia è raccontata esclusivamente da Orosio, senza riscontri in altre fonti.

Per i casi di Popilia<sup>76</sup> – ennesima storpiatura del nome Oppia –, di Minucia<sup>77</sup> e di Sestilia<sup>78</sup> Orosio si limita quindi a registrare l'avvenuta condanna, dichiarando anche il capo di

---

<sup>71</sup> Val. Max. 8.1 *abs.* 5.

<sup>72</sup> Val. Max. 1.1.7.

<sup>73</sup> Plin. 28.12.

<sup>74</sup> Plut. *Mor.* 89E-F.

<sup>75</sup> Plut. *Fab.* 18.3.

<sup>76</sup> Oros. 2.8.13.

<sup>77</sup> Oros. 3.9.5.

<sup>78</sup> Oros. 4.2.8.

imputazione, benché parli di *stuprum* anziché di *incestum* riguardo alla vicenda di Popilia. Solamente nel resoconto su Caparronia<sup>79</sup>, invece, oltre a riferire l'esito, informa anche sulle premesse e sul destino dei suoi complici, l'amante e i *servi conscii*.

Queste dunque le fonti dalle quali partiremo per l'analisi approfondita dei singoli casi che ci accingiamo a condurre.

A seguito di questa panoramica generale possiamo però anzitutto osservare che tutte le fonti che abbiamo a disposizione sono piuttosto tarde rispetto ai fatti che riportano. La testimonianza più antica che possediamo è infatti quella di Tito Livio, il quale compose la propria opera storiografica approssimativamente tra il 27 a.C. e il 17 d.C., anno della sua morte, ovvero a due secoli di distanza dal caso più recente che riporta, quello di Opimia e Floronia, fino ad arrivare a fonti molto tarde, come Girolamo e Orosio.

Dobbiamo dunque considerare che i dati che ci vengono forniti non sono delle informazioni di prima mano, non derivano dalla diretta osservazione dei fatti da parte degli autori di queste opere, ma sono piuttosto il risultato di una loro ricerca compiuta su fonti contemporanee agli eventi o su fonti a loro volta dipendenti da queste ultime. Quello che è arrivato fino a noi è dunque la rielaborazione di una tradizione più antica, parte della quale è sicuramente andata perduta nella catena di trasmissione, anche se non possiamo sapere in quale misura; è il risultato di una stratificazione avvenuta nel tempo di tradizioni diverse che sono confluite negli autori che noi oggi leggiamo e che hanno inevitabilmente subito anche un processo di selezione delle informazioni giudicate degne di essere tramandate.

Infine è necessario soffermarsi anche sulla natura delle fonti con cui abbiamo a che fare. Solo tre di esse, infatti, sono effettivamente delle opere storiografiche, ovvero quella di Tito Livio, quella di Dionigi di Alicarnasso e quella di Paolo Orosio, che peraltro si caratterizza in maniera peculiare rispetto alle altre due, dal momento che ha l'ambizioso scopo di delineare una storia universale e non solamente la storia di Roma. Le altre opere invece sono di genere vario: quelle di Plutarco sono un trattato di riflessione morale e un'opera biografica, quella di Plinio il Vecchio un'opera enciclopedica, quella di Valerio Massimo è una raccolta di *exempla* mentre quelle di Girolamo sono una un'opera cronografica e un trattato filosofico-religioso. Ciò inevitabilmente determina una maggiore o minore attenzione verso questi casi, che generalmente vengono trattati in maniera più dettagliata nelle fonti storiografiche. Inoltre, la natura stessa delle altre opere implica di volta in volta una focalizzazione particolare su singoli, diversi aspetti degli stessi, che verranno messi in evidenza nell'analisi puntuale della casistica che segue.

---

<sup>79</sup> Oros. 4.5.6-9.

### 3. La casistica

#### 3.1. La Vestale dai molti nomi

Il primo caso di vivisepolitura di una Vestale di cui siamo a conoscenza in età repubblicana è quello che vede come sfortunata protagonista una sacerdotessa nominata in modo diverso da ognuna delle fonti che ne riporta la vicenda. Tito Livio infatti le dà il nome di Oppia<sup>80</sup> mentre Dionigi di Alicarnasso quello di Opimia<sup>81</sup>. Le *Periochae* si riferiscono invece a lei con il nome di Opillia<sup>82</sup>, probabilmente per un errore dell'epitomatore, mentre Eusebio di Cesarea, nel *Chronicon*, che conosciamo grazie alla mediazione di San Girolamo, la chiama Pompilia<sup>83</sup>. Infine Paolo Orosio fornisce una lezione ancora diversa, ovvero Popilia<sup>84</sup>, derivata probabilmente dalla variante del nome presente in Girolamo. È tuttavia ragionevole pensare che il suo vero nome non fosse affatto conosciuto e che quello riportato dalle fonti sia un'invenzione letteraria. Pare inoltre verosimile che Oppia sia stato il primo nome affidatole, da cui poi si sarebbe corrotto nelle diverse varianti proposte<sup>85</sup>.

Cinque sono dunque le fonti che riportano l'avvenimento, tra cui le più esaustive sono senza dubbio Tito Livio e Dionigi di Alicarnasso:

*Bellum inde Veiens initum, et Volsci rebellarunt. Sed ad bella externa prope supererant uires, abutebanturque iis inter semet ipsos certando. Accessere ad aegras iam omnium mentes prodigia caelestia, prope cotidianas in urbe agrisque ostentantia minas; motique ita numinis causam nullam aliam uates canebant, publice priuatimque nunc extis, nunc per aues consulti, quam haud rite sacra fieri; qui terrores tamen eo euasere ut Oppia uirgo Vestalis damnata incesti poenas dederit.*

(Liv. 2.42.9-11)

καὶ τὰ μὲν ἐπὶ στρατοπέδου γινόμενα τοιαῦτ' ἦν· ἐν αὐτῇ δὲ τῇ Ῥώμῃ πολλὰ δαιμόνια σημεῖα ἐφαίνετο δηλωτικὰ θείου χόλου κατὰ τε φωνὰς καὶ ὄψεις ἀήθεις. πάντα δ' εἰς τοῦτο συνέτεινεν, ὡς οἱ τε μάντιες καὶ οἱ τῶν ἱερῶν ἐξηγηταὶ συνενέγκαντες τὰς ἐμπειρίας ἀπεφαίνοντο, «ὅτι» θεῶν [χολοῦσθαι] τινες οὐ κομίζονται τὰς νομίμους τιμὰς οὐ καθαρῶς οὐδὲ ὁσίως ἐπιτελουμένων αὐτοῖς τῶν ἱερῶν. ζήτησις δὴ μετὰ τοῦτο πολλὴ ἐκ πάντων ἐγένετο, καὶ σὺν χρόνῳ μήνυσις ἀποδίδοται τοῖς ἱεροφάνταις, ὅτι τῶν παρθένων μία τῶν φυλαττουσῶν τὸ ἱερὸν πῦρ, Ὀπιμία ὄνομα αὐτῆ, τὴν παρθενίαν

<sup>80</sup> Liv. 2.42.11.

<sup>81</sup> Dion. Hal. 8.89.4.

<sup>82</sup> Liv. *Per.* 2.

<sup>83</sup> Eus. 2.102.

<sup>84</sup> Oros. 2.8.13.

<sup>85</sup> F. MÜNZER, *Die römischen Vestalinnen bis zur Kaiserzeit*, in *Philologus*, 92, 1937, pp. 212-213, ove si può trovare anche una trattazione più diffusa sui singoli nomi.

ἀφαιρεθεῖσα μιαίνει τὰ ἱερά. οἱ δ' ἔκ τε βασάνων καὶ τῶν ἄλλων ἀποδείξεων μαθόντες, ὅτι τὸ μνηνόμενον ἦν ἀδίκημα ἀληθές, αὐτὴν μὲν τῆς κορυφῆς ἀφελόμενοι τὰ στέμματα καὶ πομπεύσαντες δι' ἀγορᾶς ἐντὸς τείχους ζῶσαν κατώρυξαν· δύο δὲ τοὺς ἐξελεγχθέντας διαπράξασθαι τὴν φθορὰν μαστιγώσαντες ἐν φανερῷ παραχρῆμα ἀπέκτειναν καὶ μετὰ τοῦτο καλὰ τὰ ἱερά καὶ τὰ μαντεύματα ὡς ἀφεικότων αὐτοῖς τῶν θεῶν τὸν χόλον, ἐγένετο.  
(Dion. Hal. 8.89.3-5)

Le altre tre presentano invece il fatto in maniera estremamente concisa:

*Opillia virgo Vestalis ob incestum viva defossa est.*

(Per. 2)

*Romae virgo Vestalis Pompilia deprehensa in stupro viva defossa est.*

(Eus. 2.102)

*Cum autem instauraret bellum et ulcisci in victores moliretur, in ipso apparatu concidit olympiade LXXIII, hoc est post Urbem conditam anno CCLXXV, quo tempore Romae Popilia virgo ob crimen stupri viva defossa est.*

(Oros. 2.8.13)

A essere coinvolta è quindi una donna romana di condizione libera, che riveste una prestigiosa carica sacerdotale. Per questo motivo dobbiamo ritenere anche che fosse di estrazione patrizia, poiché nel momento in cui si svolgono i fatti il sacerdozio non era ancora stato reso accessibile alla plebe<sup>86</sup>. Tutte le fonti concordano infatti nel collocare gli eventi negli anni '80 del V secolo a.C. Più precisamente, in base a quanto riportato da Tito Livio<sup>87</sup> e da Dionigi di Alicarnasso<sup>88</sup>, la vicenda ebbe luogo sotto il consolato di Marco Fabio e Lucio Valerio, ovvero nell'anno 483 a.C.<sup>89</sup>. Con la loro cronologia si accordano poi le *Periochae*, che, pur non fornendo una datazione puntuale, in linea con Livio collocano l'avvenimento tra l'uccisione di Spurio Cassio, il quale, secondo la cronologia offerta dagli *Ab Urbe condita*, fu condannato e ucciso alla fine del suo mandato come console<sup>90</sup>, carica che aveva ricoperto nel 486 a.C.<sup>91</sup>, e la guerra privata

---

<sup>86</sup> Secondo GIANNELLI, *Il sacerdozio delle Vestali*, cit., p. 52, il collegio delle Vestali sarebbe stato aperto alla plebe solo con la *lex Ogulnia* del 300 a.C., con cui la plebe fu ammessa al pontificato e all'augurato, data la stretta relazione del pontefice massimo con le Vestali. In alternativa propone invece che fosse stata la *lex Papia* a permettere l'accesso al sacerdozio, ma di quest'ultima rimane ignota la datazione.

<sup>87</sup> Liv. 2.42.7.

<sup>88</sup> Dion. Hal. 8.87.2.

<sup>89</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 22.

<sup>90</sup> Liv. 2.41.1-10.

<sup>91</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 20.

dei Fabii contro i Veienti, conclusasi in tragedia<sup>92</sup> con la sconfitta del Cremera sotto i consoli Gaio Orazio e Tito Menenio<sup>93</sup>, ovvero nel 477 a.C.<sup>94</sup>.

La versione del *Chronicon* eusebiano tradotta da Girolamo pone invece la condanna della Vestale nel terzo anno della settantatreesima Olimpiade, ovvero il 486 a.C., benché nella versione armena dell'opera la didascalia riguardante Pompilia compaia nella sezione riguardante gli avvenimenti della settantaquattresima Olimpiade, e più precisamente nel suo primo anno, ovvero il 484 a.C.<sup>95</sup>. Lo scarto dalle fonti principali, dunque, se è da considerarsi corretta la versione geronimiana, benché presente, risulta minimo.

Più problematica è, viceversa, la cronologia fornita da Orosio, che impiega un doppio sistema di datazione: quello greco, basato sulla celebrazione delle Olimpiadi, e quello romano, basato sulla data di fondazione di Roma<sup>96</sup>. Tuttavia Orosio finisce così per dare al caso di nostro interesse due datazioni contraddittorie. Impiegando il sistema greco afferma infatti che la condanna di Popilia avvenne durante la settantaquattresima Olimpiade, compresa tra gli anni 484 e 481 a.C., senza peraltro specificare ulteriormente, mentre rifacendosi al sistema romano sostiene che l'anno della vivisepolitura della nostra Vestale fu il 275° dopo la fondazione di Roma, ovvero il 478 a.C., posticipando dunque di un quinquennio gli eventi rispetto alla cronologia fornita dagli storiografi di età augustea.

Non perfettamente allineate sul piano temporale, le fonti appaiono invece concordi nell'individuare la sostanza della vicenda. Per tutte la Vestale fu accusata di un crimine di natura sessuale, ovvero di aver violato il voto trentennale di castità a cui le sacerdotesse erano soggette, e conseguentemente condannata alla morte per vivisepolitura, dato, quest'ultimo, reso noto da tutte le fonti all'infuori di Livio, che lo lascia sottinteso.

Il contesto che fa da sfondo all'avvenimento si caratterizza sia negli *Ab Urbe condita* che nella *Storia di Roma arcaica* per un clima di conflitto generalizzato. In Livio la condanna di Oppia si colloca alla fine di una serie di scontri con le popolazioni vicine: Latini, Volsci, Ernici, Equi e Sabini, ulteriormente aggravati dal sopraggiungere di conflitti interni, cominciati all'inizio del V secolo a.C. Nello specifico, nel 483 a.C. Roma si trovava impegnata in un duplice scontro con Volsci e Veienti, mentre le tensioni interne tra l'ordine patrizio e quello plebeo erano acuite dalla recente uccisione di Spurio Cassio, che durante il suo consolato aveva proposto una legge agraria in favore della plebe dopo l'acquisizione di alcuni territori degli Ernici.

---

<sup>92</sup> I membri della *gens* Fabia rimasero tutti uccisi in battaglia all'infuori di uno (cfr. *Per.* 2).

<sup>93</sup> Liv. 2.51.1.

<sup>94</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 26.

<sup>95</sup> Cfr. A. SCHOENE (hrsg.), *Eusebi Chroniconum libri duo* II, Berlin 1866 (rist. 1999), pp. 102-103.

<sup>96</sup> Ai tempi di Orosio veniva ormai considerata corretta la proposta di Varrone, che poneva la fondazione dell'Urbe nel 753 a.C. (cfr. M. ARNAUD-LINDET (éd.), *Orose. Histoires (contre les païens)*, Paris 1990, p. XLV nt. 78).

Lo stesso clima conflittuale viene descritto anche da Dionigi di Alicarnasso che tuttavia colloca la condanna di Oppia nell'ambito della guerra contro i Volsci, senza fare menzione del conflitto contro Veio. Ricorda invece anche lui il conflitto tra patrizi e plebei, alimentato dalla proposta di Spurio Cassio<sup>97</sup>, di cui sottolinea le persistenti ripercussioni: per lui infatti lo scontro tra l'esercito volsco e quello romano si sarebbe concluso con la ritirata delle milizie di entrambe le parti, dopo che i soldati romani si rifiutarono di combattere al massimo delle loro capacità per l'astio che provavano nei confronti del console e dell'intero patriziato a causa della mancata assegnazione delle terre<sup>98</sup>.

Il medesimo contesto è inoltre indirettamente delineato dalle *Periochae*, che pur senza individuare dei nessi espliciti di alcun genere tra gli avvenimenti, incastonano la condanna di Oppia, come detto, tra la condanna a morte di Spurio Cassio e la guerra dei Fabii contro Veio.

Livio prosegue quindi affermando che si presentarono anche dei *prodigia caelestia* a turbare ulteriormente le *mentes* dei cittadini che, specialmente a causa dell'ostilità tra gli ordini, si erano già fatte *aegrae*<sup>99</sup>. Tali prodigi, segnale di una rottura della *pax deorum*, furono il motivo per il quale si giunse alla condanna di Oppia. Se infatti nel racconto liviano non risultano affatto chiare le tappe e la procedura che portarono alla vivisepolitura della nostra Vestale, appare invece evidente il collegamento che lo storiografo attua tra questi prodigi e la colpa della donna. Lo storiografo racconta infatti che il presentarsi di *prodigia* – descritti come particolarmente diffusi e frequenti, dal momento che coinvolgevano sia la città che l'*ager Romanus*, nonché minacciosi al punto da essere definiti *prope cotidianas [...] ostentantia minas* – determinò l'azione sia pubblica che privata di non meglio identificati *vates*, i quali, consultando le viscere e il volo degli uccelli, stabilirono che la causa di tutto era il fatto che nelle cerimonie religiose non ci si era attenuti alle prescrizioni rituali. Dalle parole di Livio possiamo dunque immaginarci un'attività interpretativa realmente frenetica e in parte incontrollata, dal momento che parrebbe di capire che non furono solo i collegi religiosi competenti a intervenire, ma anche i privati cittadini, che tuttavia approdarono tutti alla medesima conclusione. Informazione notevole, questa, che, nella misura in cui fornisce un dato autentico e non retoricamente rielaborato, potrebbe dare una misura della paranoia e delle ansie che dovevano essersi diffuse tra la popolazione. Livio infatti conclude dicendo che furono proprio questi *terrores* a determinare l'esito che già conosciamo.

Il verificarsi di *prodigia* viene menzionato anche da Dionigi di Alicarnasso, il quale si premura innanzitutto di specificarne la natura: li identifica come φωνὰς καὶ ὄψεις ἀήθεις<sup>100</sup>, voci e visioni straordinarie, dettaglio che invece manca negli *Ab Urbe condita*. Lo storiografo inoltre

---

<sup>97</sup> Dion. Hal. 8.81.1.

<sup>98</sup> Dion. Hal. 8.89.2-3.

<sup>99</sup> Liv. 2.42.10.

<sup>100</sup> Dion. Hal. 8.89.3.



non tralascia neppure di spiegare quale fosse il significato di tali segni divini, ovvero la riprova della collera degli dei<sup>101</sup>, cosa che nel testo di Livio, rivolto a un pubblico non allogeno e informato, viene invece data per scontata.

Tuttavia l'Alicarnassense risulta più preciso soprattutto nel descrivere l'azione e gli attori che determinarono la morte di Opimia. Riferisce quindi che οἱ τε μάντιες καὶ οἱ τῶν ἱερῶν ἐξηγηταὶ, ovvero gli interpreti religiosi, si occuparono subito di esaminare i *prodigia*, per giungere alla conclusione che l'ira degli dei era stata scatenata dal fatto che erano stati celebrati in loro onore dei sacrifici impuri ed empì. Manca quindi in questo caso qualsiasi riferimento a un intervento dei privati cittadini nelle interpretazioni religiose.

A seguito di questa scoperta fu dunque avviata un'indagine che ebbe una svolta solo grazie a una μῆνσις, una delazione<sup>102</sup>, la quale rivelò ai pontefici che la Vestale Opimia aveva perso la verginità e si accostava quindi ai *sacra* in uno stato di impurità<sup>103</sup>. Assicuratisi perciò, con il ricorso alla tortura e ad altre prove, che le notizie che avevano appreso corrispondessero al vero, i pontefici procedettero con la condanna della Vestale, la quale fu privata degli ornamenti religiosi e, dopo una processione pubblica attraverso il Foro, sepolta viva; i suoi complici invece furono fustigati a morte nel Foro.

Eseguita la condanna, afferma infine Dionigi, l'ira degli dei risultò placata, come dimostra il fatto che sacrifici e auspici risultarono nuovamente favorevoli<sup>104</sup>.

Questa narrazione, a differenza di quella di Livio, ci consente quindi di trarre alcune conclusioni anche riguardo al perpetratore della violenza, nonché riguardo al suo istigatore. Prima di tutto però è importante sottolineare come anche nella *Storia di Roma arcaica* non sia messa in discussione la relazione tra il manifestarsi dei *prodigia* e la colpa di Opimia. È infatti proprio da questi, e dalla loro interpretazione, che hanno inizio le indagini che porteranno a scoprire la colpevolezza della sacerdotessa. Purtroppo non viene reso noto chi siano i πάντες<sup>105</sup> che conducono l'inchiesta. Ciò che viene invece rivelato è che durante l'investigazione si fa avanti un delatore che svela le colpe della Vestale. Nemmeno in questo caso ci vengono fornite informazioni sulla sua identità, ma quello che possiamo pensare è che si trattasse di uno schiavo di Opimia, dal momento che, come sappiamo<sup>106</sup>, i servitori delle Vestali erano obbligati a rivelare

---

<sup>101</sup> Dion. Hal. 8.89.3.

<sup>102</sup> Si tratta di uno strumento ampiamente utilizzato dalle autorità romane nel corso delle indagini. Esse infatti incentivavano coloro che fossero a conoscenza di un crimine o ne avessero preso parte essi stessi a farsi avanti e denunciarlo, in cambio di una ricompensa che poteva arrivare fino alla concessione dell'impunità (cfr. F. CAVAGGIONI, *Mulier rea. Dinamiche politico-sociali nei processi a donne nella Roma repubblicana*, Venezia 2004, pp. 170-171, ove ulteriore bibliografia).

<sup>103</sup> Dion. Hal. 8.89.4.

<sup>104</sup> Dion. Hal. 8.89.5.

<sup>105</sup> Dion. Hal. 8.89.4.

<sup>106</sup> Vd. *supra*, p. 5.

questo tipo di informazioni qualora ne fossero stati in possesso. È lecito dunque ipotizzare che con l'avvio delle indagini costui si sia fatto avanti per evitare le torture che gli sarebbero spettate se il *crimen* commesso dalla sua padrona fosse stato scoperto, o anche solo sospettato, per altre vie.

Se lo *status* servile del delatore è plausibile ma non certo, la fonte lascia invece intendere chiaramente un coinvolgimento di schiavi nel corso dell'indagine. Quando infatti si afferma che i pontefici si premurarono di assicurarsi che la denuncia che avevano ricevuto fosse degna di fede, si fa menzione di βάσανοι, torture, mediante le quali furono estorte delle confessioni. Ora, dal momento che questo strumento era precluso nei confronti di uomini liberi, i soggetti interrogati dovevano per forza essere, quanto meno nell'idea che se ne erano fatti Dionigi o le sue fonti, degli schiavi, se di Opimia o magari dei suoi amanti, di cui tuttavia non viene in alcun modo specificato il rango sociale, non è dato sapere. Riguardo ai complici di Opimia, Dionigi si limita infatti a dire che erano due e li definisce come τοὺς ἐξελεγχθέντας διαπράξασθαι τὴν φθοράν, ovvero come coloro che erano stati giudicati colpevoli della trasgressione sessuale.

Fuor di dubbio rimane invece il fatto che a sovrintendere all'azione punitiva, sia per la Vestale che per i suoi complici, fosse il collegio pontificale. Sono loro infatti a privare la sacerdotessa dei paramenti religiosi e a guidare la cerimonia della vivisepolitura, preceduta da una sorta di processione nel Foro, nonché a fustigare a morte i due uomini. Non conosciamo tuttavia la loro identità, e neppure quella del solo pontefice massimo. Quello che possiamo affermare con certezza è solo che tutti i membri dovevano appartenere all'élite dirigente ed essere di estrazione patrizia, basandoci ancora una volta sul fatto che gli eventi si svolgono prima dell'emanazione della *lex Ogulnia*.

Notiamo infine che all'interno della narrazione la protagonista della vicenda rimane una figura muta e inerme: non la vediamo mai agire attivamente; la vediamo solo subire la situazione in quanto vittima, in quanto oggetto di violenza, a cui si sottomette impotente.

Del tutto decontestualizzata appare invece la menzione dell'episodio nelle *Historiae adversus paganos* di Paolo Orosio. Quando menziona la condanna di Popilia, sta infatti trattando dell'impero persiano e della guerra condotta da Dario contro Atene. Nella fattispecie, afferma che il sovrano, essendo stato sconfitto a Maratona, si ritirò in Persia e cominciò subito a organizzare una seconda spedizione per vendicarsi dei vincitori. Tuttavia, mentre i preparativi erano ancora in corso, Dario morì, durante la settantaquattresima Olimpiade, ovvero nell'anno 275 dopo la fondazione di Roma<sup>107</sup>, datazioni che, come abbiamo visto, in realtà non combaciano.

È a questo punto che viene menzionato il caso di Popilia: si afferma che, nello stesso periodo, a Roma avvenne la sua condanna. Orosio dunque inserisce questa informazione nella sua

---

<sup>107</sup> Oros. 2.8.11-13.

cronaca solamente per creare un collegamento tra le diverse aree geografiche di cui sta trattando. Il filo che le unisce è tuttavia molto sottile e si basa semplicemente su un nesso cronologico, che l'autore ricava dal *Chronicon* di Girolamo, in cui effettivamente la condanna della donna viene collocata nell'ultimo anno del regno di Dario<sup>108</sup>. È dunque proprio perché il fatto viene impiegato come semplice punto di riferimento che il contesto presupposto dalle nostre fonti principali, ovvero il preoccupante manifestarsi di prodigi in una situazione bellica già critica, è omesso, così come anche la descrizione della procedura che portò alla condanna della sacerdotessa. Inoltre, la mancanza di un quadro più ampio si potrebbe spiegare se consideriamo che la fonte da cui Orosio attinge potrebbe essere proprio l'opera cronografica di Eusebio-Girolamo<sup>109</sup>, in cui non sono forniti ulteriori dettagli al riguardo. Priva di contesto è infatti anche la menzione che ne fa il *Chronicon*, in questo caso a causa della natura stessa dell'opera, che si presenta come un elenco di avvenimenti, allo scopo di mettere in rapporto tra loro i diversi sistemi di datazione diffusi nel mondo antico.

Notiamo inoltre come nelle diverse relazioni dell'episodio il crimine della Vestale sia identificato con tre diversi termini: *incestum*, φθορά e *stuprum*.

Il termine più corretto sotto il profilo giuridico e sacrale per riferirsi al reato di natura sessuale compiuto da una Vestale è quello di *incestum*, non a caso impiegato da Livio e dalle *Periochae*. Esso, infatti, per i Romani, oltre a indicare un rapporto sessuale tra persone legate da un vincolo di parentela, designava soprattutto un'unione che violava consapevolmente le prescrizioni legate alla sfera del sacro, tanto che *incestum* non era detto solo il crimine compiuto dalla Vestale ma anche quello compiuto dal suo amante<sup>110</sup>. C'è stato tuttavia chi ha voluto interpretare il termine nel suo senso più letterale: lo ha fatto Carl Koch, che intendeva le Vestali come figlie della comunità<sup>111</sup>, e lo ha fatto Giulio Giannelli, che vedeva invece la Vestale come *mater familias* dello Stato<sup>112</sup>. Un'interpretazione in tal senso non sembra tuttavia corretta, dal momento che ciò insinuerebbe che il pontefice massimo avesse competenza nel giudicare tutti i reati di *incestum*, cosa che viene smentita dall'unico caso di vero e proprio incesto che ci viene testimoniato dalle fonti in età repubblicana, il quale fu sottoposto al giudizio dei comizi<sup>113</sup>. A riprova di ciò sta inoltre il fatto che le pene prescritte per i due crimini fossero diverse: mentre l'incesto veniva punito con la precipitazione dalla rupe Tarpea, il crimine della Vestale veniva punito con la vivisepolitura e quello del suo amante con la flagellazione a morte<sup>114</sup>.

---

<sup>108</sup> ARNAUD-LINDET (éd.), *Orose. Histoires*, cit., p. 102 nt. 8.

<sup>109</sup> ARNAUD-LINDET (éd.), *Orose. Histoires*, cit., p. 102 nt. 8.

<sup>110</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 102.

<sup>111</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 101.

<sup>112</sup> GIANNELLI, *Il sacerdozio delle Vestali*, cit., p. 78.

<sup>113</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 102.

<sup>114</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 102 nt. 446.

Meno preciso e più generico è invece il termine φθορά, impiegato da Dionigi di Alicarnasso, indicato da Papiniano<sup>115</sup>, seppur in età seriore, come traduzione greca del termine *stuprum*, utilizzato invece da Orosio e da Eusebio-Girolamo. Questa definizione non è tuttavia del tutto scorretta. Il crimine di *stuprum* viene infatti descritto dallo stesso Papiniano<sup>116</sup> e da Modestino<sup>117</sup> come una relazione sessuale illecita che si commette nei confronti di una *virgo* o di una *vidua*. Ora, dal momento che la Vestale è effettivamente una *virgo*, si può ritenere la terminologia utilizzata parzialmente corretta, pur non dimenticando che l'uso di questo termine non pone la giusta attenzione su quella che è la vera essenza del crimine della Vestale, ovvero un illecito sessuale che però viola in maniera consapevole le prescrizioni sacre. L'aggettivo *castus*, infatti, di cui *incestus* è derivato e contrario, si specializza in senso religioso, a indicare qualcuno che agisce nel rispetto delle regole e del rito<sup>118</sup>, mentre *stuprum* parte dal significato generico di disonore per arrivare poi a designare esclusivamente, e probabilmente in senso eufemistico<sup>119</sup>, un atto sessuale illecito di varia natura<sup>120</sup>.

Inoltre *stuprum* e *incestum* erano due reati diversi. Se infatti il primo, per quanto possiamo comprendere, in età repubblicana era rimesso alla sfera del diritto privato<sup>121</sup>, se non in situazioni particolari<sup>122</sup>, il secondo era invece indagato e punito dalle autorità pubbliche, seppur di competenza religiosa e non giuridica. Non sembra infatti lecito parlare di applicazione di una vera e propria pena per il *crimen incesti*. Pare infatti più corretto intendere la procedura come una *procuratio prodigi*, data anche la singolarità del procedimento, messo in atto dallo stesso pontefice massimo allo scopo di placare la collera divina e ripristinare la *pax deorum*.

Secondo la descrizione offerta da Plutarco<sup>123</sup>, nel giorno stabilito per il suo supplizio, la Vestale era fatta salire, velata e legata, su una lettiga, che veniva trasportata attraverso il Foro sino ai pressi di Porta Collina, dove era stata precedentemente predisposta una camera sotterranea con accesso dall'alto, in cui si trovano un letto, una lucerna accesa, del pane, dell'acqua, del latte e dell'olio. Giunti a destinazione, la Vestale veniva quindi slegata, ma non scoperta, e così deposta dalla lettiga, mentre il pontefice massimo recitava delle preghiere levando le mani al cielo. A questo punto si faceva poi discendere la fanciulla nella camera sotterranea che in seguito veniva richiusa per sempre, invisibile dall'esterno.

---

<sup>115</sup> Papin. *D.* 48.5.6.1.

<sup>116</sup> Papin. *D.* 48.5.6.1.

<sup>117</sup> Modestin. *D.* 48.5.35(34).

<sup>118</sup> A. ERNOUT – A. MEILLET, *castus*, -a, -um, in *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1951<sup>3</sup>, p. 186.

<sup>119</sup> ERNOUT – MEILLET, *stuprum*, -i, in *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, cit., p. 1163.

<sup>120</sup> J. N. ADAMS, *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore 1990, pp. 200-201.

<sup>121</sup> CAVAGGIONI, *Mulier rea*, cit., pp. 24-26.

<sup>122</sup> Vd. *infra*, nt. 119.

<sup>123</sup> Plut. *Num.* 10.8-13.

Non dissimile è anche la descrizione che si trova in Dionigi di Alicarnasso<sup>124</sup> e proprio da quest'ultima muove Augusto Frascchetti per affermare che il trasporto della Vestale fino al *Campus Sceleratus*<sup>125</sup> è interpretabile come una vera e propria processione funebre. E in effetti la κλίνη che trasportava la Vestale veniva seguita attraverso la città da quello che può essere definito un corteo funebre, formato dai familiari e dagli amici della sacerdotessa, che piangevano e si lamentavano, come richiesto dal compianto<sup>126</sup>. Inoltre non dobbiamo dimenticare che durante questa cerimonia la donna rimaneva sempre coperta da un velo, che consentiva al pontefice di non essere contaminato dalla vista di costei. Ora, poiché questa era la pratica usuale con i cadaveri, messa in atto al medesimo scopo, ovvero quello di garantire la purezza del pontefice, possiamo affermare che nel momento della processione verso il Campo Scellerato la Vestale fosse ormai considerata una morta vivente<sup>127</sup>.

Anche nella morte tuttavia le sacerdotesse di Vesta non perdevano i propri privilegi e giuridici e sociali. Ne è innanzitutto una dimostrazione proprio la morte a cui venivano destinate. Non c'era infatti un vero e proprio esecutore materiale della pena di morte: nei fatti la Vestale non veniva uccisa da nessuno; veniva invece lasciata morire. Questo è dovuto al fatto che le sacerdotesse di Vesta erano dotate di *sacrosanctitas* e dunque ucciderle equivaleva a commettere un sacrilegio. La comunità si limitava quindi a riconsegnare al regno dei morti la colpevole, il cui destino veniva così rimesso alla volontà stessa della dea loro protettrice<sup>128</sup>.

Inoltre, solo alle Vestali era concesso di essere sepolte all'interno delle mura della città<sup>129</sup>, seppure ai suoi margini, a ricordarne l'empietà<sup>130</sup>.

Vediamo peraltro che nelle nostre fonti – eccezion fatta per Livio, che si limita a dire che Oppia viene condannata senza specificare la “pena” a cui viene sottoposta – tutta la procedura viene riassunta nella medesima espressione, ovvero *viva defossa est* nelle *Periochae*, in Orosio e in Eusebio-Girolamo, e ζῶσαν κατόρυξαν in Dionigi di Alicarnasso, in cui il verbo greco κατόρυσσω ricalca perfettamente il latino *defodio*.

La natura di tale procedimento sembra dunque essere proprio quella di una *procuratio prodigi*: la Vestale doveva essere allontanata dalla comunità, doveva sparire affinché il contagio si arrestasse. La volontarietà del suo illecito infatti non permetteva che l'ira degli dei, che da esso

---

<sup>124</sup> Dion. Hal. 2.67.4.

<sup>125</sup> Così era detto il luogo in cui le Vestali venivano sepolte. Secondo Liv. 8.15.7-8 prese infatti questo nome in seguito alla viviseppoltura della Vestale Minucia.

<sup>126</sup> A. FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali e la Città*, in Y. THOMAS (éd.), *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, Paris 1984, p. 121.

<sup>127</sup> FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 122.

<sup>128</sup> Così FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 125 e anche RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 136-137.

<sup>129</sup> FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 123.

<sup>130</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 138.

derivava, fosse efficacemente placata attraverso dei semplici *piacula*<sup>131</sup>, come un sacrificio, un'offerta di denaro o la ripetizione del rito: diventata *impia*, la Vestale poteva solo essere abbandonata alla collera degli dei<sup>132</sup>.

Diversa invece era la punizione che spettava ai complici, ovvero agli amanti, della cui sorte, in questo caso, abbiamo notizia solamente da Dionigi di Alicarnasso. Essi, ove non fossero schiavi della Vestale, venivano fustigati a morte pubblicamente nel Foro, nudi e con il collo appoggiato a una forca, come previsto da una legge affissa nell'*Atrium Libertatis*, verosimilmente dallo stesso pontefice massimo<sup>133</sup>, come lascia intendere anche l'Alicarnassense quando utilizza il verbo ἀπέκτειναν alla terza persona plurale, il cui unico soggetto possibile nella frase è οἱ δέ, logicamente riferito agli ἱεροφάνταις menzionati poco prima.

La scelta di questa pena non sembra inoltre essere casuale dal momento che la fustigazione aveva un valore espiatorio, e per questo veniva utilizzata spesso nella punizione di delitti legati alla sfera religiosa<sup>134</sup>.

Inizialmente la fustigazione a morte era prevista dalle XII Tavole come punizione per chi faceva un uso delittuoso della magia, ovvero per chi incantava le messi altrui, i nemici o l'amata<sup>135</sup>. In principio, però, la flagellazione era uno dei metodi attraverso cui praticare la magia sulle persone. Potrebbe quindi essere verosimile pensare che, quando queste pratiche furono criminalizzate, si sia deciso di punirle con una pena che rimandasse al delitto stesso, in una sorta di legge del taglione. Tuttavia, nella punizione di tali delitti prevalevano sulla ricerca di una vendetta delle esigenze magico-religiose: quando veniva compiuto un delitto che metteva in pericolo la *pax deorum* era necessario che la flagellazione a morte avvenisse in onore della divinità offesa. Infatti, chi rubava o danneggiava il raccolto altrui offendeva con la sua azione la dea Cerere, a cui spettavano le primizie al momento del raccolto, per cui la loro esecuzione veniva dedicata a lei, in modo da placarne la collera. In queste occasioni, dunque, la funzione religiosa coesisteva con la funzione magica della flagellazione e per questo motivo le autorità pubbliche, trasformando in sanzione pubblica quella che anticamente era una punizione inflitta dalla vittima del torto, scelsero la fustigazione come pena per alcuni delitti religiosi, perché si prestava, grazie al suo valore espiatorio, a mettere in atto le pene di morte che, per il carattere del crimine commesso, dovevano essere dedicate agli dei<sup>136</sup>.

---

<sup>131</sup> Coincide con l'interpretazione di Frascetti, che non ritiene sufficiente l'interpretazione della viviseppolitura delle Vestali come *piaculum*, nonostante dalle fonti venga spesso presentata come tale (cfr. FRASCETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., pp. 113-114).

<sup>132</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 38 e p. 127; cfr. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 35.

<sup>133</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 131.

<sup>134</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 131 nt. 554.

<sup>135</sup> Per una trattazione più dettagliata si veda E. CANTARELLA, *I supplizi capitali. Origini e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano 2005, pp. 173-179.

<sup>136</sup> CANTARELLA, *I supplizi capitali*, cit., pp. 179-181.

Seppure diversa e con delle implicazioni particolari, quindi, la pena del complice portava allo stesso risultato di quella della Vestale, ovvero eliminare fisicamente ciò che arrecava danno alla città. La differenza sta nel fatto che, se contro le sacerdotesse non era ammessa alcuna azione fisica, a rischio di commettere un ulteriore illecito religioso, nei confronti degli amanti, che erano dei semplici cittadini, tale restrizione non c'era, per cui era possibile ricorrere a una punizione più consueta.

Quella che vediamo attuata contro la Vestale *rea incesti* è quindi una forma di violenza realmente particolare.

L'unico elemento che non può essere messo in dubbio, come è già stato chiarito, è il fatto che tale violenza abbia a monte delle cause religiose, dal momento che è volta a ripristinare la *pax deorum* in seguito al manifestarsi di preoccupanti *prodigia*, causati proprio dalla trasgressione della sacerdotessa. Tutto ciò non solo giustifica la violenza, proprio dal momento che così essa non risulta arbitraria bensì provocata, ma la rende anche necessaria, necessaria alla sopravvivenza e al benessere della comunità, che per questo ha bisogno di relazionarsi con le divinità in maniera pacifica e fruttuosa. E questa giustificazione risulta ancora più evidente dalle parole di Dionigi di Alicarnasso, il quale afferma che in seguito alla punizione di Opimia e dei suoi complici l'ira divina risultò placata e i sacrifici e gli auspici tornarono favorevoli, come se fossero le divinità stesse ad approvare, e dunque a legittimare, la pratica. C'è dunque una conferma divina, un'autorizzazione e un beneplacito dall'alto, oltre che un benessere da parte delle autorità religiose, che, non dimentichiamolo, si fanno sovrintendenti e guide di questa azione punitiva e del suo esito fatale, il che la rende, oltretutto, una violenza istituzionalizzata.

Per quanto riguarda però la sua natura, essa non è facile da definire. Più che a un'azione violenta in sé, infatti, assistiamo a un esito violento, ovvero la morte della rea, senza che nei suoi confronti sia tuttavia messa in atto alcuna offesa di tipo fisico, se non per il fatto che venga legata nel momento della processione verso il Campo Scellerato, atto che però risulta forse più lesivo della dignità che non del corpo. In questo modo, il perpetratore della violenza finisce per essere non umano bensì divino, dal momento che l'esecuzione viene rimessa di fatto alla stessa Vesta, nelle cui volontà risiede il destino della donna, tanto più se consideriamo che nella stanza sotterranea venivano posti tutti gli elementi necessari alla sopravvivenza quali cibo, acqua e un letto per dormire.

Notiamo inoltre che la colpa viene percepita innanzitutto come una colpa femminile. Benché a essere punite siano entrambe le parti, infatti, le fonti si soffermano principalmente sull'azione e sulla punizione della donna, mentre quella dei complici, quando riportata, cosa che in effetti avviene di rado, viene riportata *a latere*, posposta e rivestita di un evidente carattere accessorio. Inoltre, importante risulta in questo senso la testimonianza di Dionigi di Alicarnasso

il quale rivela che la delazione fatta ai pontefici incriminava la Vestale e nessun altro: viene infatti riferito che la Vestale Opimia aveva perso la verginità e che in questo modo era lei a contaminare le cerimonie religiose.

Dietro a ciò possiamo dunque leggere la volontà di controllare le azioni e i corpi della componente femminile, un'ossessione di genere, che vedeva nelle donne una minaccia, fonte di caos e disordine a causa della loro stessa natura irrazionale, soprattutto in situazioni di instabilità come poteva essere un periodo di conflitti non solo esterni ma anche interni. E d'altronde questo controllo non era esercitato solamente sulle Vestali, nei confronti delle quali risulta forse più lampante, ma su tutte le donne, le cui trasgressioni sessuali durante situazioni belliche particolarmente difficili venivano sentite come una fonte di pericolo per la comunità tutta, tanto da essere giudicate pubblicamente e non nell'ambito familiare come si era soliti fare<sup>137</sup>.

### 3.2. Responsabile di una pestilenza: la Vestale Orbinia

Il secondo caso del V secolo a.C. ci viene invece testimoniato dal solo Dionigi di Alicarnasso e vede coinvolta la Vestale Orbinia:

ἐν τοιαύτῃ δὲ συμφορᾷ τῆς πόλεως οὐσης τοῖς ἐξηγηταῖς τῶν ἱερῶν γίνεται μήνυσις ὑπὸ δούλου τινός, ὅτι μία τῶν ἱεροποιῶν παρθένων τῶν φυλαττουσῶν τὸ ἀθάνατον πῦρ Ὀρβινία τὴν παρθενίαν ἀπολώλεκε καὶ τὰ ἱερὰ θύει τὰ τῆς πόλεως οὐκ οὔσα καθαρὰ. κάκεῖνοι μεταστήσαντες αὐτὴν ἀπὸ τῶν ἱερῶν καὶ προθέντες δίκην, ἐπειδὴ καταφανῆς ἐγένετο ἐλεγχθεῖσα, ῥάβδοις τ' ἐμαστίγωσαν καὶ πομπεύσαντες διὰ τῆς πόλεως ζῶσαν κατώρυσαν. τῶν δὲ διαπραξαμένων τὴν ἀνοσίαν φθορὰν ὁ μὲν ἕτερος ἑαυτὸν διεχρήσατο, τὸν δ' ἕτερον οἱ τῶν ἱερῶν ἐπίσκοποι συλλαβόντες ἐν ἀγορᾷ μάστιγι αἰκισάμενοι καθάπερ ἀνδράποδον ἀπέκτειναν. ἡ μὲν οὖν νόσος ἢ κατασκήψασα εἰς τὰς γυναῖκας καὶ ὁ πολὺς αὐτῶν φθόρος μετὰ τοῦτο τὸ ἔργον εὐθὺς ἐπαύσατο.

(Dion. Hal. 9.40.3-4)

Come sempre, la parte lesa è una donna romana di condizione libera, che ricopre la carica di sacerdotessa di Vesta, qui indicata con una perifrasi: Orbinia viene definita infatti μία τῶν ἱεροποιῶν παρθένων τῶν φυλαττουσῶν τὸ ἀθάνατον πῦρ, una delle sacerdotesse vergini che custodivano il fuoco perenne. Inoltre, per gli stessi motivi segnalati in precedenza, anche per lei dobbiamo supporre un'estrazione patrizia, dal momento che la fonte colloca gli eventi sotto il consolato di Lucio Pinario e Publio Furio<sup>138</sup>, ovvero nel 472 a.C.<sup>139</sup>.

<sup>137</sup> Riguardo a ciò cfr. CAVAGGIONI, *Mulier rea*, cit., pp. 19-52, in particolare pp. 51-52.

<sup>138</sup> Dion. Hal. 9.40.1.

<sup>139</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 29.



Orbinia, tuttavia, non sembra essere il vero nome della sacerdotessa, che infatti non si riesce a ricondurre a nessuna *gens* esistente. Una possibilità sarebbe quella di leggere Urbinia al posto di Orbinia, soluzione comunque insoddisfacente dal momento che tale nome gentilizio compare solamente alla fine del periodo repubblicano<sup>140</sup>. È dunque possibile che inizialmente la Vestale in questione fosse anonima e che solo in seguito, nelle narrazioni della sua vicenda, le sia stato attribuito il nome di Orbinia<sup>141</sup>.

Anche in questo caso assistiamo quindi alla morte per viviseppolitura di una Vestale a seguito di un'accusa di *incestum* e, ancora una volta, il contesto in cui si situa la vicenda è prospettato come problematico.

Sul piano della politica estera, in verità, almeno a dar credito a Dionigi, si tratta di un anno pacifico, poiché i conflitti si erano già risolti definitivamente due anni prima, sotto il consolato di Lucio Furio e Aulo Manlio, il quale era uscito vincitore da un nuovo conflitto contro Veio<sup>142</sup>. Sul fronte interno, invece, la situazione non era altrettanto tranquilla, in quanto, già dall'anno successivo, quello del consolato di Lucio Emilio Mamerco e Lucio Volpisco, si erano verificate delle rivolte intestine, che avevano visto opporsi nuovamente patrizi e plebei sulla questione della distribuzione delle terre<sup>143</sup>. Per questo stesso motivo il tribuno Gneo Genucio aveva poi citato in giudizio i consoli, senza che tuttavia il processo fosse mai celebrato per la morte improvvisa del suo promotore<sup>144</sup>. I consoli però avevano deciso di vendicarsi: indetto un arruolamento di soldati, il plebeo Publio Volerone<sup>145</sup>, centurione nelle campagne precedenti, grazie alle quali aveva acquisito grande fama, era stato iscritto nell'esercito come soldato semplice. Egli non aveva però accettato passivamente quell'umiliazione e davanti alle sue proteste i consoli avevano ordinato ai littori di frustarlo<sup>146</sup>. Volerone tuttavia si era ribellato, difendendosi contro i littori e costringendo così i consoli a fuggire per non subire la furia del popolo<sup>147</sup>. Questi avvenimenti avevano spaccato in due la *civitas*, trasformando la rivolta, intrapresa allo scopo di far avere delle terre alla plebe<sup>148</sup>, in una vera e propria lotta politica tra ordini, che al tempo della condanna della nostra Vestale non si era ancora ricomposta<sup>149</sup>.

---

<sup>140</sup> F. MÜNZER, *Orbinia*, in *RE XXXV*, 1939, col. 877; MÜNZER, *Die römischen Vestalinnen*, cit., p. 214.

<sup>141</sup> MÜNZER, *Orbinia*, cit., col. 877.

<sup>142</sup> Dion. Hal. 9.36.1-3; 9.37.1.

<sup>143</sup> Dion. Hal. 9.37.1.

<sup>144</sup> Dion. Hal. 9.37.2-4; 9.38.1-2.

<sup>145</sup> Liv. 2.55.4 si riferisce a lui con il nome di Volerone Publilio. Più avanti (Liv. 2.56.1-2), lo menziona inoltre come tribuno della plebe nell'anno 472 a.C. In quanto *tribunus plebis* propose quindi una legge che stabiliva che i magistrati della plebe fossero eletti dai comizi tributi ma questa fu approvata solo l'anno seguente dopo una serie di scontri con i consoli (Liv. 2.57.4).

<sup>146</sup> Dion. Hal. 9.38.3; 9.39.1.

<sup>147</sup> Dion. Hal. 9.39.3.

<sup>148</sup> Dion. Hal. 9.39.4.

<sup>149</sup> Dion. Hal. 9.41.1 ss.

Ad aggravare ulteriormente il clima già teso, nell'anno 472 a.C. si manifestò una nuova ondata di prodigi, che causò il dilagare a Roma di φόβος δαιμόνιος, timore religioso. Intervenero dunque prontamente οἱ τε μάντιες ἅπαντες καὶ οἱ τῶν ἱερῶν ἐξηγηταί, perifrasi utilizzata per indicare i pontefici<sup>150</sup>, i quali determinarono che la collera divina era stata scatenata da alcuni riti sacri non compiuti a dovere e nelle giuste condizioni di purezza<sup>151</sup>. Poco dopo si diffuse inoltre una pestilenza che si abbattava soprattutto sulle donne gravide, le quali partorivano prematuramente bambini morti per poi morire loro stesse<sup>152</sup>.

In questo diffuso clima di inquietudine religiosa possiamo ravvisare un'analogia con il precedente caso di Oppia raccontato da Livio, non trascurando però le differenze che separano i due episodi. Infatti, benché entrambe le condanne avvengano in un contesto prodigioso, la situazione si presenta decisamente più critica nel 472, a causa del sopraggiungere dell'epidemia. Si tratta, questo, di un fatto particolarmente grave se consideriamo che la morte dei neonati e delle giovani donne in età fertile metteva a repentaglio la sopravvivenza stessa del gruppo, in quanto ne impediva la riproduzione, tramutando coloro che avrebbero dovuto essere generatrici di vita in generatrici di morte, e tanto più perché, come riporta l'Alicarnassense, nessun *piaculum* sembrava in grado di fermare il contagio, né le suppliche né i sacrifici, compiuti non solo dalle autorità religiose ma anche dalle singole famiglie<sup>153</sup>.

È in questo, inoltre, cioè nella reazione causata dai *prodigia*, che assistiamo a una risposta simile a quella che si ebbe nel 483, quando all'azione dei collegi religiosi competenti si era unita quella dei privati cittadini. Se in quel caso, però, tutti si erano messi all'opera per individuare la causa scatenante dei *prodigia*, in questo l'azione congiunta di pubblico e privato è volta a tentare di riparare il danno compiuto e riportare la pace con gli dei, facendo dunque cessare i prodigi.

Appare quindi come se in circostanze percepite come particolarmente minacciose fosse necessario unire quante più forze possibili per risolvere la crisi o come se i privati, in contesti di tal genere, non riponessero piena fiducia nell'efficacia dell'azione delle sole autorità.

La pestilenza del 472 si dimostra inoltre significativa non solo perché, a causa della sua gravità, contribuisce ad alimentare il generale senso di inquietudine religiosa ma perché è proprio a seguito del sopraggiungere del morbo che si verifica una svolta: un delatore denuncia la Vestale Orbinia presso i pontefici, testimoniando che costei aveva perso la verginità e continuava a celebrare le cerimonie religiose οὐκ οὔσα καθάρᾳ, non essendo pura<sup>154</sup>.

---

<sup>150</sup> F. CANTARELLI (a cura di), *Dionigi di Alicarnasso. Storia di Roma arcaica*, Milano 1984, p. 817 nt. 2.

<sup>151</sup> Dion. Hal. 9.40.1.

<sup>152</sup> Dion. Hal. 9.40.2.

<sup>153</sup> Dion. Hal. 9.40.2.

<sup>154</sup> Dion. Hal. 9.40.3.

Questa volta lo *status* giuridico dell'informatore viene reso noto, infatti Dionigi esplicita che si tratta di uno schiavo, anche se si limita a definirlo, appunto, δοῦλος τις, senza specificare chi siano i suoi padroni. Sembra tuttavia più che lecito ipotizzare che costui fosse al servizio di una delle parti coinvolte nel *crimen incesti*, e probabilmente della stessa Vestale. Non è infatti del tutto inverosimile che a seguito dell'aggravarsi della situazione, con la comparsa dell'epidemia, il nostro delatore abbia prestato maggiore attenzione alle azioni della sua presunta padrona, dal momento che era già noto che l'ira divina era stata suscitata da riti compiuti scorrettamente. Un'altra ipotesi potrebbe inoltre essere che, già precedentemente a conoscenza della trasgressione della sacerdotessa, lo schiavo si sia deciso a parlare solo davanti al catastrofico peggioramento dei *prodigia*, che probabilmente aggravò ulteriormente il clima di timore religioso già diffuso nell'Urbe.

A seguito della delazione, quindi, i pontefici svolgono subito il loro compito: impongono a Orbinia di allontanarsi dal tempio e intentano un processo per appurare la colpevolezza della donna. L'esito è positivo: la Vestale risulta colpevole e per questo viene prima fustigata e poi sepolta viva dopo essere stata portata in processione attraverso il Foro. Dei suoi complici, invece, uno preferisce togliersi la vita mentre l'altro viene ucciso a frustate nel Foro dai pontefici.

Assistiamo dunque in questo caso a un *modus operandi* in qualche misura diverso da quello adottato dai pontefici nel 483 a.C. Il primo provvedimento che viene preso è infatti quello di far allontanare la donna, ovvero la fonte del contagio, dal tempio e, conseguentemente, dai *sacra*. Si tratta, questa, di una misura preventiva, dal momento che, quando viene messa in atto, la colpevolezza della sacerdotessa non è ancora appurata. Ciò dà quindi un'idea del fatto che la vera colpa della Vestale non fosse tanto quella di perdere la verginità in sé quanto piuttosto le conseguenze che da ciò derivavano, cioè il fatto di celebrare i riti sacri in uno stato di impurità: il contagio dell'intera comunità cittadina non derivava dall'impurità di per se stessa della sacerdotessa ma dal fatto che, impura, si accostasse ai *sacra*<sup>155</sup>.

Pare inoltre che in questa occasione la donna, prima di essere messa a morte, sia stata frustata: la fonte afferma infatti che i pontefici ῥάβδοις ἐμαστίγωσαν, la flagellarono. A differenza dei casi analizzati in precedenza, si verifica quindi una violenza propriamente fisica nei confronti della sacerdotessa: non si registra solamente un esito violento, ovvero la morte della donna, ma anche una punizione corporale. Sappiamo tuttavia che la fustigazione<sup>156</sup>, impiegata per punire dei crimini religiosi in generale, non era inusuale nemmeno per le Vestali, sulle quali veniva usata per punire dei comportamenti biasimevoli ma meno gravi dell'*incestum*, come nel caso in cui

---

<sup>155</sup> Così FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 110.

<sup>156</sup> Per il carattere particolare di questa pena si veda *supra*, p. 24.

avessero fatto spegnere il fuoco per distrazione<sup>157</sup>. Un esempio di ciò viene fornito da Livio<sup>158</sup>, il quale racconta che durante la seconda guerra punica, sotto il consolato di Lucio Veturio Filone e Quinto Cecilio Metello<sup>159</sup>, cioè nel 206 a.C.<sup>160</sup>, il fuoco sacro si estinse spontaneamente. Allora, per punizione, la Vestale che quella notte aveva l'incarico di custodirlo fu fustigata dal pontefice Publio Licinio.

Solo a questo punto, quindi, Orbinia viene portata, con una processione, fino al Campo Scellerato, dove i pontefici ζῶσαν κατόρυξαν, la seppelliscono viva, espressione impiegata da Dionigi anche nel precedente caso di *incestum* da lui narrato, quello di Opimia.

L'azione punitiva messa in atto contro i complici, invece, si presenta uguale a quella del caso precedente. A subirla è tuttavia solo uno degli uomini coinvolti nel crimine, visto che il secondo si toglie la vita prima di poter subire le conseguenze del suo illecito.

A sovrintendere e attuare la pena, come abbiamo potuto cogliere, è quindi sempre il collegio pontificale, formato in questa fase da membri del patriziato.

Il racconto si conclude infine con la constatazione che a seguito dell'eliminazione dei responsabili l'epidemia che aveva causato la morte di tante donne e bambini cessò. Ancora una volta vediamo che in questo modo viene rilevato un forte nesso tra la collera divina, con le relative conseguenze, ovvero i vari prodigi, tra cui anche la pestilenza, e la colpa della Vestale e dei suoi complici, definita anche qui con il termine generico di φθορά: una volta punita quest'ultima, gli dei non hanno più motivo di essere adirati e cessano di abbattere la propria furia sugli uomini.

### 3.3. Per una veste elegante e una lingua tagliente: la Vestale Postumia

L'ultimo caso del V secolo a noi noto riguarda una donna di nome Postumia, la cui vicenda è narrata dal solito Tito Livio e menzionata anche da Plutarco nel trattato *Sull'utilità dei nemici*, rispettivamente in questi termini:

*Eodem anno Postumia uirgo Vestalis de incestu causam dixit, crimine innoxia, ab suspicionem propter cultum amoeniorem ingeniumque liberius quam uirginem decet parum abhorrens. Eam ampliata, deinde absolutam pro collegii sententia pontifex maximus abstinere iocis colique sancte potius quam scite iussit.*

(Liv. 4.44.11-12)

---

<sup>157</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 99. Di questa pratica fanno menzione sia Dion. Hal. 2.67.3 sia Plut. *Num.* 10.7, ma anche *ignis Vestae*, in *Fest. verb. sign.* (ed. Lindsay p. 94), che affermano che i pontefici punivano le Vestali colpevoli di reati minori con la fustigazione.

<sup>158</sup> Liv. 28.11.6.

<sup>159</sup> Liv. 28.10.8.

<sup>160</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 298.

Ποστουμίαν δὲ τὸ γελᾶν προχειρότερον καὶ λαλιᾶ χρῆσθαι θρασυτέρᾳ πρὸς ἄνδρας  
διέβαλεν, ὥστε κριθῆναι φθορᾶς. εὐρέθη μὲν οὖν καθαρὰ τῆς αἰτίας, ἀπολύσας δ' αὐτὴν  
ὁ ἀρχιερεὺς Σπόριος Μινούκιος ὑπέμνησε μὴ χρῆσθαι λόγοις ἀσεμνοτέροις τοῦ βίου.

(Plut. *Mor.* 89E-F)

Oltre che constatarne l'estrazione libera e patrizia, come quella di tutte le Vestali di questo periodo, per la prima volta con Postumia possiamo individuare attorno a lei una rete di relazioni con personaggi più o meno conosciuti, che la rende una figura meno evanescente rispetto alle sue colleghe più anziane, Oppia e Orbinia, di cui sono incerti persino i nomi. Sappiamo infatti che la donna aveva probabilmente una sorella e che le due dovevano essere figlie di Aulo Postumio Tuberto<sup>161</sup>, dittatore nel 431 a.C.<sup>162</sup>.

Come ci suggeriscono i loro nomi, quindi, la nostra sacerdotessa e la sua famiglia appartengono alla *gens* Postumia, gruppo familiare di origine probabilmente etrusca<sup>163</sup> che mantenne una posizione di rilievo nel patriziato sin dai primi tempi della repubblica<sup>164</sup>, accedendo al consolato con Publio Postumio Tuberto già nel 505 a.C.<sup>165</sup>.

Diversamente da quanto analizzato finora, assistiamo qui a una vicenda a lieto fine: la sacerdotessa viene accusata di essere venuta meno al voto di castità ma giudicata innocente e semplicemente ammonita ad adottare un comportamento più decoroso.

Secondo la testimonianza di Livio, tali fatti si svolsero nell'anno in cui furono eletti tribuni militari con potestà consolare<sup>166</sup> Lucio Quinzio Cincinnato per la terza volta, Lucio Furio Medullino per la seconda, Marco Manlio e Aulo Sempronio Atratino<sup>167</sup>, ovvero nel 420 a.C.<sup>168</sup>.

Anche questo si presenta come un anno agitato dal conflitto interno tra patrizi e plebei. Il tribuno militare Aulo Sempronio Atratino, a seguito della nomina, aveva infatti indetto i comizi

---

<sup>161</sup> F. MÜNZER, *Postumius* (67), in *RE* XXII 1, 1953, col. 949.

<sup>162</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 63.

<sup>163</sup> Per una dissertazione più completa sull'origine della *gens* si veda L. MONACO, *La gens Postumia nella prima repubblica. Origini e politiche*, in G. FRANCIOSI (a cura di), *Ricerche sull'organizzazione gentilizia romana*, III, Napoli 1995, pp. 270-279.

<sup>164</sup> F. MÜNZER, *Postumius*, in *RE* XXII 1, 1953, col. 891.

<sup>165</sup> MONACO, *La gens Postumia*, cit., p. 269 con nt. 3.

<sup>166</sup> Secondo Liv. 4.7.1, si tratta di una magistratura collegiale che entra per la prima volta in carica nell'anno 444 a.C., a sostituzione dei consoli. Secondo alcuni, quindi, ogni anno spettava al Senato scegliere se eleggere due consoli patrizi oppure un collegio di tribuni consolari, aperto anche ai plebei. Tuttavia questa interpretazione pone un problema non secondario: i tribuni consolari non erano autorizzati a prendere gli auspici, e secondo i principi della repubblica ogni anno doveva trovarsi in carica almeno un magistrato in grado di assolvere a questo compito. Si pensa quindi che i tribuni consolari non sostituissero i consoli, ma li affiancassero, per coadiuvarli nell'adempiere ai sempre più numerosi compiti militari, amministrativi e giudiziari. Scelti tra i tribuni militari, ovvero gli ufficiali posti a capo delle legioni, fu quindi concessa loro la potestà consolare, cosicché potessero adempiere efficacemente ai compiti assegnati (cfr. F. CASSOLA, *Lo scontro fra patrizi e plebei e la formazione della nobilitas*, in A. GIARDINA – A. SCHIAVONE (a cura di), *Storia di Roma*, Torino 1999, p. 148).

<sup>167</sup> Liv. 4.44.1.

<sup>168</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 70.

per l'elezione dei questori, dove, nonostante la carica fosse ora aperta anche alla plebe<sup>169</sup>, erano stati eletti solo candidati di estrazione patrizia, che potessero vantare dei consoli tra i propri antenati<sup>170</sup>. Questo aveva scatenato la reazione dei tribuni della plebe, soprattutto di Aulo Antistio e di Sesto Pompilio, i cui familiari si erano candidati alla questura senza successo. Essi allora si rivalse su Gaio Sempronio, cugino di Atratino, citandolo in giudizio per una sconfitta subita tre anni prima<sup>171</sup> da parte dei Volsci<sup>172</sup>, della quale era stato ritenuto responsabile, almeno stando alla versione liviana, per aver confidato troppo nella forza dell'esercito romano e aver dunque condotto le operazioni militari con negligenza e senza imporre la disciplina necessaria: aveva attaccato battaglia senza aver assicurato all'esercito la protezione delle truppe ausiliarie e senza aver collocato correttamente la cavalleria<sup>173</sup>. Per questo era già stato tratto in giudizio alla fine del suo mandato come console dal tribuno della plebe Lucio Ortensio<sup>174</sup>, ma ora, nel 420 a.C., veniva nuovamente processato, questa volta in funzione chiaramente antipatrizia<sup>175</sup>.

I tribuni inoltre presentarono di nuovo in Senato la questione della divisione delle terre allo scopo di screditare Gaio Sempronio, il quale si era sempre opposto a una legge agraria. Se infatti Sempronio avesse ceduto, si sarebbe attirato le antipatie del patriziato mentre, se fosse rimasto fermo nelle sue idee, avrebbe fomentato l'odio della plebe nei suoi confronti. Sempronio però preferì non inimicarsi gli esponenti della propria *pars*, per cui non cambiò idea sulla questione delle terre<sup>176</sup>, incarnando in questo modo un perfetto esempio del patrizio integerrimo, che preferisce danneggiare se stesso piuttosto che arrecare danno all'intero *ordo*<sup>177</sup>.

Così, fu processato e, nonostante il supporto dei patrizi, fu condannato a pagare una multa piuttosto elevata<sup>178</sup>. Nello stesso anno venne poi mossa alla Vestale Postumia l'accusa di *incestum*<sup>179</sup>.

---

<sup>169</sup> Liv. 4.44.4; secondo G. WESENER, *Quaestor*, in *RE* XXIV, 1963, col. 809, la questura fu resa accessibile ai plebei già nel 421 a.C. ma si dovette attendere fino al 409 a.C. prima che dei plebei fossero effettivamente eletti.

<sup>170</sup> Liv. 4.44.2.

<sup>171</sup> La sconfitta risale al consolato dello stesso Atratino e di Quinto Fabio Vibulano (cfr. Liv. 4.37.1), databile al 423 a.C. (cfr. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 68).

<sup>172</sup> Liv. 4.44.3-6.

<sup>173</sup> Liv. 4.37.6-8.

<sup>174</sup> Liv. 4.42.3.

<sup>175</sup> Un'interpretazione politica può essere avanzata anche per l'accusa mossagli nel 422, ma essa rimane solamente un'ipotesi, suggerita dal contesto in cui avviene. Per il processo del 420, invece, è Livio stesso a concentrare l'attenzione sul conflitto patrizio-plebeo, legandolo alla causa contro Atratino (cfr. F. CAVAGGIONI, *Generali e sconfitta militare a Roma agli albori della repubblica (509-290 a.C.)*, Padova 2010, p. 270).

<sup>176</sup> Liv. 4.44.7-9.

<sup>177</sup> CAVAGGIONI, *Generali e sconfitta militare*, cit., p. 272.

<sup>178</sup> Liv. 4.44.10.

<sup>179</sup> Liv. 4.44.11.

Nel racconto che ne fa Plutarco, invece, manca qualsiasi riferimento cronologico certo, così come una descrizione del contesto politico-sociale. La cosa, d'altra parte, non stupisce, vista la prospettiva esemplare e universalizzante in cui l'autore iscrive l'episodio. Come anticipato, Postumia viene infatti menzionata nell'ambito del trattato *Sull'utilità dei nemici*, in cui, a partire da una suggestione senofontea, Plutarco intende spiegare in quale modo e in quale misura è possibile volgere a proprio vantaggio l'odio degli avversari<sup>180</sup>. Più precisamente, nella sezione dell'opera in cui viene fatto il nome della nostra Vestale, l'autore sta tentando di dimostrare come, diversamente da quanto ci si aspetterebbe, possano in realtà giovare le accuse e gli insulti dei nemici, che con i loro ammonimenti spingono a riflettere sulla propria condotta e a tenere un comportamento irreprensibile<sup>181</sup>. E anche quando la maldicenza non è fondata, può comunque essere spunto per una riflessione, per evitare di incorrere in un errore simile a quello che viene a torto imputato. Calzante risulta perciò l'esempio di Postumia la quale, accusata di φθορά e giudicata non colpevole, vittima cioè di un odio e di un'accusa ingiustificati, fu invitata a tenere dei modi più consoni al suo *status* di Vestale, traendo così da quella accusa infondata un incentivo a migliorare il proprio comportamento per non dare adito ad alcun sospetto e ad alcun motivo di critica.

A differenza dei due casi analizzati precedentemente, il sospetto sulla castità della sacerdotessa non origina però dal manifestarsi di *prodigia*, bensì dal comportamento della Vestale stessa, giudicato inappropriato alla sua posizione. Tito Livio riporta infatti che Postumia dovette difendersi da un'accusa di *incestum*, mossale *propter cultum amoeniorem ingeniumque liberius quam virginem decet*, ovvero a causa di un'eccessiva eleganza nel vestire e della sua spudoratezza. Secondo Plutarco, invece, la Vestale generò sospetti per τὸ γελᾶν προχειρότερον καὶ λαλιᾷ χρῆσθαι θρασυτέρᾳ πρὸς ἄνδρας, cioè perché rideva troppo spesso e perché conversava con gli uomini in maniera troppo libera.

A Postumia viene quindi contestato un atteggiamento troppo disinibito sia nel vestire, che, come sappiamo, per la Vestale doveva essere specchio della sua illibatezza<sup>182</sup>, sia, soprattutto, per lo meno nella testimonianza di Plutarco, nel parlare, il che non è casuale. Quella del cattivo uso della parola è, infatti, per i Romani una caratteristica precipuamente femminile, di cui la ninfa Lara è emblema<sup>183</sup>. La sua storia, riportata da Ovidio<sup>184</sup>, racconta che la giovane dea, venuta a conoscenza dell'infatuazione di Giove per sua sorella Giuturna, nel tentativo di salvare quest'ultima dalla violenza del dio, il quale aveva ordinato alle ninfe sue sorelle di impedirle di

---

<sup>180</sup> Plut. *Mor.* 86C.

<sup>181</sup> Plut. *Mor.* 89B.

<sup>182</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 103; riguardo all'*ornatus* delle Vestali vd. *infra*, pp. 39-40.

<sup>183</sup> E. CANTARELLA, *Tacita Muta. La donna nella città antica*, Roma 1985, p. 11.

<sup>184</sup> Ov. *Fast.* 2.583-616.

scappare la prossima volta che lui avrebbe tentato di unirsi a lei, le avrebbe consigliato di fuggire, vanificando i tentativi di seduzione del dio, per poi riferire anche a Giunone i propositi del marito. Giove, quindi, adirato, le avrebbe strappato la lingua, ordinando a Mercurio di portare Lara con sé negli inferi, dove sarebbe stata *nympha, sed infernae nympha paludis*<sup>185</sup>. Da quel momento in poi la ninfa fu dunque venerata come dea infernale con il nome di Tacita Muta.

Lara, quindi, nel racconto ovidiano parla a sproposito, ma non lo fa per un difetto individuale bensì per un difetto comune all'intero genere femminile, di cui l'arte della parola non era prerogativa<sup>186</sup>. Un uso saggio della parola poteva infatti essere fatto solamente dalla componente maschile, come dimostra la figura di *Aius Locutius*, divinità maschile il cui nome significa "colui che parla"<sup>187</sup>. Il dovere della donna era invece il silenzio, in modo che uno strumento potente come la parola non diventasse futile chiacchiera o, peggio, causa di disgrazie<sup>188</sup>.

Si può comprendere la portata di questa limitazione imposta alle donne solo se si considera che la retorica era lo strumento primario della vita pubblica romana, da cui, conseguentemente, la componente femminile era esclusa<sup>189</sup>. La parola femminile, infatti, non poteva essere nulla di più che vaniloquio, come dimostra anche il nome stesso di Lara, derivante dal greco *λαλέω*, chiacchiere, chiacchierare<sup>190</sup>. Ed è appunto questo termine, *λαλιά*, che Plutarco riferisce a Postumia.

Se però non ci furono dei *prodigia* a giustificare le accuse mosse a Postumia, le cause dell'azione legale intrapresa contro di lei vanno ricercate altrove. Per questo, dobbiamo tenere presente la situazione politico-sociale in cui versava Roma nel 420 a.C., ovvero l'incessante conflitto patrizio-plebeo, che in quell'anno era sfociato nel giudizio e nella successiva condanna di Gaio Sempronio. Ora, la *gens* Sempronia e la *gens* Postumia, che in quegli anni dovettero affrontare frequenti attacchi, erano strettamente legate tra loro da una politica matrimoniale<sup>191</sup>, per cui non è da escludere che il tentativo di screditare la nostra Vestale avesse lo scopo di rafforzare e supportare l'attacco mosso contro il tribuno militare Aulo Sempronio Atratio, colpito indirettamente attraverso il cugino. Le calunnie riguardanti Postumia sarebbero quindi state originate da ragioni e fini prettamente politici, divenendo strumento del conflitto tra ordini.

Sorti questi sospetti sulla sacerdotessa, dunque, fu intentato contro di lei un processo, per un crimine che viene definito da Livio con il termine tecnico di *incestum* e da Plutarco con il più generico *φθορά*<sup>192</sup>.

---

<sup>185</sup> Ov. *Fast.* 2.610.

<sup>186</sup> CANTARELLA, *Tacita Muta*, cit., p. 12.

<sup>187</sup> CANTARELLA, *Tacita Muta*, cit., p. 12.

<sup>188</sup> CANTARELLA, *Tacita Muta*, cit., p. 12.

<sup>189</sup> C. PETROCELLI, *La stola e il silenzio*, Palermo 1989, p. 49.

<sup>190</sup> PETROCELLI, *La stola e il silenzio*, cit., p. 50.

<sup>191</sup> R. M. OGILVIE, *A Commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford 1965, p. 600.

<sup>192</sup> Per l'analisi lessicale dei due termini vd. *supra* pp. 21-22.



Secondo la testimonianza liviana, in un primo momento l'udienza fu rinviata. La menzione di un rinvio del giudizio, tuttavia, appare anacronistica, dal momento che fa riferimento all'*ampliatio*, una pratica tipica delle *quaestiones perpetuae*, istituite solo nel 147, grazie alla quale il processo poteva essere rinviato nel caso in cui una certa porzione della giuria avesse votato *non liquet*<sup>193</sup>, dichiarando così che la causa non era chiara. Quando poi finalmente si svolse il processo, la donna fu dichiarata innocente dal collegio pontificale, esito riportato anche da Plutarco (εὐρέθη μὲν οὖν καθαρὰ τῆς αἰτίας), il quale però non fornisce ulteriori informazioni, e già anticipato dallo stesso Livio, che all'inizio del racconto definisce Postumia *crimine innoxia*.

Dalle parole di Livio possiamo inoltre intuire che Postumia si sia difesa da sola davanti ai pontefici, dal momento che leggiamo che *Postumia virgo Vestalis de incestu causam dixit*. Non sembra infatti che fosse contemplata la presenza di un avvocato difensore in processi condotti davanti alle autorità religiose, in quanto non erano processi laici<sup>194</sup>, per cui alle Vestali era concesso di difendersi da sé<sup>195</sup>.

Al momento dell'assoluzione, tuttavia, la sacerdotessa viene ammonita dal pontefice massimo a tenere un comportamento più consono al suo ruolo. Livio dice infatti che Postumia fu invitata a evitare ogni frivolezza e a vestire più modestamente, mentre Plutarco informa che il *pontifex maximus*, identificato con Spurio Minucio, la esortò a usare parole non meno dignitose del suo *status*, puntando ancora una volta l'attenzione sull'elemento verbale.

Grazie a Plutarco, se è da ritenersi credibile, conosciamo quindi anche l'identità del pontefice massimo, Spurio Minucio. Tale notizia è da considerarsi plausibile, a meno che non si neghi lo *status* patrizio della *gens* Minucia<sup>196</sup>, dal momento che, come sappiamo, in questa fase il sacerdozio era aperto solamente alla componente patrizia della società. C'è infatti chi nega che la *gens* Minucia sia mai stata patrizia a partire da vari indizi, tra cui il fatto che nel 300 a.C. un membro di questa *gens* fu tra i primi plebei a essere ammessi nel collegio degli auguri. I sostenitori di tale tesi affermano dunque che l'origine patrizia della famiglia sia stata falsificata dai suoi stessi membri<sup>197</sup>, ipotesi piuttosto azzardata dal momento che nei fasti afferenti al V secolo a.C. compaiono ben quattro consoli appartenenti alla *gens*<sup>198</sup>. Altri, quindi, ritengono più verosimile che una famiglia originariamente patrizia possa essere decaduta in seguito<sup>199</sup> o, ancora, che esistessero due *stirpes* della medesima *gens*, una patrizia e l'altra plebea<sup>200</sup>. Il ramo patrizio della

---

<sup>193</sup> OGILVIE, *A Commentary on Livy*, cit., p. 602.

<sup>194</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., pp. 200-201.

<sup>195</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 149.

<sup>196</sup> F. MÜNZER, *Minucius* (28), in *RE* XXX 2, 1932, col. 1944.

<sup>197</sup> F. MÜNZER, *Minucius*, in *RE* XXX 2, 1932, coll. 1937-1938.

<sup>198</sup> P.-C. RANOUIL, *Recherches sur le patriciat (509-366 avant J.-C.)*, Paris 1975, p. 85.

<sup>199</sup> MÜNZER, *Minucius*, cit., coll. 1937-1938.

<sup>200</sup> RANOUIL, *Recherches sur le patriciat*, cit., p. 85.

*gens* deve poi essersi estinto – non prima del IV secolo dal momento che abbiamo notizia in questo periodo anche di una Vestale con questo nome<sup>201</sup> –, e il ramo plebeo deve aver tentato di creare una connessione con esso per elevare il proprio prestigio<sup>202</sup>, attribuendo ai Minucii del V secolo a.C. il *cognomen Augurinus*, acquisito solamente nel 300 a.C.<sup>203</sup>. Per questi motivi non è quindi da escludere che uno Spurio Minucio potesse essere pontefice massimo nel 420 a.C.

In sostanza, in questa occasione assistiamo a una diversa forma di violenza perpetrata contro la nostra Vestale, che viene presa di mira non in quanto sacerdotessa ma in quanto membro di un'importante *gens* patrizia. Infatti, nonostante l'esito felice della vicenda, sempre di violenza si può parlare, in quanto la donna viene meschinamente usata per raggiungere degli scopi politico-sociali. Non è infatti impossibile, a mio avviso, che gli autori dell'accusa, chiunque essi fossero, dal momento che nessuna delle due fonti ne fa menzione – anche se, dopo le nostre considerazioni, appare verosimile che si trattasse di qualcuno vicino agli ambienti plebei – abbiano colto l'occasione di colpire una *gens* invisa scegliendo la via più facile e approfittando della posizione estremamente delicata in cui le Vestali si trovavano, sempre a rischio di essere accusate dei reati più gravi per la più minima trasgressione, specialmente in un clima di tensione come quello delle lotte intestine. Possiamo perciò ravvisare in questo un'accusa *ad personam*, seppur diretta a colpire un intero gruppo politico, che avrebbe potuto portare a conseguenze estreme e irreversibili e dietro cui si nasconde una violenza anche, e forse soprattutto, per l'infondatezza dell'accusa stessa.

È infine interessante sottolineare, tralasciando gli episodi straordinari di Tuccia<sup>204</sup> ed Emilia<sup>205</sup>, che il caso di Postumia è l'unico che vede l'assoluzione dell'imputata. Possiamo quindi credere che in precedenza non si fossero mai verificati casi analoghi oppure, più verosimilmente, che, pur essendo avvenuti, non fossero stati ritenuti degni di essere ricordati, a differenza di quello di Postumia<sup>206</sup>. Ma perché, dunque, agli annalisti parve opportuno rievocare la sua vicenda? Ebbene possiamo attribuire questa decisione a un sentimento antipostumiano, che avrebbe dato origine a un «“processo” a posteriori» volto a screditare l'operato di alcuni esponenti della *gens*<sup>207</sup>. Questa avversione per i Postumii, originata già nel 291 a.C., quando il console Lucio Postumio Megello si era dimostrato iracondo, superbo e arrogante, estendendo poi una tale reputazione al suo intero gruppo di appartenenza, fu successivamente acuita e aggravata nell'89 a.C.<sup>208</sup>, quando

---

<sup>201</sup> RANOUIL, *Recherches sur le patriciat*, cit., p. 85-86.

<sup>202</sup> RANOUIL, *Recherches sur le patriciat*, cit., p. 85.

<sup>203</sup> RANOUIL, *Recherches sur le patriciat*, cit., p. 90. Per una spiegazione più esaustiva al riguardo si veda *ivi*, pp. 88-90.

<sup>204</sup> *Vd. infra*, §3.7.

<sup>205</sup> *Vd. infra*, §3.9.

<sup>206</sup> G. FIRPO, *Silla e i Postumii*, in G. FIRPO, *Roma e i veteres hostes*, Roma 2015, p. 101.

<sup>207</sup> FIRPO, *Silla e i Postumii*, cit., p. 98.

<sup>208</sup> FIRPO, *Silla e i Postumii*, cit. p. 98-99.

il legato Aulo Postumio Albino, tacciato di *intolerabilis superbia* secondo Orosio e accusato di *perduellio* secondo le *Periochae*<sup>209</sup>, fu lapidato dai suoi soldati<sup>210</sup>, senza che Silla, suo collega, facesse nulla per impedirlo<sup>211</sup>. L'annalista da cui la notizia deriva deve quindi essere stato mosso da questo sentimento di avversione per i Postumii nell'includere nella sua cronaca l'episodio, che altrimenti non sarebbe forse stato ritenuto degno di nota.

#### 3.4. Una martire plebea? La Vestale Minucia

Quella contro Minucia è l'unica accusa di *incestum* registrata per il IV secolo a.C., benché la cronologia esatta dell'episodio, come si dirà, resti incerta. Le fonti principali che riportano la notizia sono ancora Tito Livio e, forse sulla sua scia, Paolo Orosio, che raccontano l'avvenimento come segue:

*Eo anno Minucia Vestalis, suspecta primo propter mundio rem iusto cultum, insimulata deinde apud pontifices ab indice seruo, cum decreto eorum iussa esset sacris abstinere familiamque in potestate habere, facto iudicio uiua sub terram ad portam Collinam dextra uiam stratam defossa Scelerato campo; credo ab incesto id ei loco nomen factum.*

(Liv. 8.15.7-8)

*Anno autem post hunc subsequente Minucia uirgo Vestalis ob admissum incestum damnata est uiuaque obruta in campo, qui nunc Sceleratus uocatur.*

(Oros. 3.9.5)

Abbiamo inoltre una breve testimonianza di San Girolamo, il quale, tuttavia, storpia il nome della sacerdotessa in *Munitia*, storpiatura verosimilmente derivante dall'errore di un copista, sia esso nelle fonti da cui l'autore trasse le informazioni o nella tradizione manoscritta della sua stessa opera:

*Quarum una Munitia propter suspicionem stupri viva defossa est.*

(Hier. *adv. Iovin.* 1.41)

---

<sup>209</sup> FIRPO, *Silla e i Postumii*, cit. p. 94.

<sup>210</sup> FIRPO, *Silla e i Postumii*, cit. p. 91.

<sup>211</sup> FIRPO, *Silla e i Postumii*, cit. p. 98.

Come al solito, la vicenda ruota attorno a una donna romana, libera e di condizione patrizia – sempre che la *gens* Minucia fosse tale<sup>212</sup> –, nonché sacerdotessa di Vesta. Di lei, però, non si hanno altre notizie, se non quella relativa alla condanna<sup>213</sup>.

L'episodio è per molti versi accostabile ai precedenti: a quelli del 483 e del 472 perché Minucia, accusata di un reato di natura sessuale, viene condannata alla morte per viviseppoltura; a quello del 420 perché a suscitare dubbi sulla condotta della sacerdotessa, almeno secondo Livio, è, anche questa volta, la sua eccessiva raffinatezza del vestire, dato che tuttavia compare solo negli *Ab Urbe condita* e non viene menzionato né da Orosio né da Girolamo.

Le fonti, inoltre, non sembrano concordare nemmeno sulla cronologia dell'evento. In Livio leggiamo infatti che la condanna fu eseguita sotto il consolato di Gaio Sulpicio Longo e Publio Elio Peto<sup>214</sup>, ovvero nell'anno 337 a.C.<sup>215</sup>, mentre in Orosio l'episodio è collocato, come sembra di capire, nel 410° anno dopo la fondazione di Roma<sup>216</sup>, ovvero nel 344 a.C., con una retrodatazione di circa sette anni.

Girolamo, dal canto suo, non dà alcuna indicazione cronologica, dal momento che nell'*Adversus Iovinianum* il caso di *Munitia* serve solamente da *exemplum* per dimostrare il valore della verginità.

Lo scopo del trattato è infatti quello di rispondere alle affermazioni del monaco Gioviniano<sup>217</sup>, il cui pensiero può essere dedotto dalla risposta stessa di Girolamo. Pare così di comprendere che Gioviniano ritenesse che verginità e celibato non rappresentassero condizioni moralmente superiori ai loro contrari; che i battezzati non potessero peccare; che digiunare non costituisse un merito maggiore che mangiare rendendo grazie; che la condizione ultraterrena fosse uguale per tutti i battezzati<sup>218</sup>.

Al primo punto, ovvero alla questione della verginità, è dedicato l'intero libro primo<sup>219</sup>, all'interno del quale, a seguito di una breve introduzione, l'argomento è trattato presentando una serie di esempi, prima cristiani, tratti dalle Sacre Scritture, e poi pagani<sup>220</sup>. È appunto in questa sezione dell'opera che viene inserito l'*exemplum* di *Munitia*, la cui condanna diventa così paradigmatica dell'importanza che, anche in una società pre-cristiana, veniva data alla castità, tanto da indurre Girolamo ad affermare, subito dopo, che la viviseppoltura sarebbe stata una

---

<sup>212</sup> Per la questione della posizione sociale di questa *gens* vd. *supra* pp. 35-36.

<sup>213</sup> S. P. OAKLEY, *A Commentary on Livy. Books VI-X*, II, Oxford 1998, p. 579.

<sup>214</sup> Liv. 8.15.1.

<sup>215</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 139.

<sup>216</sup> Oros. 3.9.5; cfr. Oros. 3.9.1.

<sup>217</sup> C. GRANZOTTO, *Mulieres Romanae insignes: la funzionalità dell'exemplum romano nell'Adversus Iovinianum di San Girolamo*, Tesi di Laurea, Venezia, a.a. 2016/17, p. 23.

<sup>218</sup> GRANZOTTO, *Mulieres Romanae insignes*, cit., p. 30.

<sup>219</sup> GRANZOTTO, *Mulieres Romanae insignes*, cit., p. 34.

<sup>220</sup> GRANZOTTO, *Mulieres Romanae insignes*, cit., pp. 34-35.

*iniusta, ut reor, poena, nisi grande crimen putaretur laesa virginitas*<sup>221</sup>. In questo modo, Girolamo tenta quindi di avvalorare la propria tesi secondo cui la condizione più desiderabile doveva essere la verginità per le donne nubili e la castità per quelle sposate<sup>222</sup>. Non è pertanto necessario al suo scopo fornire puntuali riferimenti temporali né tantomeno delineare il contesto in cui avvenne la condanna, che infatti è completamente omissa.

La stessa omissione la troviamo però anche in Orosio. Se infatti quest'ultimo dà qualche notizia riguardante l'anno precedente, riportando una guerra dei Romani contro i Latini, in cui il console Decio Mure rimase ucciso<sup>223</sup>, non dice invece nulla riguardo all'anno della morte di Minucia, limitandosi a indicarlo come l'anno seguente agli eventi appena descritti. Peraltro, mentre Orosio colloca il consolato di Manlio Torquato e Decio Mure nel 409° anno dalla fondazione di Roma, cioè nel 345 a.C., secondo il racconto di Livio, invece, costoro ricoprirono la carica consolare nel 414° anno di Roma, ovvero nel 340 a.C.<sup>224</sup>. Tra gli *Ab Urbe condita* e le *Historiae adversus paganos* riscontriamo dunque una discrepanza non solo nella cronologia assoluta ma anche nella cronologia relativa: se in Orosio Minucia viene condannata l'anno seguente al conflitto con i Latini, in Livio la condanna si colloca tre anni dopo il medesimo conflitto.

Gli *Ab Urbe condita* sono quindi l'unica fonte che fornisce un quadro della situazione politico-sociale della Roma dell'epoca, che appare nuovamente scossa da un duplice conflitto, esterno e interno. Sul fronte esterno, infatti, l'esercito è impegnato in un'azione militare contro i Sidicini in sostegno degli Aurunci<sup>225</sup>. Pare inoltre che a causa dell'indecisione dei consoli, che avevano esitato a intervenire, la situazione fosse precipitata, costringendo gli Aurunci a fuggire a Suessa, lasciando così la propria città nelle mani del nemico. Per questa ragione, il Senato<sup>226</sup> aveva ordinato che si facesse ricorso a un dittatore<sup>227</sup>: a ricoprire l'incarico fu chiamato Gaio Claudio Regillense, il quale, però, assieme al *magister equitum*, si vide costretto a rinunciare alla carica quando gli auguri dichiararono la nomina irregolare<sup>228</sup>.

---

<sup>221</sup> Hier. *adv. Iovin.* 1.41.

<sup>222</sup> GRANZOTTO, *Mulieres Romanae insignes*, cit., p. 66.

<sup>223</sup> Oros. 3.9.3.

<sup>224</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 135.

<sup>225</sup> Liv. 8.15.1-2.

<sup>226</sup> Era compito del Senato stabilire se le circostanze fossero gravi al punto da richiedere la nomina di un dittatore. Tuttavia, tale mansione spettava poi agli stessi consoli (cfr. P. WILLEMS, *Le sénat de la république romaine*, II, Darmstadt 1968, p. 240; A. M. WILSON, *Dictator: The Evolution of the Roman Dictatorship*, Ann Arbor 2021, pp. 3-4).

<sup>227</sup> Liv. 8.15.3-5.

<sup>228</sup> Liv. 8.15.5-6.

Sul fronte interno, invece, ci fu un ennesimo alterco tra la plebe e il patriziato. In quell'anno fu infatti eletto il primo pretore plebeo, Quinto Publilio Filone, alla cui nomina si era però opposto il console Sulpicio, senza tuttavia riuscire a impedirla<sup>229</sup>.

Come per il caso di Postumia, notiamo perciò l'assenza di *prodigia*. Ad attirare sospetti su Minucia, infatti, secondo Livio, è di nuovo la sua eccessiva eleganza nel vestire.

L'espressione impiegata per descrivere l'inappropriata raffinatezza della sacerdotessa è *mundiorem iusto cultum*. Il sostantivo *cultum* viene infatti spesso usato in coppia con l'aggettivo *mundus*, riferito nella maggior parte dei casi all'abbigliamento e al trucco femminile. Tuttavia esso non indica di per sé un eccesso di sfarzo, tanto che il giurista Ulpiano<sup>230</sup> affermerà, secoli dopo, che *mulier potest esse munda, non tamen ornata*<sup>231</sup>. Ma la Vestale non è una semplice *mulier* e anche l'eleganza concessa alle altre donne su di lei può risultare eccessiva e portare a un'accusa di *incestum*. L'abbigliamento delle *Virgines Vestales* si caratterizzava infatti per dei capi e degli ornamenti specifici, che non solo ne rendevano evidente lo *status* sacerdotale ma fornivano anche delle informazioni sulla loro moralità<sup>232</sup>.

Per quanto riguarda le vesti, in verità, le Vestali indossavano dei capi piuttosto comuni ma con una precisa funzione. Normalmente, infatti, portavano una *tunica*<sup>233</sup>, un abito lungo e largo, tale da nascondere allo sguardo altrui le forme del corpo, sopra al quale potevano aggiungere una *palla*, un mantello che contribuisse a preservarne il pudore.

Decisamente più caratteristico e identificativo era ciò che le Vestali indossavano sul capo, in special modo l'acconciatura, l'*infula* e le *vittae*.

La loro tipica acconciatura era detta *seni crines*. Era infatti costituita da sei trecce, numero funzionale a rappresentare l'intero ordine sacerdotale, composto appunto da sei sacerdotesse, ed era intesa come un simbolo di castità<sup>234</sup>. Non sappiamo tuttavia come tale pettinatura fosse realizzata né quale dovesse essere il risultato finale, dal momento che nella maggior parte delle raffigurazioni antiche, statue e rilievi, l'acconciatura è coperta dall'*infula* e dalle *vittae*, nonché dal *suffibulum*<sup>235</sup>. L'*infula* era una fascia in lana di colore bianco e rosso che veniva avvolta attorno alla testa fino a sei volte e alla quale erano appese le *vittae*, due nastri che ricadevano simmetricamente sulle spalle, ai lati del volto<sup>236</sup>. La prima era simbolo del ruolo sacerdotale della

---

<sup>229</sup> Liv. 8.15.9.

<sup>230</sup> Ulp. *D.* 34.2.25.10.

<sup>231</sup> OAKLEY, *A Commentary on Livy*, II, cit., p. 579.

<sup>232</sup> M. J. DiLUZIO, *A Place at the Altar. Priestesses in Republican Rome*, Princeton 2016, p.154.

<sup>233</sup> Per una più ampia discussione sulla tipologia di veste indossata dalle Vestali, *stola* o *tunica*, si veda DiLUZIO, *A Place at the Altar*, cit., pp. 172-182.

<sup>234</sup> DiLUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 156.

<sup>235</sup> DiLUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 156.

<sup>236</sup> DiLUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 165.

donna che lo indossava, tanto che, come ricorda Dionigi di Alicarnasso<sup>237</sup>, al momento della condanna di Opimia il pontefice massimo gliel'aveva rimossa dal capo<sup>238</sup>. Pare inoltre che l'*infula* avesse uno scopo apotropaico. La lana era infatti simbolo di forza dal momento che aveva la capacità di crescere autonomamente, senza alcun intervento esterno<sup>239</sup>.

Le seconde invece erano associate più da vicino alla pudicizia, tanto che facevano parte anche dell'abbigliamento delle matrone, le quali tuttavia le portavano in maniera diversa, per legare l'acconciatura tipica della *mater familias*<sup>240</sup>. Per questo le *vittae* indossate dalla Vestale avevano una doppia funzione: simboleggiare la pudicizia della sacerdotessa e distinguerla dalle matrone, sottolineandone, in coppia con l'*infula*, lo *status* sacerdotale<sup>241</sup>.

Durante i sacrifici pubblici, inoltre, come richiesto dalla ritualità romana, che prevedeva di celebrare i sacrifici *capite velato*, le Vestali indossavano il *suffibulum*, un velo bianco bordato di porpora e legato sotto al mento con una spilla, detta *fibula*<sup>242</sup>.

Infine, anche le calzature indossate dalle Vestali erano del tutto particolari. Si trattava di scarpe chiuse realizzate in pelle molto morbida o in feltro, anch'esse simbolo del sacerdozio<sup>243</sup>.

Non era invece decoroso per le sacerdotesse indossare alcun tipo di gioiello, che poteva attirare l'attenzione sul loro aspetto fisico ed essere interpretato come un segno di lusso<sup>244</sup>.

A ben vedere, dunque, ogni elemento dell'abbigliamento della Vestale deve essere inserito in un sistema simbolico più ampio, che rendeva immediatamente evidente lo *status* della donna ma anche la sua qualità morale. L'acconciatura infatti ne simboleggiava lo stato virginale; l'*infula* e le *vittae* ne rendevano nota l'appartenenza a un ordine religioso, così come il *suffibulum*, che metteva però in evidenza il diritto a presiedere ai sacrifici; la *tunica* e la *palla* ne sottolineavano l'integrità morale; le scarpe indicavano che le era concesso calpestare il suolo sacro<sup>245</sup>.

Qualsiasi ornamento che non rientrasse tra questi o qualsiasi colore o foggia d'abito che potesse attirare troppa attenzione sulla donna in quanto tale, in quanto possibile oggetto di desiderio, poteva dunque costare alle sacerdotesse un'accusa di *incestum*, come nel caso di Postumia prima e di Minucia ora. Non per niente infatti l'abbigliamento di Minucia viene definito *mundiorem iusto*, più elegante di ciò che è ritenuto lecito dallo *ius*, dal diritto, non solo umano ma anche divino.

---

<sup>237</sup> Dion. Hal. 8.89.5.

<sup>238</sup> DiLUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 166 con nt. 34.

<sup>239</sup> DiLUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 167.

<sup>240</sup> DiLUZIO, *A Place at the Altar*, cit., pp. 167-168.

<sup>241</sup> DiLUZIO, *A Place at the Altar*, cit., pp. 168-169.

<sup>242</sup> DiLUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 171.

<sup>243</sup> DiLUZIO, *A Place at the Altar*, cit., pp. 182-183.

<sup>244</sup> DiLUZIO, *A Place at the Altar*, cit., p. 183.

<sup>245</sup> DiLUZIO, *A Place at the Altar*, cit., pp. 183-184.

Se Postumia tuttavia risultò innocente, l'accusa rivolta a Minucia – inizialmente presentata, appunto, come un semplice sospetto nato da un certo modo di agghindarsi – questa volta viene confermata dalla delazione di un *index*, identificato da Livio – unica fonte che menziona tale denuncia – come uno schiavo. I pontefici, allora, cui era stato riferito il crimine della sacerdotessa, intervengono immediatamente, ordinandole di allontanarsi dai *sacra*, così com'era avvenuto anche per Orbinia nel 472 a.C.<sup>246</sup>, e impedendole di manomettere i propri schiavi, in modo da potersi assicurare una testimonianza da parte loro anche per mezzo di torture<sup>247</sup>. A queste misure preventive seguì poi un processo, menzionato esplicitamente solo da Livio, che pure si limita ad utilizzare un ablativo assoluto: *facto iudicio*. Orosio, invece, lo sottintende nell'espressione *ob admissum incestum damnata est*, mentre Girolamo, il quale peraltro si riferisce alla colpa di Minucia con il meno corretto "*stuprum*" anziché con il termine *incestum* impiegato questa volta sia da Livio che da Orosio, non ne fa cenno, riportando direttamente la condanna, che coincide in tutte le fonti: Minucia fu sepolta viva.

Riguardo a questa sentenza Livio e Orosio danno poi un'ulteriore informazione: il luogo della sepoltura, ovvero il Campo Scellerato, il cui nome viene legato dal Patavino proprio al crimine commesso dalle Vestali. In più, Livio riporta anche la posizione esatta del luogo: *ad portam Collinam dextra viam stratam*, ovvero sul lato destro della strada che conduce fuori dall'Urbe attraverso la porta Collina<sup>248</sup>.

Viene tuttavia lasciato inespresso, e forse, meglio, sottinteso chi si occupò di guidare il processo contro Minucia e di portare a compimento la condanna. Il resoconto liviano infatti utilizza sempre la forma passiva del verbo, il cui soggetto rimane Minucia. Non c'è però motivo di dubitare che anche in questo caso siano stati il pontefice massimo e il suo collegio a dirigere l'azione, sia considerando che è a loro che viene confessata la colpa della sacerdotessa da parte dello schiavo, sia basandoci sul confronto con i casi fin qui analizzati.

Questa descrizione stereotipata degli eventi ha portato alcuni a credere che i dettagli della vicenda di Minucia siano un'invenzione annalistica. Il riferimento alla delazione di uno schiavo sembrerebbe infatti essere un'elaborazione retorica, basata su eventi successivi, così come anche l'accusa di *mundiorem iusto cultum*, vista la sua convenzionalità, come dimostrano le numerose testimonianze di simili imputazioni<sup>249</sup>. Questo tuttavia non toglie credibilità al fatto che nel 337 una Vestale di nome Minucia sia realmente stata condannata alla vivisepolitura. Infatti, notizie di questo genere, dal momento che erano casi di competenza dei pontefici, venivano registrate nei

---

<sup>246</sup> Cfr. *supra*, p. 28.

<sup>247</sup> Cfr. *supra*, p. 5.

<sup>248</sup> OAKLEY, *A Commentary on Livy*, II, cit., p. 581.

<sup>249</sup> OAKLEY, *A Commentary on Livy*, II, cit., p. 578.



libri sacerdotali, canali di trasmissione privilegiati e custoditi e conservati con grande cura<sup>250</sup>. L'unica cosa di cui si può dunque dubitare è che i fatti si siano svolti precisamente come sono stati descritti. Ad ogni modo, comunque stiano le cose, possiamo continuare a ritenere significativo il passaggio liviano in quanto, se non propriamente storico, fu verosimilmente modellato su pratiche reali, come suggeriscono i resoconti di altre condanne che sappiamo essere storiche.

Stabilita quindi la realtà verosimilmente storica di questa condanna, resta la non facile impresa di chiarire quali siano state le ragioni a monte dell'accusa. Con le informazioni che le nostre fonti ci mettono a disposizione non è infatti possibile definirle. Tuttavia abbiamo qualche elemento, sia interno che esterno al racconto riguardante Minucia, sulla base del quale poter formulare un'ipotesi. C'è infatti chi ha sostenuto che questo attacco sia da inserire ancora una volta nell'ambito della lotta tra patrizi e plebei e che dunque i pontefici patrizi abbiano condannato Minucia, membro di una *gens* plebea – o più probabilmente di una *gens* patrizia in decadenza, prossima a retrocedere al rango plebeo, dal momento che non è dimostrabile che in questa fase la plebe avesse già accesso al collegio delle Vestali –, come prova dell'inefficienza della plebe a ricoprire cariche sacerdotali<sup>251</sup>. A favore di questa interpretazione sta anche il fatto che la componente femminile si trovava al centro della lotta tra ordini, soprattutto se consideriamo il ruolo che in esso ebbe il matrimonio, attraverso cui le donne si trovavano implicate nel gioco delle alleanze politiche e familiari<sup>252</sup>. È proprio in questi anni, infatti, che va diffondendosi la pratica del *trinoctium*<sup>253</sup>, che consentiva alla moglie di interrompere l'*usus*. Si tratta, quest'ultimo, di una delle possibili modalità attraverso cui il marito acquisiva la *manus* sulla propria moglie: in mancanza della celebrazione di un rito, quale, ad esempio, la *confarreatio*<sup>254</sup>, che gli attribuisse tale diritto, esso poteva essere acquisito per *usus*<sup>255</sup>, ovvero esercitando ininterrottamente la *manus* sulla donna per la durata di un intero anno<sup>256</sup>, come previsto dalle XII Tavole<sup>257</sup>. Tuttavia le XII Tavole consentivano anche alla donna di interrompere l'usucapione attraverso il *trinoctium*, ovvero allontanandosi dal letto coniugale per tre notti consecutive, così da rimanere sotto la

---

<sup>250</sup> OAKLEY, *A Commentary on Livy*, II, cit., pp. 577-578.

<sup>251</sup> R. L. WILDFANG, *Rome's Vestal Virgins. A Study of Rome's Priestesses in the Late Republic and Early Empire*, Abingdon 2006, p. 84.

<sup>252</sup> CAVAGGIONI, *Mulier rea*, cit., p. 232.

<sup>253</sup> CAVAGGIONI, *Mulier rea*, cit., p. 232.

<sup>254</sup> È allo stesso tempo matrimonio e *conventio in manum*. Il rito fondamentale di questa cerimonia è l'offerta a Giove da parte di entrambi gli sposi di un pane di farro (cfr. R. ASTOLFI, *Il matrimonio nel diritto romano preclassico*, Padova 2002, pp. 192-193; per una trattazione approfondita su questa forma di matrimonio vd. *ibidem*, pp. 191-217).

<sup>255</sup> ASTOLFI, *Il matrimonio*, cit., p. 227.

<sup>256</sup> ASTOLFI, *Il matrimonio*, cit., p. 219.

<sup>257</sup> ASTOLFI, *Il matrimonio*, cit., p. 228.

*potestas* del padre o da mantenere lo statuto di *sui iuris*<sup>258</sup>, rimanendo anche in possesso del proprio patrimonio o comunque mantenendolo in seno alla famiglia di origine anziché trasmetterlo al marito. Non sembra quindi un caso che questa pratica si sia affermata proprio al tempo della lotta tra ordini, in cui poteva essere un potentissimo strumento per chi ancora si opponeva alla parificazione tra patrizi e plebei. Se il matrimonio fu strumentalizzato in questo modo allora non stupisce che l'attenzione si sia focalizzata in quegli anni sull'elemento muliebre, arrivando a colpire anche Minucia.

In quest'ottica, pare inoltre opportuno ricordare che in quegli stessi anni, precisamente nel 331 a.C., si assistette a un grande processo pubblico contro un gruppo di matrone, testimoniato da Tito Livio<sup>259</sup>, Valerio Massimo<sup>260</sup> e Paolo Orosio. In quell'anno, infatti, nell'Urbe si diffuse una pestilenza che sembrava colpire in particolare i *primores civitatis*. Essa fu inizialmente attribuita all'insalubrità dell'aria ma successivamente fu interpretata come esito di una *humana fraus*, sospetto che fu confermato da una schiava, la quale, rivolgendosi alle autorità competenti, confessò che la sua padrona e altre matrone si stavano dedicando alla preparazione di *venena*. Fu dunque avviata un'indagine che confermò la delazione: le donne furono colte sul fatto, mentre erano intente nella preparazione di certi decotti. Venti di loro furono quindi convocate nel foro, dove furono chiamate a difendersi. Cornelia e Sergia, allora, postesi a rappresentanti del gruppo, decisero di dimostrare il carattere medicinale e salubre dei loro preparati ingerendone loro stesse una dose, ma, così facendo, rimasero uccise. Le loro complici furono allora indotte a denunciare altre donne implicate nel crimine e alla fine furono tutte condannate a morte<sup>261</sup>.

Questo tipo di repressione, portata avanti dalle autorità pubbliche anziché dal *pater familias*, come era d'uso per i reati femminili, deve essere ricondotta alla situazione di crisi sociale generata dal dilagare dell'epidemia<sup>262</sup>. Al contempo, può essere per noi indice di una particolare attenzione e di un generale sospetto nei confronti della condotta femminile, che può aver portato, allo stesso modo, qualche anno prima, alla condanna della Vestale Minucia.

La violenza che vediamo inflitta alla nostra sacerdotessa, dunque, oltre che "fisica", dal momento che porta alla sua eliminazione materiale, può essere classificata come una violenza di natura culturale, che impone a lei e a tutti i membri del suo collegio un rigido codice di abbigliamento e di comportamento, rispetto al quale non è tollerata alcuna deviazione. Ma, ancora, se davvero la condanna può essere spiegata inserendola nel quadro della lotta tra ordini e se l'accusa mossale è realmente infondata, la si può leggere come una violenza mirata e

---

<sup>258</sup> ASTOLFI, *Il matrimonio*, cit., p. 234.

<sup>259</sup> Liv. 8.18.4-12; *Per.* 8.9-10.

<sup>260</sup> Val. Max. 2.5.3.

<sup>261</sup> Per una trattazione più puntuale e approfondita vd. CAVAGGIONI, *Mulier rea*, cit., pp. 65-67; 71-78.

<sup>262</sup> CAVAGGIONI, *Mulier rea*, cit., p. 228-229.

strumentalizzata, che non si interroga sulla reale colpevolezza della donna pur di giungere allo scopo: screditare la classe plebea.

### 3.5. L'Orbinia del III secolo: la Vestale Sestilia

Addentrandoci nel III secolo a.C., troviamo documentati quattro casi di *incestum*, primo fra tutti quello commesso da Sestilia, il cui racconto, originariamente contenuto nella perdita seconda decade degli *Ab Urbe condita*, si è salvato nelle *Periochae* e in Paolo Orosio<sup>263</sup>, che riportano il fatto come segue:

*Sextilia, uirgo Vestalis, damnata incesti uiua defossa est.*

(Per. 14)

*Tunc quoque apud Romanos Sextilia uirgo Vestalis conuicta damnataque incesti ad portam Collinam uiua defossa est.*

(Oros. 4.2.8)

La questione è dunque sempre la medesima: una Vestale viene condannata e uccisa con l'accusa di *incestum*. Qui però abbiamo a che fare per la prima volta con una Vestale di sicura estrazione plebea. Non c'è infatti ragione di dubitare, come è stato fatto per la *gens* Minucia, del rango plebeo della *gens* *Sextilia*<sup>264</sup>, dal momento che il sacerdozio della nostra Vestale si colloca questa volta dopo l'emanazione della *lex Ogulnia*, che, presumibilmente, consentì anche alle fanciulle plebee l'accesso al collegio delle Vestali. In realtà, la datazione dell'evento, pur sicuramente posteriore al 300 a.C., non è così certa, ma alcuni dati si possono ricavare dal contesto delineato da Orosio.

Dal suo resoconto si evince anzitutto che il periodo in cui si colloca la condanna è quello della guerra contro Pirro, re dell'Epiro, del quale si dice che, a cinque anni dal suo arrivo in Italia, fu finalmente sconfitto dal console [Marco] Curio [Dentato]<sup>265</sup>; e che se ne andò quindi in Grecia, con l'intento di impadronirsi di Sparta, ma qui rimase ucciso, colpito da un sasso<sup>266</sup>. A questo punto viene fornita l'informazione di nostro interesse: *tunc quoque*, a quell'epoca, a Roma, Sestilia fu accusata e poi condannata per *incestum* e dunque sepolta viva. Non è peraltro del tutto chiaro come debba essere intesa l'espressione *tunc quoque*. Una prima possibilità è che essa faccia riferimento all'anno della battaglia decisiva contro Pirro, databile al 275 a.C.<sup>267</sup>; una seconda è

---

<sup>263</sup> Oros. 3.10.

<sup>264</sup> F. MÜNZER, *Sextilius*, in *RE*, II A.1, 1923, col. 2033.

<sup>265</sup> A. LIPPOLD (a cura di), *Orosio. Le storie contro i pagani*, I, trad. it. di G. Chiarini, Milano 1976, p. 432.

<sup>266</sup> Oros. 4.2.3-7.

<sup>267</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 195.

che invece si riferisca all'anno della morte del re d'Epiro, ovvero il 273 a.C.<sup>268</sup>, menzionata subito prima. Quest'ultima ipotesi sembrerebbe inoltre confermata dalle *Periochae*, che, pur non dando alcun riferimento preciso, forniscono estremi temporali congruenti ad essa. Nell'epitome, infatti, la condanna di Sestilia viene menzionata tra la notizia dell'alleanza con Tolomeo, re d'Egitto, seguita alla sconfitta di Pirro e la fondazione delle colonie di Posidonia e Cosa, eventi entrambi databili al 273<sup>269</sup>.

Oltre alla collocazione cronologica, le uniche informazioni concrete che possiamo ricavare dalle fonti sono la colpa di cui fu accusata Sestilia, la pena a cui fu sottoposta e il luogo in cui essa fu eseguita.

Per quanto riguarda la colpa, il capo di imputazione è sempre il solito, ovvero l'*incestum*, informazione che combacia in Orosio e nelle *Periochae*. A questa accusa segue poi la punizione consueta: la viviseppolitura, indicata da entrambe le fonti con la medesima espressione, *viva defossa est*. Per quanto riguarda, invece, il luogo, esso viene reso noto solamente da Orosio, il quale afferma che la Vestale fu sepolta nei pressi della Porta Collina, ovvero, come possiamo dedurre dalla testimonianza riguardante Minucia<sup>270</sup>, nel *Campus Sceleratus*.

Non viene invece esplicitamente menzionato un processo, che tuttavia può essere dedotto a partire dall'espressione *convicta damnataque*. Conseguentemente, viene anche omesso chi si occupò del processo e della successiva condanna, compiti che però, come sappiamo, spettavano al pontefice massimo e al suo collegio.

Al di là di tutto, anche e soprattutto dei dubbi riguardanti la datazione precisa, 275 o 273 a.C., il fatto sembra comunque essere legato a una pestilenza che si abbatté su Roma sotto il consolato di Fabio Gurgite, console per la seconda volta, e di Gaio Sempronio Clespina, ovvero nel 276 a.C.<sup>271</sup>. Dobbiamo infatti considerare che, benché le fonti antiche tendano a registrare solo l'anno di inizio di epidemie di questo genere, esse erano solite protrarsi per diversi anni, per cui non è impossibile che ancora tre anni dopo l'inizio del contagio la pestilenza continuasse a imperversare<sup>272</sup>.

La notizia, omessa nelle *Periochae*, viene riportata da Orosio<sup>273</sup>, che descrive una situazione catastrofica, molto simile a quella già presentatasi nel 472, per cui fu condannata la Vestale Orbinia<sup>274</sup>. Anche questa volta, infatti, conclusasi la prima fase della guerra contro Pirro

---

<sup>268</sup> LIPPOLD (a cura di), *Orosio. Le storie contro i pagani*, I, cit., p. 432.

<sup>269</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 197; cfr. FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 104 nt. 32.

<sup>270</sup> Oros. 3.9.5.

<sup>271</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 195.

<sup>272</sup> FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 105.

<sup>273</sup> Oros. 4.2.2.

<sup>274</sup> Vd. *supra*, §3.2.

con la sua partenza per la Sicilia, si scatena nell'Urbe un'epidemia che, pur abbattendosi sull'intera popolazione, colpisce in special modo la componente femminile. In questa occasione, per di più, la pestilenza non contagia solamente le donne romane ma anche le femmine degli animali, che subiscono aborti spontanei o partoriscono prematuramente figli morti, rischiando esse stesse la vita. La drammaticità della situazione viene ulteriormente messa in rilievo da un commento di Orosio, il quale sottolinea come il protrarsi di questa condizione avrebbe portato all'estinzione degli animali e all'impossibilità, per gli uomini, di assicurarsi una discendenza.

Il collegamento tra la pestilenza e la condanna di Sestilia non viene però attuato da Orosio stesso, il quale non esplicita un nesso di causa ed effetto tra i due eventi. Anzi, per di più, tra la notizia dei prodigi e quella della condanna della sacerdotessa, inserisce altre informazioni totalmente indipendenti, relative alla guerra contro Taranto. Un nesso tra i due avvenimenti può però essere supposto sulla base del già citato caso di Orbinia: verosimilmente Sestilia fu giustiziata per porre rimedio all'epidemia.

Lo scopo dell'autore nell'omettere questa informazione sembra essere quello di eliminare qualsiasi elemento di religiosità pagana, laicizzando la condanna della donna, eseguita possibilmente come *procuratio prodigi* allo stesso modo che nel 472. Anche l'omissione del processo, e in particolar modo di chi istituì il processo, può dunque essere letta in questa direzione: cancellare qualsiasi traccia delle pratiche pagane. Anche nella grammatica, infatti, si nota uno sforzo in questo senso: i verbi impiegati sono tutti alla forma passiva e l'unico soggetto presente rimane Sestilia stessa, evitando così di menzionare i pontefici.

È però interessante notare che questa laicizzazione attuata da Orosio riguarda solo ed esclusivamente la condanna della donna. Infatti, nell'introdurre la descrizione della pestilenza, lo storico afferma che *Romanorum miseria nullis cessat indutiis; consumitur morborum malis intercapedo bellorum et, cum foris cessatur proelio, agitur introrsum ira de caelo*<sup>275</sup>, attribuendo così l'epidemia alla collera divina.

Quest'ultimo elemento, inoltre, giocherebbe a favore dell'ipotesi di un'originaria connessione tra il diffondersi del morbo e la viviseppolitura di Sestilia: sulla base dell'interpretazione dell'epidemia come espressione dell'ira degli dei appare del tutto lecito congetturare che essa sia stata letta come un *prodigium*, poi espiato con la condanna della sacerdotessa, dato che Orosio – ammesso che esso fosse presente nella sua fonte – decide arbitrariamente di ignorare.

---

<sup>275</sup> Oros. 4.2.1.

### 3.6. La Vestale suicida: Caparronia

Neanche un decennio dopo gli eventi riguardanti Sestilia, viene registrato sempre da Orosio, come *testis unus*, un altro avvenimento molto simile, riguardante la Vestale Caparronia, condannata a morte per *incestum*:

*Eodem tempore Caparronia uirgo Vestalis incesti rea suspendio perit: corruptor eius consciique serui supplicio adfecti sunt.*

(Oros. 4.5.9)

È difficile, per non dire impossibile, in questo caso, trarre qualche conclusione riguardo all'identità e all'estrazione sociale della donna. Il suo nome, infatti, così come riportato da Orosio, non rimanda ad alcuna *gens* esistente e nessuna alternativa congetturale proposta in passato è stata soddisfacente in questo senso<sup>276</sup>. Nemmeno la datazione offerta ci aiuta. L'evento viene infatti collocato nel 481° anno dopo la fondazione di Roma<sup>277</sup>, ovvero nel 266 a.C.<sup>278</sup>, per cui le possibilità che la nostra sacerdotessa fosse patrizia o plebea si equivalgono.

Più che l'identità della donna, tuttavia, è interessante il contesto in cui avvenne la sua condanna. Per quell'anno infatti Orosio registra una nuova pestilenza abbattutasi su Roma, di cui si impegna a evidenziare la gravità per mezzo della retorica. Si dichiara infatti incapace di descrivere in maniera esauriente la violenza del contagio, per cui si limita a tentare di dare un'idea, un'impressione della catastrofe. Afferma quindi che l'epidemia si protrasse per ben due anni, al termine dei quali fu indetto un censimento, non per stabilire quanti uomini fossero morti ma per verificare quanti ne fossero sopravvissuti<sup>279</sup>, a suggerire l'idea di una decimazione della popolazione causata dal contagio. Conclude infine con quella che considera la prova estrema della furia dell'epidemia: i Libri Sibillini rivelarono che la pestilenza era stata scatenata dalla collera divina<sup>280</sup>. Subito dopo, però, Orosio sembra quasi giustificarsi per questa affermazione poco 'scientifica': specifica che, benché epidemie di questo genere siano dovute all'insalubrità dell'aria, certamente non possono verificarsi *sine arbitrio omnipotentis Dei*<sup>281</sup>, approfittando anche dell'occasione per riportare così il tutto all'interno della sfera religiosa cristiana, mettendo, al contrario, in ombra la pratica pagana della consultazione dell'oracolo appena menzionata.

Peraltro, benché il contesto epidemico sia riscontrabile allo stesso modo nei precedenti casi riguardanti Orbinia e Sestilia, qui la pestilenza non viene presentata come un fenomeno

---

<sup>276</sup> MÜNZER, *Die römischen Vestalinnen*, cit., p. 216.

<sup>277</sup> Oros. 4.5.6.

<sup>278</sup> LIPPOLD (a cura di), *Orosio. Le storie contro i pagani*, I, cit., p. 434.

<sup>279</sup> Oros. 4.5.6-7.

<sup>280</sup> Oros. 4.5.7.

<sup>281</sup> Oros. 4.5.8.

prettamente femminile: se negli anni 472 e 273 il contagio aveva costituito un problema per la riproduzione del gruppo in quanto colpiva in special modo le donne gravide, ora il morbo non sembra invece avere questa connotazione specifica, per cui possiamo ipotizzare che colpisse indistintamente uomini e donne.

Orosio dunque ci fa sapere che davanti alla violenza inaudita di questa epidemia si fece ricorso ai Libri Sibillini per stabilire come procedere. Sul loro responso, tuttavia, non approfondisce molto: non dice nulla di più se non che il contagio risultò essere, appunto, opera della collera divina.

Subito dopo viene menzionata la morte di Caparronia, legata agli eventi appena narrati da un nesso di tempo: *eodem tempore Caparronia [...] suspendio periit*. Così, Orosio si limita a dire che la Vestale, segnalata come *incesti rea*, si suicidò per impiccagione. Non tralascia infine di svelare il destino dei suoi complici: il *corruptor* della Vestale e i suoi schiavi, apparentemente a conoscenza del crimine commesso dal momento che vengono definiti *conscii*, subirono la pena di morte.

L'autore, come si è potuto constatare, nel suo resoconto dei fatti omette molte informazioni fondamentali, che tuttavia possiamo supporre dal confronto con episodi simili in precedenza analizzati. Come già altre volte, Orosio trascura di menzionare esplicitamente un processo, che può però essere ipotizzato, e così viene taciuto anche chi pronunciò la sentenza di colpevolezza. Infine viene anche omessa la pena a cui la sacerdotessa fu condannata, menzionando solamente il suo suicidio per impiccagione, unico dato considerato effettivamente degno di nota, probabilmente perché inusuale in quelle circostanze.

Il suicidio era in realtà una pratica relativamente diffusa a Roma, specialmente negli ultimi tempi della repubblica, caratterizzati da sanguinose guerre civili, e nei primi tempi dell'impero; nella precedente fase repubblicana si può invece riscontrare solamente qualche episodio sporadico, la cui veridicità storica, in alcuni casi, non è nemmeno sicura<sup>282</sup>. Eppure, talvolta capitava, come nel caso della nostra Caparronia.

Diverse erano le ragioni che potevano spingere un romano a togliersi la vita. Secondo una griglia tipologica moderna di origine sociologica e psicologica, Yolande Gris  ha individuato dieci diverse tipologie di suicidio, riconducibili a cinque intenzioni diverse: fuga, lotta, oblazione, attacco e gioco<sup>283</sup>. Il suicidio di Caparronia sarebbe quindi da ricondurre alla tipologia della fuga, quella pi  comune, che consentiva al suicida di sfuggire a una condizione intollerabile<sup>284</sup>. In particolare, i Romani consideravano tali quattro specifiche situazioni: essere stati sconfitti in

---

<sup>282</sup> Y. GRIS , *Le suicide dans la Rome antique*, Paris 1982, p. 54.

<sup>283</sup> GRIS , *Le suicide dans la Rome antique*, cit., p. 60; per una disamina accurata di tutte le tipologie di suicidio menzionate cfr. GRIS , *Le suicide dans la Rome antique*, cit., pp. 60-92.

<sup>284</sup> GRIS , *Le suicide dans la Rome antique*, cit., pp. 60-61.

battaglia, dover affrontare una persecuzione legale, soffrire di qualche dolorosa malattia e infine essere afflitti dal *taedium*<sup>285</sup>.

La seconda categoria risulta quindi essere quella che meglio si addice a descrivere la situazione di Caparronia, dal momento che viene riferita, tra gli altri, anche ai condannati a morte in procinto di essere giustiziati e che per questo preferiscono togliersi la vita<sup>286</sup>, proprio come – si presume – la nostra Vestale. La sua intenzione potrebbe dunque essere stata quella di sfuggire al supplizio<sup>287</sup> della vivisepolitura e alla conseguente morte per inedia, preferendo una fine più rapida per impiccagione.

Anche la scelta della modalità è interessante. La morte per *suspendium* sembra infatti essere stata una delle forme tradizionali di suicidio presso le classi inferiori. Si racconta, ad esempio, che durante il regno di Tarquinio il Superbo la plebe si fosse impiccata in massa per protestare contro le dure condizioni di vita cui erano stati sottoposti dall'inizio dei lavori per la costruzione della Cloaca Maxima<sup>288</sup>. Tuttavia, questo non sembra essere il caso della nostra Vestale. Sebbene, infatti, la sua collocazione all'interno dell'*ordo* plebeo sia una possibilità, la sua sola appartenenza al collegio delle Vestali la colloca tra gli strati più alti della società romana. E così la scelta di tale modalità appare ancora più singolare, in quanto notoriamente disprezzata non solo dalle classi più alte, come testimonia la rarità dei suicidi per impiccagione tra l'aristocrazia, ma in particolare tra le donne di alto rango, per cui lo strangolamento era uno dei metodi attraverso i quali veniva eseguita la pena capitale<sup>289</sup>. È forse dunque più corretto pensare che quella di Caparronia sia stata semplicemente una scelta dettata dall'opportunità: oltre a essere una modalità facile da eseguire, era probabilmente l'unica via che sul momento le apparve praticabile<sup>290</sup>.

Infine, Orosio non specifica nemmeno quale fu il *supplicium* inflitto ai complici della sacerdotessa, o per disinteresse o perché dato per scontato. In ogni caso, non c'è motivo di dubitare che anche in questo caso, come nelle altre testimonianze, la pena inflitta alla controparte fosse la fustigazione a morte.

L'omissione più vistosa, tuttavia, è senz'altro il mancato collegamento tra i *prodigia* manifestatisi a Roma, compresa la pestilenza, e la colpa di Caparronia. Sempre basandoci, come per il caso di Sestilia, sulla vicenda di Orbinia, sembra infatti lecito ritenere che le due cose fossero invece connesse da un legame di causa-effetto<sup>291</sup>: Caparronia deve essere stata condannata allo

---

<sup>285</sup> GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, cit., p. 61.

<sup>286</sup> GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, cit., p. 63.

<sup>287</sup> La volontà di sfuggire alla gravità di una pena risulta come una delle ragioni più comuni per questa tipologia di suicidi in GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, cit., p. 63.

<sup>288</sup> GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, cit., p. 108.

<sup>289</sup> GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, cit., p. 108.

<sup>290</sup> GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, cit., p. 108.

<sup>291</sup> FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 105.



scopo di porre fine alla pestilenza che vessava l'Urbe, interpretata quale *prodigium* da espiare, come suggerisce la rivelazione attribuita da Orosio ai Libri Sibillini. Proprio come nel 472, peraltro, la pestilenza sembra essere solo la goccia che fece traboccare il vaso, l'ultima ed estrema manifestazione della collera divina dopo una lunga serie di altri prodigi: Orosio infatti riporta il presentarsi di funesti segnali celesti anche per l'anno precedente, il 480 a.U.c.<sup>292</sup>, e ancora tre anni prima, nel 478 a.U.c.<sup>293</sup>. Solo a quel punto, dunque, dopo il reiterarsi e l'aggravarsi progressivo dei *prodigia*, se ne sarebbe scovata la vera causa grazie alla consultazione dei Libri Sibillini, soluzione a cui si ricorreva solo in caso di prodigi fuori dall'ordinarietà<sup>294</sup>.

Questi ultimi erano un particolare tipo di *auguria oblativa*, ovvero quei presagi che si presentavano spontaneamente, per volontà degli dei, senza essere richiesti da un magistrato tramite il rito – al contrario degli *auguria impetrativa* –, a preannunciare il verificarsi di un evento significativo, fosse esso favorevole o meno. Tali auspici oblativi, che potevano essere dei segnali sia per la *res publica* tutta sia per il singolo individuo, erano solitamente dei fatti sorprendenti, che si verificavano su base quotidiana e che potevano essere accolti come no. Quando però questi segnali divini raggiungevano un elevato grado di gravità, manifestandosi come catastrofi naturali, disfatte in battaglia, epidemie o avvenimenti che violavano le leggi della natura<sup>295</sup>, essi acquisivano, appunto, lo statuto di prodigi, e generalmente venivano subito accettati come tali e conseguentemente espiati<sup>296</sup>. I fenomeni in questione erano molto vari nella loro tipologia, ma tutti accomunati dal fatto di essere da una parte incontrollabili e dall'altra inspiegabili per l'uomo. Alcuni di essi erano quelli che per noi sono semplici fenomeni naturali, come un terremoto, un'eclissi o malformazioni animali, ma abbiamo anche attestati degli avvenimenti che infrangono le leggi di natura: animali che parlano, neonati con testa di elefante, androginia, considerata una delle anomalie peggiori, così come d'altronde tutte quelle di natura sessuale<sup>297</sup>.

Tali segnali non manifestavano altro se non che la *pax deorum* si era guastata, che il rapporto tra il popolo romano e le divinità era stato compromesso, solitamente a causa di una mancanza o di un'irregolarità nella celebrazione del rito. Per ristabilire la concordia con gli dei era quindi necessaria la *procuratio*, ovvero un'espiazione. Il Senato infatti aveva il compito di raccogliere, durante l'anno, tutti i prodigi che si manifestavano a Roma e nei territori sotto il suo controllo; poi, prima dell'inizio delle campagne militari, li esaminava, per decidere se davvero necessitassero un'espiazione di cui lo Stato dovesse farsi carico, ed eventualmente ne affidava la

---

<sup>292</sup> Oros. 4.5.1.

<sup>293</sup> Oros. 4.4.1-5.

<sup>294</sup> M. MONACA, *La Sibilla a Roma: i Libri Sibillini fra religione e politica*, Cosenza 2005, p. 112.

<sup>295</sup> J. CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, trad. it. di G. Zattoni Nesi, Bologna 2002 (ed. orig. *La religion romaine*, Paris 1998), p. 94.

<sup>296</sup> SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 108-11.

<sup>297</sup> CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 94-96.

*procuratio* a uno dei tre collegi sacerdotali competenti: pontefici, aruspici e decemviri. L'azione dei pontefici consisteva nell'offrire un sacrificio alla divinità offesa e nel ripetere il rito in maniera corretta<sup>298</sup>; gli aruspici invece erano competenti in tema di lampi e folgori, di cui era necessario eliminare le tracce, seppellendole; ai decemviri infine era riservata la consultazione dei Libri Sibillini<sup>299</sup>, che la Sibilla Cumana avrebbe venduto al re Tarquinio Prisco o a Tarquinio il Superbo<sup>300</sup>.

I tre Libri Sibillini, conservati, fino all'età augustea, nel sotterraneo del tempio di Giove Ottimo Massimo sul Campidoglio, raccoglievano delle profezie sottoforma di esametri greci<sup>301</sup>, anche se per lungo tempo è stata loro attribuita un'origine etrusca. Quanto alla modalità della loro consultazione, essa non è affatto chiara, dal momento che il rituale era protetto dalla massima segretezza. Quello che sappiamo è però che i decemviri non erano autorizzati a consultarli di propria iniziativa ma potevano farlo solo se incaricati dal Senato, come ultima risorsa, nel caso in cui l'azione dei pontefici e degli aruspici non fosse stata efficace a espriare la colpa che aveva provocato il manifestarsi di *prodigia*<sup>302</sup>.

Nel caso della nostra Caparronia, una volta consultati i Libri della Sibilla e determinata la causa dell'ira divina, seguì dunque l'espiazione della colpa che l'aveva provocata attraverso la condanna della donna, che tuttavia non fu mai realmente eseguita a causa del suo suicidio.

A differenza del caso di Orbinia, peraltro, l'intervento (presumibilmente) dei pontefici non sembra altrettanto efficace. Se infatti Dionigi di Alicarnasso, nel riferire i fatti del 473 a.C., aveva concluso constatando il ripristino della *pax deorum*, dalle parole di Orosio si intende invece che, nonostante la condanna, la pestilenza non cessò.

Questo ci può portare a un'altra considerazione e a un ulteriore confronto, questa volta con Sestilia. Anche nel suo caso infatti l'epidemia che era in corso ai tempi della sua condanna si protrasse per anni. L'unica differenza, se escludiamo quella più ovvia riguardante le circostanze della loro morte, sta nel fatto che mentre Sestilia fu probabilmente giustiziata dopo che il contagio era già in atto da anni, Caparronia invece fu condannata quando il morbo appena cominciava a diffondersi, senza ottenere tuttavia il risultato sperato.

Dobbiamo anche considerare che tra le due condanne, di Sestilia e di Caparronia, non intercorrono nemmeno dieci anni. Ciò potrebbe dunque essere considerato come sintomo di un'attenzione particolare nei confronti dei comportamenti femminili, legata anche al frequente

---

<sup>298</sup> SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 111.

<sup>299</sup> CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 96-98.

<sup>300</sup> SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 113.

<sup>301</sup> SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 113.

<sup>302</sup> CHAMPEAUX, *La religione dei romani*, cit., p. 98.

manifestarsi di *prodigia* in quel lasso di tempo. Fu questo, probabilmente, a determinare l'accusa di Caparronia.

A favore di questa interpretazione, che lega la condanna alla pestilenza intesa come *prodigium*, possono inoltre essere considerati altri casi narrati da Livio, soprattutto se consideriamo che, verosimilmente, la fonte di Orosio devono essere stati proprio gli *Ab Urbe condita*. Indizio di ciò sarebbe infatti la menzione che viene fatta in *Per.* 16 di un censimento, tenutosi poco anteriormente alla prima guerra punica e identificabile con quello qui menzionato da Orosio, che seguì alla pestilenza<sup>303</sup>.

Su questa base possiamo ipotizzare che lo schema narrativo utilizzato da Livio per casi come quello di Oppia, fosse il medesimo anche nel resoconto riguardante Caparronia. Nella vicenda di Oppia<sup>304</sup>, infatti, vediamo un esplicito legame tra il manifestarsi di prodigi – anche se essi non raggiunsero mai la gravissima forma della pestilenza –, che ci può portare a ipotizzare l'istituzione di uno stesso nesso di causa ed effetto anche per i fatti del 266.

Non ci si deve comunque stupire che la correlazione tra *prodigium* e condanna non venga esplicitata da Orosio: come già abbiamo potuto osservare nella sua narrazione degli episodi riguardanti le Vestali Oppia e Sestilia, è sempre sua premura censurare la connotazione fortemente pagana di questi eventi.

A seguito di questa analisi possiamo dunque affermare che in questo caso, e in generale, la violenza perpetrata ai danni della donna non sta tanto, o solo, nell'esecuzione, che qui non viene effettivamente messa in atto, quanto nell'accusa stessa: nelle situazioni di estremo disordine e crisi è sempre la donna a essere additata come elemento e causa di squilibrio e scompenso, come generatrice di caos.

### 3.7. Salvata da un setaccio: la Vestale Tuccia

Ancora nel III secolo viene registrato il particolare caso della Vestale Tuccia, che, per la sua straordinarietà, è stato tramandato da un cospicuo numero di fonti, sia pure con differenti gradi di approfondimento.

Dionigi di Alicarnasso appare come la fonte più completa, seguito da Valerio Massimo:

κατηγορησαί τινά φασιν ἀδίκως μιᾶς τῶν παρθένων τῶν ἱερῶν Τυκκίας ὄνομα, ἀφανισμὸν μὲν πυρὸς οὐκ ἔχοντα προφέρειν, ἄλλας δὲ τινὰς ἐξ εἰκότων τεκμηρίων καὶ μαρτυριῶν ἀποδείξεις φέροντα οὐκ ἀληθεῖς· κελυσθεῖσαν δ' ἀπολογεῖσθαι τὴν παρθένον τοῦτο μόνον εἰπεῖν, ὅτι τοῖς ἔργοις ἀπολύσεται τὰς διαβολάς· [2] ταῦτα δ' εἰποῦσαν καὶ

<sup>303</sup> LIPPOLD (a cura di), *Orosio. Le storie contro i pagani*, I, cit., p. 434.

<sup>304</sup> Cfr. *supra*, §3.1.

τὴν θεὸν ἐπικαλεσαμένην ἡγεμόνα τῆς ὁδοῦ γενέσθαι προάγειν ἐπὶ τὸν Τέβεριν ἐπιτρεψάντων μὲν αὐτῇ τῶν ἱεροφαντῶν, τοῦ δὲ κατὰ τὴν πόλιν ὄχλου συμπροπέμποντος· γενομένην δὲ τοῦ ποταμοῦ πλησίον τὸ παροιμιαζόμενον ἐν τοῖς πρώτοις τῶν ἀδυνάτων τόλμημα ὑπομεῖναι, ἀρυσασμένην ἐκ τοῦ ποταμοῦ [καινῶ] κοσκίνῳ καὶ μέχρι τῆς ἀγορᾶς ἐνέγκασαν παρὰ τοὺς πόδας [3] τῶν ἱεροφαντῶν ἐξερεῖσαι τὸ ὕδωρ.

(Dion. Hal. 2.69.1-3)

*Eodem auxilii genere Tucciae virginis Vestalis incesti criminis reae castitas infamiae nube obscurata emersit. Quae conscientia certa sinceritatis suae spem salutis ancipiti argumento ausa petere est: arrepto enim cribro "Vesta" inquit, "si sacris tuis castas semper admovi manus, effice ut hoc hauriam et Tiberi aquam et in aedem tuam perferam." Audaciter et temere iactis votis sacerdotis rerum ipsa natura cessit.*

(Val. Max. 8.1 abs. 5)

Molto meno esaustivi, per non dire cursori, risultano invece i resoconti forniti da Plinio il Vecchio e dalle *Periochae*, unica rimanenza della testimonianza liviana, data la scomparsa della seconda decade degli *Ab Urbe condita*:

*Exstat Tucciae Vestalis incesti deprecatio, qua usa aquam in cribro tulit anno Urbis DXVIII.*

(Plin. NH 28.3.12)

*Tuccia, virgo Vestalis, incesti damnata est.*

(Per. 20)

La Vestale protagonista della vicenda viene dunque indicata dalle fonti con il nome di Tuccia, nome che rimanda a una *gens* non particolarmente in vista: la famiglia si trova infatti più volte menzionata nelle epigrafi romane ma solo sporadicamente in contesti di rilievo<sup>305</sup>.

È tuttavia necessario sottolineare che la lezione delle *Periochae* è frutto di un' *emendatio* per congettura: il nome della donna viene infatti riportato dal testimone più affidabile come *Lucia* o *Luccia* e dall' *editio princeps* come *Tucia*, varianti concordemente corrette in *Tuccia*<sup>306</sup>. Lo rimarchiamo sin d'ora perché, per quanto apparentemente di secondaria importanza, la questione del nome risulterà, come si vedrà in seguito, un elemento centrale nel dare una possibile risposta al problema interpretativo posto dalle fonti<sup>307</sup>. Nel frattempo, però, analizziamo i fatti.

<sup>305</sup> F. MÜNZER, *Tuccius*, in *RE*, 2.13, 1989, col. 766.

<sup>306</sup> F. MÜNZER, *Tuccius* (12), in *RE*, 2.13, 1989, col. 769; D. S. LEVENE, *Livy. The Fragments and Periochae*, II, New York 2023, p. 420.

<sup>307</sup> Vd. *infra*.

L'evento che riguarda la nostra sacerdotessa si discosta dallo schema incontrato più di frequente ed è paragonabile in questo senso solamente alla vicenda di un'altra Vestale, Emilia, di cui si dirà più avanti<sup>308</sup>. Infatti, pur inserendosi nel solito modello di un'accusa per *incestum*, secondo la versione più comune Tuccia fu assolta per intercessione della stessa Vesta, che le concesse di compiere un miracolo a dimostrazione della propria innocenza. Solo le *Periochae* si allontanano da questa versione e registrano invece l'avvenuta condanna, senza fare cenno al fatto prodigioso di cui Tuccia fu protagonista, ma di questo si dirà più diffusamente<sup>309</sup>.

A differenza dei casi precedentemente analizzati, è più difficile inquadrare l'episodio in un contesto storico definito. Il problema sorge innanzitutto dalla natura delle fonti che abbiamo a disposizione, in particolare i *Facta et dicta memorabilia* di Valerio Massimo e la *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio. La prima è una raccolta di *exempla* riguardanti, come dice il titolo, avvenimenti e citazioni memorabili. Nello specifico, la sezione di nostro interesse, ovvero il libro VIII, si concentra, tra le altre cose, nell'indagare *infames rei quibus de causis absoluti aut damnati sint*, allo scopo di preparare i lettori ad accogliere con serenità gli esiti incerti dei processi<sup>310</sup>. L'autore inizia quindi con il presentare i casi di assoluzione, tra cui quello della nostra Tuccia. Tuttavia, proprio per l'utilizzo paradigmatico che viene fatto dell'avvenimento, esso non viene inquadrato in un contesto più ampio né cronologicamente determinato.

Considerazioni analoghe possono essere avanzate anche riguardo alla *Naturalis Historia*, che si presenta invece come un'opera enciclopedica.

Nel libro XXVIII, in cui è inserito l'episodio di Tuccia, Plinio si propone di trattare dei rimedi ricavabili dagli animali, dopo che nel libro precedente aveva trattato di quelli ricavabili dalle piante<sup>311</sup>. La prima categoria di cui si occupa sono quindi i rimedi derivanti dall'uomo. Tra questi, dopo aver descritto cure raccapriccianti che implicano anche il cannibalismo, si sofferma sul potere della parola, e più precisamente su formule magiche e incantesimi, tra cui sono incluse anche le preghiere<sup>312</sup>. Viene dunque fornita una serie di esempi atti a dimostrare l'efficacia di tali formule, tra cui, appunto, quello di Tuccia. Dell'episodio perciò interessa il fatto in sé, non certo il contesto in cui si verificò. In compenso Plinio, a differenza di Valerio Massimo, si premura di indicare l'anno in cui si svolsero i fatti, per lui il 519 a.U.c., corrispondente al 235 a.C.

Nemmeno l'opera storiografica di Dionigi di Alicarnasso è di grande aiuto, in quanto l'episodio viene narrato all'interno di una più ampia trattazione tutta incentrata sulla riforma religiosa introdotta dal re Numa Pompilio. Avendo menzionato l'istituzione del collegio delle

---

<sup>308</sup> Cfr. *infra*, §3.9.

<sup>309</sup> Vd. *infra*.

<sup>310</sup> Val. Max. 8.1.1.

<sup>311</sup> Plin. *NH* 28.1.1.

<sup>312</sup> Plin. *NH* 28.3.10.

Vestali e descritto il culto della dea e le caratteristiche del sacerdozio<sup>313</sup>, Dionigi reputa degno di nota il fatto che Vesta stessa si manifestasse in soccorso delle sacerdotesse ingiustamente accusate<sup>314</sup> e presenta due esempi di ciò: uno relativo alla già citata Vestale Emilia<sup>315</sup> e l'altro riguardante la nostra Tuccia. Nel fare ciò, pur riportando gli avvenimenti in maniera piuttosto dettagliata, interessato all'evento miracoloso – tema, a suo dire, controverso e centrale nell'ambito del dibattito filosofico – trascura di riferire non solo la situazione socio-politica in cui si trovava Roma all'epoca dei fatti ma anche un qualsiasi riferimento temporale.

In tutti e tre i casi appena menzionati è dunque proprio la straordinarietà dell'evento religioso e la sua conseguente elevazione al rango di *exemplum*, avulso dal tempo in quanto universalmente valido, a spingere gli autori a non fornire una contestualizzazione.

Più utili in questo senso risultano invece le *Periochae*, che, pur non descrivendo esplicitamente la situazione ai tempi dello svolgersi dei fatti, collocano la menzione di Tuccia tra la notizia della repressione di una rivolta di Sardi e Corsi e quella dell'inizio della guerra contro gli Illiri, scoppiata in seguito all'uccisione di un ambasciatore romano<sup>316</sup>. Da ciò possiamo dunque comprendere solamente che in quegli anni Roma si trovava impegnata militarmente sul fronte esterno, mentre della situazione interna all'Urbe non si fa parola. Inoltre, dal momento che la sconfitta definitiva dei Corsi si colloca nell'anno 231 a.C. e che l'inizio della prima guerra illirica, identificabile con quella qui ricordata, viene datato al 229 a.C.<sup>317</sup>, possiamo ricavare che i fatti riguardanti la nostra sacerdotessa si verificarono in quello stesso torno di tempo, attorno al 230 a.C.

Tale datazione invero si discosta da quella indicata da Plinio il Vecchio. Lo scarto tuttavia è minimo e ci permette in ogni caso di collocare l'evento in uno spazio di tempo circoscritto: la seconda metà degli anni '30 del III secolo a.C.

Se le *Periochae*, più di tutte le altre fonti, ci hanno consentito di inquadrare i fatti in un tempo e in un contesto più definiti, è invece a Dionigi di Alicarnasso che dobbiamo rivolgerci per avere qualche dettaglio su come si svolse la vicenda. L'autore, infatti, riferisce che Tuccia fu accusata da un tale, di cui non si fa il nome, e aggiunge che l'accusatore, non avendo la possibilità di incolparla di aver lasciato estinguere il fuoco sacro, presentò contro di lei prove e testimonianze di altro genere, tutte false. Invitata a difendersi, Tuccia si sarebbe limitata a dire che i fatti avrebbero dimostrato la sua innocenza. Procedette quindi – continua l'autore – a invocare la dea e, ricevuta l'autorizzazione dei pontefici, si diresse verso il Tevere con l'intera cittadinanza al

---

<sup>313</sup> Dion. Hal. 2.66-67.5.

<sup>314</sup> Dion. Hal. 2.68.1.

<sup>315</sup> Dion. Hal. 2.68.3-5; cfr. *infra*, §3.9.

<sup>316</sup> *Per.* 20.

<sup>317</sup> LEVENE, *Livy. The Fragments and Periochae*, II, cit., p. 421.

seguito. Giunta a destinazione, la ragazza attinse dell'acqua con un setaccio e la riportò indietro fino al Foro, dove la rovesciò ai piedi dei pontefici: un'impresa impossibile che le valse, anche se lo storiografo lo lascia sottinteso, l'assoluzione.

Questa tipologia di prova ordalica viene interpretata sostanzialmente in due modi. Roberto Fiori ha voluto vedere in essa il capovolgimento di un mito greco, secondo cui nell'Ade la punizione per chi avesse tralasciato di celebrare i riti sacri sarebbe stata quella di tentare all'infinito nell'impresa impossibile di trasportare dell'acqua utilizzando un setaccio<sup>318</sup>. Secondo questa lettura, quindi, Tuccia si dimostra innocente in quanto «compie ciò che per gli impii è impossibile»<sup>319</sup>. D'altra parte, anche Carla Masi Doria interpreta la scelta del *cribrum* come un rovesciamento, ma non del mito sopracitato, bensì del rituale stesso di riaccensione del fuoco sacro dopo la sua eventuale estinzione. Normalmente, infatti, quando la fiamma si spegneva, la Vestale doveva provvedere a riaccenderla e per farlo la procedura consisteva nel generare delle scintille attraverso lo sfregamento di due rami appartenenti a un albero da frutto e nel raccoglierle all'interno di un *cribrum* di rame o di bronzo per poi usarle allo scopo di riattizzare il fuoco<sup>320</sup>. Il setaccio, infatti, si presentava come lo strumento più adatto a mantenere viva la scintilla che, grazie ai suoi fori, poteva alimentarsi di ossigeno ed evitare il rischio di spegnersi a sua volta<sup>321</sup>. Considerato ciò, allora, possiamo interpretare la scelta del setaccio come se Tuccia avesse voluto replicare questo rito ma capovolgendolo in una sorta di «rovesciamento magico», portando acqua anziché fuoco<sup>322</sup>.

Di *incestum* parla poi anche Valerio Massimo, relegando però l'informazione a un participio (*incesti criminis reae ... infamiae nube obscurata*), e senza ulteriori specificazioni: si limita a riferire che la *castitas* della Vestale – apparentemente data per assodata, e rafforzata dal successivo rimando alla *conscientia certa sinceritatis suae* – era stata “oscurata da una nube di infamia” in seguito all'accusa rivoltale. Ciò che interessa realmente a Valerio Massimo nella trattazione di questo caso è del resto l'ordalia, con la sua eccezionalità: è su questo che è posta tutta l'attenzione. L'*exemplum* di Tuccia d'altronde serve al retore per illustrare ai lettori assoluzioni processuali del tutto inattese e, nello specifico, di quelle risolte attraverso un *auxilium e caelo*, tanto provvidenziale quanto inaspettato, come è il caso del precedente di Pulcro, *eodem genere*. In attesa di tornare sul punto, basti al momento notare che il racconto è in linea con quello di Dionigi, tuttavia le modalità con cui viene riportato sono differenti. Valerio Massimo decide

---

<sup>318</sup> R. FIORI, *Ordalie e diritto romano*, in “Iura”, LXV, 2017, p. 94.

<sup>319</sup> FIORI, *Ordalie e diritto romano*, cit., p. 94.

<sup>320</sup> C. MASI DORIA, *Acque e templi nell'Urbe: uso e riti. Il caso della vestale Tuccia*, in P. FERRETTI – M. FIORENTINI – D. ROSSI (a cura di), *Il governo del territorio nell'esperienza storico-giuridica*, Trieste 2017, p. 118.

<sup>321</sup> MASI DORIA, *Acque e templi nell'Urbe*, cit., p. 118.

<sup>322</sup> MASI DORIA, *Acque e templi nell'Urbe*, cit., p. 119.

infatti di condensare la descrizione della prova nell'invocazione alla dea pronunciata dalla sacerdotessa, rendendo la narrazione più drammatica tramite l'introduzione del discorso diretto. Tuccia, quindi, annuncia ciò che si accinge a fare: preso in mano un setaccio, chiede a Vesta di concederle di condurre così dell'acqua dal Tevere al tempio se avesse ritenuto che si fosse sempre accostata ai *sacra* in uno stato di purità. Al discorso diretto l'autore fa poi seguire solamente una breve frase conclusiva in cui informa che a seguito di questo voto *rerum ipsa natura cessit*, implicando così l'assoluzione della sacerdotessa.

Allo stesso modo di Valerio Massimo, anche Plinio il Vecchio pone il *focus* sull'azione straordinaria di cui Tuccia fu protagonista piuttosto che sull'accusa e sulle sue modalità, e tuttavia lo fa in una prospettiva ancora diversa. Il contesto in cui è inserita mette infatti in risalto più la preghiera pronunciata da Tuccia che non la prova ordalica in sé, descritta molto brevemente. Quello che a Plinio interessa sottolineare in questa sede, del resto, è, come si è detto, l'efficacia delle formule magiche. La parola, soprattutto nel periodo arcaico, era infatti intesa, nella mentalità romana, come un elemento dotato di un grande potere, in grado, una volta pronunciata, di plasmare la realtà: non veniva considerata come una convenzione ma come l'espressione dell'essenza stessa delle cose; si credeva in una sovrapposizione, un'identità tra parola e realtà<sup>323</sup>. Questa credenza, peraltro, non si esaurisce nella Roma arcaica. A riprova di ciò sta il fatto che Plinio ne parla ancora nel I secolo d.C., anche se sottolinea come i più saggi rifiutassero di credere nei poteri magici della parola<sup>324</sup>.

Nonostante lo scetticismo che avvolge questo tema, Plinio inizia la sua trattazione a riguardo, distinguendo sistematicamente tra *verba impetritis*, *verba depulsoriis* e *verba commendationis*, ovvero rispettivamente tra le parole che cercano di ottenere qualcosa, quelle che hanno lo scopo di respingere qualcosa e quelle con cui ci si raccomanda agli dei<sup>325</sup>. Dopodiché, procede a offrire degli esempi e il voto pronunciato da Tuccia viene portato come modello di *precatio depulsoria*. Certo, la menzione della prova ordalica, e soprattutto del suo successo, è dunque necessaria per dimostrare l'efficacia della formula magica, ma in quest'ottica risulta superfluo fornirne i dettagli. Per questo, anche l'accusa mossale viene menzionata solo di sfuggita, specificando però il capo di imputazione, *incestum*, concordemente alla testimonianza di Valerio Massimo. E, sempre in accordo non solo con Valerio Massimo ma anche con Dionigi di Alicarnasso, Plinio implica così l'assoluzione di Tuccia.

Dionigi, Plinio e Valerio Massimo sono dunque concordi nel riconoscere il proscioglimento della sacerdotessa per intercessione della dea, che le evitò di subire la condanna

---

<sup>323</sup> U. LUGLI, *La magia a Roma*, Genova 1989 (rist. 1996), p. 65.

<sup>324</sup> Plin. *NH* 28.3.10.

<sup>325</sup> U. CAPITANI – I. GAROFALO (ed.), *Gaio Plinio Secondo. Storia naturale*, IV: *Medicina e farmacologia. Libri 28-32*, Torino 1986, p. 19 nt. 11.



per viviseppolitura. Le *Periochae*, però, non si accordano a questa versione e riportano invece la condanna della donna.

Tale discrepanza ha dato luogo a diverse letture interpretative. Un'ipotesi possibile è che l'epitomatore abbia interpretato erroneamente la propria fonte, gli *Ab Urbe condita*, dopo una lettura superficiale<sup>326</sup>, o che, ancora, abbia inteso il termine *rea* non nella sua accezione generale di "imputata" ma come "colpevole"<sup>327</sup>. Münzer ritiene invece che le due versioni della storia fossero alternative e che Livio le riportasse entrambe. In questo caso allora l'epitomatore avrebbe scelto di registrare nella propria sintesi solamente una variante, forse quella su cui l'autore dell'originale concentrava maggiormente l'attenzione<sup>328</sup>. Non si può tuttavia escludere che le due varianti del racconto riguardassero in realtà due persone distinte<sup>329</sup>, considerando anche il nome che viene attribuito alla donna dal manoscritto più affidabile delle *Periochae*, Luccia (o Lucia), diverso da quello che compare nelle altre fonti. Se infatti è vero che l'*editio princeps* riporta il nome Tucia, facilmente emendabile in Tuccia, è anche vero che spesso l'*editio princeps* si basava su manoscritti scelti senza alcun criterio filologico. È dunque possibile che il testimone da cui fu tratta la prima edizione a stampa fosse stato influenzato dal racconto di Valerio Massimo e Plinio il Vecchio, portando all'identificazione di Luccia/Lucia con Tuccia<sup>330</sup>.

Ove si accolga quest'ultima ipotesi, dobbiamo allora pensare che negli stessi anni due Vestali furono accusate di *incestum* e che una, a differenza della sua più fortunata collega, fu davvero condannata. La lezione da accettare per le *Periochae* sarebbe allora *Luccia*, nome di una *gens* effettivamente attestata a Roma, sebbene non per il periodo della media repubblica. Quest'ultima considerazione non basta peraltro a invalidare l'ipotesi dal momento che le conoscenze che possediamo riguardo alla prosopografia di quel periodo sono lacunose<sup>331</sup>.

Tornando quindi alla nostra Tuccia, l'unica fonte che esplicita chi sovrintese alla situazione è di nuovo Dionigi di Alicarnasso, il quale menziona la presenza dei pontefici al processo: sono loro che concedono a Tuccia di recarsi fino al Tevere ed è ai loro piedi che, di ritorno, la sacerdotessa versa l'acqua nel Foro. Inoltre, proprio perché viene specificato che sono i pontefici a dare il permesso alla donna di allontanarsi, anche dietro al participio passivo *κελευσθεϊσαν* dobbiamo leggere una richiesta proveniente da loro, presso i quali era appunto lecito alle sacerdotesse prendere la parola per difendersi<sup>332</sup>.

---

<sup>326</sup> GUSSO, *I processi alle Vestali*, cit., p. 231 nt. 66.

<sup>327</sup> Così, dubitativamente, RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 122, che non esclude comunque altre soluzioni interpretative, per le quali vd. ntt. 296 e 298.

<sup>328</sup> LEVENE, *Livy. The Fragments and Periochae*, II, cit., p. 420; cfr. MÜNZER, *Die römischen Vestalinnen*, cit., p. 207.

<sup>329</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 122; LEVENE, *Livy. The Fragments and Periochae*, II, cit., p. 421.

<sup>330</sup> LEVENE, *Livy. The Fragments and Periochae*, II, cit., p. 420.

<sup>331</sup> LEVENE, *Livy. The Fragments and Periochae*, II, cit., p. 421.

<sup>332</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 149.

Infine, l'Alicarnassense fornisce un'ultima informazione, ovvero che l'accusatore non fu mai trovato. In questo modo lo identifica come un calunniatore, fuggito da Roma prima di poter subire le conseguenze delle proprie bugie, e riabilita la figura di Tuccia. E questa non è l'unica occasione in cui Dionigi si premura di sottolineare la sua innocenza. Già all'inizio del suo resoconto afferma infatti che κατηγορησαί τινά φασιν ἀδίκως μιᾶς τῶν παρθένων τῶν ἱερῶν e successivamente definisce οὐκ ἀληθεῖς le prove addotte contro di lei.

Anche questa volta, dunque, come in precedenza<sup>333</sup>, possiamo riscontrare un'azione violenta nei confronti della donna nell'accusa stessa che le viene mossa. A maggior ragione – qualora la notizia riportata da Dionigi di Alicarnasso riguardo all'accusatore fosse da ritenersi credibile – se possiamo pensare a un'accusa *ad personam* totalmente infondata, dietro cui si celavano probabilmente secondi fini, magari politici o di rivalità tra famiglie.

Un atteggiamento violento può inoltre essere riscontrato nel fatto che, benché alla donna, e in particolare alla Vestale, venga concesso di difendersi, l'unico modo che ha per discoltarsi è attraverso un miracolo. Ciò appare ancora più lampante dalla testimonianza di Valerio Massimo e in particolare dal confronto con il caso che viene trattato subito prima di quello di nostro interesse<sup>334</sup>, l'assoluzione di Appio Claudio [Pulcro], paragonata alla vicenda della nostra Vestale in quanto l'*auxilium* che i due imputati ricevettero viene definito *eodem [...] genere*. Claudio Pulcro, infatti, era stato tratto in giudizio per aver causato il naufragio della flotta romana a Drepana avendo attaccato battaglia nonostante gli auspici fossero risultati sfavorevoli<sup>335</sup>, ma il suo processo era stato interrotto da un *prodigium*, un improvviso acquazzone, che lo aveva salvato da una pena altrimenti inevitabile. Esso era infatti stato interpretato come la volontà degli dei di graziare l'imputato, per cui il processo non fu mai più celebrato.

Alla luce di ciò, è bene dunque notare che, se per salvare Claudio Pulcro bastò lo scatenarsi improvviso di un fenomeno naturale, perché a Tuccia fosse concessa la grazia fu invece necessario che lei si cimentasse in una prova tendenzialmente impossibile, contro qualsiasi legge di natura.

I due *exempla* si distinguono infine per un altro elemento: Claudio Pulcro è effettivamente colpevole; Tuccia invece è innocente. Questo diventa particolarmente significativo quando si osserva che tutti i casi proposti da Valerio Massimo in questa sezione trattano dell'assoluzione di uomini – infatti quello di Tuccia è l'unico esempio al femminile – effettivamente colpevoli, giudicati tali, per lo più, grazie all'esistenza di prove e testimonianze schiaccianti contro di loro.

---

<sup>333</sup> Cfr. §3.3.

<sup>334</sup> Val. Max. 8.1 *abs.* 4.

<sup>335</sup> Quando i polli sacri non avevano beccato il mangime, il console, invece di rinunciare all'azione bellica, li aveva gettati in acqua, affinché “almeno bevessero”, se non avevano fame, compiendo così un'azione sacrilega e procedendo poi a combattere di propria iniziativa, causando una pesante sconfitta (249 a.C.), per la quale, secondo altre fonti (Polyb. 1.52.3) fu condannato al pagamento di una multa piuttosto elevata.

È dunque come se, inserendo la vicenda di Tuccia in questa rassegna, l'autore lasciasse intendere che la donna, nell'immaginario collettivo, è sempre e necessariamente colpevole, che la sua innocenza non solo è un'eccezione ma rientra anche nel campo dell'eccezionalità.

### 3.8. Essere Vestali ai tempi di Canne: Opimia e Floronia

Alla fine del terzo secolo, infine, viene registrata dalle fonti una doppia condanna, quella di Opimia e Floronia, che si intreccia alla complicata situazione bellica venutasi a creare con la seconda guerra punica. A ricordare il fatto sono ancora una volta Tito Livio, il cui racconto è poi confluito nelle *Periochae* – dove peraltro il nome di Floronia è riportato come *Florentia* per un errore di banalizzazione<sup>336</sup> – e Plutarco:

*Territi etiam super tantas clades cum ceteris prodigiis, tum quod duae Vestales eo anno, Opimia atque Floronia, stupri compertae et altera sub terra, uti mos est, ad portam Collinam necata fuerat, altera sibimet ipsa mortem consciuerat; L. Cantilius scriba pontificius, quos nunc minores pontifices appellant, qui cum Floronia stuprum fecerat, a pontifice maximo eo usque uirgis in comitio caesus erat ut inter uerba exspiraret.*

(Liv. 22.57.2-3)

*Opimia et Florentia, uirgines Vestales, incesti damnatae sunt.*

(Per. 22)

καὶ τῶν Ἑστιάδων παρθένων δύο διεφθαρμένας εὐρόντες, τὴν μὲν ὥσπερ ἐστὶν ἔθος ζῶσαν κατώρυξαν, ἡ δ' ὑφ' ἑαυτῆς ἀπέθανε.

(Plut. Fab. 18.3)

Delle due sacerdotesse solamente una assume ai nostri occhi dei contorni meno fumosi, Opimia. Il nome, infatti, ne indica l'appartenenza a una *gens* romana conosciuta, di estrazione plebea<sup>337</sup>, che può vantare tra i propri membri due consoli, uno nel 154 e uno nel 121 a.C.<sup>338</sup>. Non è invece possibile far luce sull'identità di Floronia, il cui nome non ritorna da nessun'altra parte<sup>339</sup>.

Lo schema è sempre il medesimo: le due Vestali vengono accusate di aver violato la propria castità e per questo condannate a morte. Ciò che rende questo caso particolarmente interessante è però il contesto in cui si svolgono i fatti, in quanto la condanna avviene all'indomani della disfatta di Canne, in un clima di diffuso terrore, che prende anche la forma di terrore religioso.

<sup>336</sup> LEVENE, *Livy. The Fragments and Periochae*, II, cit., p. 476.

<sup>337</sup> F. MÜNZER, *Opimius*, in *RE*, XXXV, 1939, col. 672.

<sup>338</sup> J. BRISCOE – S. HORNBLOWER (ed.), *Livy. Ab Urbe condita. Book XXII*, Cambridge 2020, p. 310.

<sup>339</sup> BRISCOE – HORNBLOWER (ed.), *Livy. Ab Urbe condita. Book XXII*, cit., p. 310.

La battaglia viene descritta sia da Livio che da Plutarco, i quali non si limitano a narrare solamente il suo svolgimento ma riportano anche gli effetti che quella grave sconfitta ebbe sull'umore della popolazione.

Livio comincia descrivendo innanzitutto il catastrofico combattimento, premurandosi però di giustificare la sconfitta subita. Tutto, infatti, durante lo scontro, sembra agire in funzione anti-romana: il vento soffia contrario, sollevando polvere, che impedisce la vista<sup>340</sup>; i soldati romani, ormai stanchi e spossati, vengono circondati dal nemico ancora nel pieno delle forze<sup>341</sup>; infine, i Cartaginesi ricorrono anche all'inganno per prevalere<sup>342</sup>. Così, l'unico esito possibile sembra essere quello che poi in effetti si verificò: una carneficina dell'esercito romano. Livio registra infatti un numero elevatissimo di vittime: 45.500 fanti e 2.700 cavalieri<sup>343</sup>, nonché uno dei consoli, Lucio Emilio Paolo<sup>344</sup>, e altri magistrati<sup>345</sup>.

Anche Plutarco racconta della battaglia, ma a differenza di Livio non è interessato alla narrazione dettagliata del combattimento, dal momento che altri prima di lui se ne sono già occupati<sup>346</sup>. Egli si limita infatti a riportare quali furono i vantaggi di cui Annibale poté godere e che lo portarono alla vittoria. Menziona quindi, anche lui, dapprima, il vento sfavorevole: rivela che il generale cartaginese aveva avuto il privilegio di scegliere il luogo dello scontro, schierando il proprio esercito in modo da avere il vento alle spalle, cosicché esso fosse di ostacolo al nemico<sup>347</sup>. Successivamente, afferma che la forza di Annibale risiedette soprattutto nella tecnica militare adottata: scelse di schierare le truppe più forti alle ali dell'esercito mentre al centro lasciò i reparti più deboli, di modo che l'esercito romano riuscisse a far indietreggiare questi ultimi; a quel punto le truppe laterali avrebbero dovuto accerchiarli, impedendo loro la fuga in qualsiasi direzione<sup>348</sup>. Questa viene infatti ritenuta da Plutarco la ragione principale della sconfitta romana.

Anche Plutarco, infine, riporta il numero delle vittime: 50.000 Romani<sup>349</sup>, senza specificare le distinzioni applicate da Livio e arrotondando per eccesso la cifra proposta dal Patavino, il quale, peraltro, fa lo stesso in altri passi<sup>350</sup>.

Questo dunque fu l'esito disastroso della battaglia di Canne, che causò una reazione di terrore nella popolazione. Livio racconta infatti che alla notizia dell'eccidio dell'esercito e dei

---

<sup>340</sup> Liv. 22.46.9.

<sup>341</sup> Liv. 22.47.10.

<sup>342</sup> Liv. 22.48.1-2.

<sup>343</sup> Liv. 22.49.15.

<sup>344</sup> Liv. 22.49.12.

<sup>345</sup> Liv. 22.49.15-17.

<sup>346</sup> Plut. *Fab.* 16.6.

<sup>347</sup> Plut. *Fab.* 16.1.

<sup>348</sup> Plut. *Fab.* 16.2-3; questa tattica viene menzionata anche da Tito Livio (22.49.8-10), il quale tuttavia non la descrive in maniera così sistematica, né la individua come causa primaria della sconfitta.

<sup>349</sup> Plut. *Fab.* 16.9.

<sup>350</sup> Liv. 22.59.5.

suoi comandanti – non era infatti ancora stato riferito che un minima parte dei soldati si era ritirata con il console Varrone a Canosa<sup>351</sup> – in città dilagarono *pavor* e *tumultus*, terrore e scompiglio, come mai prima d'allora<sup>352</sup>. La situazione era fuori controllo al punto che Quinto Fabio Massimo sollecitò l'intervento del Senato: fu richiesto di inviare dei cavalieri alla ricerca di notizie sul destino dell'esercito e dei consoli romani e sulle prossime intenzioni di Annibale; di porre un freno al caos cittadino, imponendo alle matrone di rinchiudersi nelle proprie abitazioni; di tenere sotto controllo l'espressione del dolore da parte delle famiglie di modo che per le strade ritornasse il silenzio<sup>353</sup>. Il Senato agì in questo senso ma, una volta giunte le notizie tanto agognate, ogni famiglia ripiombò nel lutto, tanto che fu necessario sospendere i riti in onore di Cerere. Così, per evitare che altre feste religiose dovessero essere sospese, il periodo di lutto fu limitato a soli trenta giorni<sup>354</sup>.

Ad aggravare la situazione già tragica e ad acuire ulteriormente il senso di smarrimento e paura giunsero poi una serie di prodigi, tra cui il *crimen incesti* commesso dalle nostre Vestali<sup>355</sup>, che furono affrontati con delle misure estreme – di cui si dirà tra poco –, a riprova del grande terrore che squassava gli animi dei Romani.

Una situazione analoga viene descritta anche da Plutarco, in un genitivo assoluto: πάντων καταβεβληκότων ἑαυτοῦς εἰς ἀπέραντα πένθη καὶ παραχᾶς ἀπράκτους.

Nel sottolineare lo stato di agitazione in cui versava la città, l'autore ha uno scopo specifico: mettere in luce le virtù di Quinto Fabio Massimo, protagonista del racconto biografico. Viene infatti detto che, mentre l'intera cittadinanza era precipitata in un lutto invalidante, fu costui a riportare l'ordine nel trambusto generale: fu lui a occuparsi di far cessare i lamenti delle matrone; fu lui a impedire che la gente si radunasse nelle strade per dar voce pubblicamente al proprio dolore; fu sempre lui a stabilire un periodo di lutto di trenta giorni; e fu ancora una volta lui, infine, a decidere che si trascurassero le celebrazioni in onore di Demetra, piuttosto che rendere visibile agli occhi di tutti l'entità della sconfitta, che sarebbe stata resa ovvia dallo scarso numero di partecipanti alla processione<sup>356</sup>.

Anche Plutarco, inoltre, registra il manifestarsi di *prodigia*, che però vengono nominati *en passant* ed *ex abrupto*, diversamente dagli *Ab Urbe condita*, in cui Livio li mette in risalto come elemento giunto ad accrescere la preoccupazione: definisce infatti i senatori *territi etiam super*

---

<sup>351</sup> Liv. 22.54.6-7.

<sup>352</sup> Liv. 22.54.8.

<sup>353</sup> Liv. 22.55.4-7.

<sup>354</sup> Liv. 22.56.1-5.

<sup>355</sup> Liv. 22.57.2.

<sup>356</sup> Plut. *Fab.* 17.7; 18.1-2.

*tantas clades [...] ceteris prodigiis*<sup>357</sup>. Plutarco invece si limita a dire che, a differenza dei riti per Demetra, quelli prescritti dagli auguri per scacciare i τέρατα, i prodigi funesti, furono eseguiti<sup>358</sup>.

Meno utili nel delineare il quadro generale sono invece le *Periochae* che, pur riferendo le vicende belliche della seconda guerra punica, non descrivono la tensione e la paura diffuse nell'Urbe. Si limitano infatti a farne cenno affermando che il libro XXII *praeterea trepidationem urbis et luctum [...] continet*.

Prima di procedere con un'analisi più approfondita, è bene però sottolineare che, oltre che dalla battaglia in sé, l'isterismo generale che viene ricordato dalle fonti fu causato da un susseguirsi di sconfitte militari, che tenevano Roma in ginocchio ormai da più di due anni. Tra il 218 e il 217 a.C., infatti, Roma aveva subito tre gravi sconfitte da parte dei Cartaginesi. Nell'autunno del 218 l'esercito guidato dal console Publio Cornelio Scipione era stato sconfitto al Ticino<sup>359</sup>, cosa che aveva comportato la perdita del sostegno di molte popolazioni galliche, passate ad Annibale, e la defezione di alcuni ausiliari<sup>360</sup>, nonché la possibilità per il nemico di procedere indisturbato nella sua discesa lungo la penisola italiana.

Nell'inverno dello stesso anno, poi, entrambe le armate consolari, guidate l'una da Publio Cornelio Scipione e l'altra da Tiberio Sempronio Longo, avevano subito una più grave sconfitta presso il fiume Trebbia<sup>361</sup>.

Infine, nell'estate del 217, il console Gaio Flaminio Nepote fu sconfitto nuovamente presso il lago Trasimeno. Le due armate consolari si erano divise, seguendo due direzioni di marcia diverse, e fu Gaio Flaminio a imbattersi per primo nell'esercito nemico. A questo punto si pensa che il console abbia inviato una richiesta di rinforzi al collega, limitandosi a seguire Annibale, cadendo però vittima di un'imboscata prima che arrivasse l'aiuto sollecitato. Come se non bastasse, anche il contingente di cavalieri inviato da Servilio Gemino fu poi intercettato e sbaragliato<sup>362</sup>.

Di fronte a questa serie di sconfitte, quindi, la percezione della popolazione era quella di un accanimento del destino, che non lasciava nessun margine alla speranza<sup>363</sup>, soprattutto dopo

---

<sup>357</sup> Liv. 22.57.2.

<sup>358</sup> Plut. *Fab.* 18.3.

<sup>359</sup> Per la verità, la gravità di questa sconfitta viene ora ridimensionata dagli storici. A favore di questa interpretazione, oltre al fatto che le fonti più antiche non la menzionano tra le sconfitte più catastrofiche, sta la testimonianza di Zonara, compilatore bizantino, secondo cui al Ticino si sarebbero scontrate solamente le cavallerie dei rispettivi eserciti (fonti e discussione in F. CAVAGGIONI, *Vae Victis! Il problema della sconfitta militare a Roma durante lo scontro con Annibale*, Bologna 2013, p. 14). Certamente, però, inserita all'interno della più ampia serie di sconfitte che dovevano verificarsi di lì a poco, era destinata a contribuire nel fomentare il panico della popolazione.

<sup>360</sup> CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., p. 14.

<sup>361</sup> CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., p. 14.

<sup>362</sup> CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., pp. 16-17.

<sup>363</sup> CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., p. 39.

che alla Trebbia erano state sconfitte entrambe le armate consolari, lasciando nella popolazione la sensazione che non vi fosse nessuno in grado di opporsi efficacemente al nemico<sup>364</sup>. Tutto questo comportò dunque una reazione amplificata, di volta in volta sempre peggiore. Anche a seguito delle precedenti sconfitte, infatti, in città si era diffuso un clima di timore e incertezza, che era sfociato, allo stesso modo che dopo Canne, in fanatismo religioso a causa del manifestarsi di *prodigia*. Se però nelle fasi iniziali ci si era attenuti ai canali tradizionali, solo dopo il Trasimeno la risposta religiosa fu più articolata e meno convenzionale e dopo Canne furono intraprese strade ancora diverse e più singolari<sup>365</sup>.

Come si è detto, dunque, entrambe le nostre fonti attestano la comparsa di prodigi a seguito della battaglia di Canne. Non viene tuttavia esplicitata la natura di questi funesti segnali divini. Plutarco infatti si limita a menzionare dei τέρατα, mentre Livio li definisce *cetera prodigia* in relazione al solo di cui rende nota la natura: l'*incestum* delle Vestali Opimia e Floronia. Per la prima volta vediamo dunque che l'*incestum*, «under the impact of Cannae», viene considerato non come la causa dei *prodigia* ma come *prodigium* stesso<sup>366</sup>. In questo la narrazione liviana si discosta però da quella di Plutarco e i due autori finiscono così per narrare gli stessi eventi ma in ordine logico diverso.

Secondo il resoconto liviano, davanti al verificarsi dei *prodigia*, tra i quali il reato carnale di cui si erano macchiate Opimia e Floronia, definito questa volta, con un termine meno preciso del solito, *stuprum*, si agì in due diverse direzioni. Innanzitutto le due sacerdotesse furono immediatamente condannate: Opimia fu sepolta viva nel Campo Scellerato, *uti mos est* precisa lo storiografo, mentre Floronia riuscì a sfuggire al medesimo destino suicidandosi<sup>367</sup>. Assieme a loro venne inoltre condannato Lucio Cantilio, complice di Floronia, il quale fu fustigato a morte dal pontefice massimo davanti al comizio. In secondo luogo, eseguita la condanna, furono consultati i Libri Sibillini, che prescissero la celebrazione di una serie di sacrifici, tra cui viene ricordato in particolare un sacrificio umano, inusuale presso i Romani. Furono dunque interrati vivi nel foro boario una coppia di Galli e una coppia di Greci<sup>368</sup>. Nel frattempo, fu anche inviato un

---

<sup>364</sup> CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., p. 37.

<sup>365</sup> Per una descrizione più dettagliata vd. CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., pp. 75-77.

<sup>366</sup> A. M. ECKSTEIN, *Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome*, “AJAH”, VII, 1982, p. 74.

<sup>367</sup> Riguardo alle possibili ragioni di questa scelta vale quello che è stato detto in precedenza riguardo a Caparronia (cfr. *supra*, §3.6, p. 50).

<sup>368</sup> Liv. 22.57.6. In particolare, lo scopo del sacrificio umano era quello di esorcizzare possibili sconfitte militari. La scelta apparentemente inintelligibile di Galli e Greci, con cui i Romani all'epoca erano in pace, può essere ricondotta a due motivazioni alternative: può essere stata influenzata da un rituale etrusco, originatosi in un tempo in cui Galli e Celti erano i principali nemici, o dal fatto che queste etnie rappresentavano per antonomasia i più grandi nemici di Roma, i Greci perché distruttori di Troia, da cui Roma trae le sue origini mitiche, e i Galli perché autori del traumatico saccheggio del 390 a.C. (cfr. ECKSTEIN, *Human Sacrifice*, cit., p. 81).

ambasciatore a Delfi, Fabio Pittore, affinché interrogasse l'oracolo per sapere quali misure mettere in campo al fine di riconquistare la benevolenza degli dei<sup>369</sup>.

Come anticipato, Plutarco si discosta, seppur in minima parte, dal racconto di Livio. Egli racconta infatti che per placare l'ira degli dei furono celebrati i riti prescritti dagli auguri, senza nessun cenno alla consultazione dei Libri Sibillini, e che contestualmente Fabio Pittore fu inviato a Delfi con le intenzioni di cui si è detto. Solo in seguito a questa prima risposta, fu poi scoperto il crimine delle Vestali, in questa versione lasciate anonime, che furono prontamente condannate: una venne quindi sepolta viva, ὄσπερ ἐστὶν ἔθος – medesima espressione impiegata da Livio –, mentre l'altra si tolse la vita. Peraltro, la colpa delle sacerdotesse non viene identificata con un termine preciso: le donne vengono semplicemente definite διεφθαρμένας, corrotte, il che lascia comunque intendere una trasgressione di natura sessuale.

L'impostazione della narrazione porta dunque a pensare che Plutarco non intendesse il *crimen* commesso dalle due Vestali come un *prodigium*. Sembra piuttosto, dalle sue parole, di poter vedere nell'*incestum* la causa dei prodigi precedentemente menzionati, espiati, oltre che attraverso la celebrazione di altri riti, anche attraverso la condanna delle sacerdotesse. La versione di Plutarco rientrerebbe dunque nella più tradizionale concezione del reato di *incestum* come causa scatenante dell'ira degli dei che non come sua manifestazione<sup>370</sup>.

Poco significativo risulta invece il riassunto elaborato nelle *Periochae*, che non solo non connette la condanna delle due donne alle tensioni che Roma dovette affrontare dopo Canne<sup>371</sup> ma registra anche un'informazione scorretta: la vivisepolitura di entrambe le Vestali, senza menzionare il suicidio di Flordia. Solo in una cosa l'epitome si mostra più precisa di Livio stesso: il nome della colpa attribuita alla Vestali, qui propriamente chiamata *incestum*.

È dunque Livio, questa volta, a fornirci un numero di dettagli abbastanza significativo per ricostruire la vicenda nel modo più completo possibile. È infatti l'unico a menzionare anche uno dei complici, Lucio Cantilio, definito *scriba pontificius*. Il suo nome, *Cantilius*, non ritorna altrove<sup>372</sup> e anche il ruolo che gli viene attribuito risulta in parte ambiguo. Livio dice infatti che ai suoi tempi tali segretari pontifici erano chiamati *pontifices minores*, organo che però noi sappiamo essere nato probabilmente dai *calatores pontificum et flaminum*<sup>373</sup>, originariamente assistenti personali dei singoli sacerdoti, scelti da loro stessi tra i propri liberti, che in seguito arrivarono ad affiancare ed essere veri e propri colleghi dei pontefici<sup>374</sup>. Tale Lucio Cantilio potrebbe dunque essere stato un *calator*, più che uno *scriba*, e conseguentemente un liberto. In

---

<sup>369</sup> Liv. 22.57.5.

<sup>370</sup> Cfr. FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 106.

<sup>371</sup> LEVENE, *Livy. The Fragments and Periochae*, II, cit., p. 476.

<sup>372</sup> BRISCOE – HORNBLLOWER (ed.), *Livy. Ab Urbe condita. Book XXII*, cit., p. 310.

<sup>373</sup> G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912<sup>2</sup> (rist. 1971), p. 519.

<sup>374</sup> WISSOWA, *Religion und Kultus*, cit., p. 497.



ogni caso, la pena che gli spettò fu, come sempre, la fustigazione a morte, eseguita pubblicamente dal pontefice massimo.

Per le considerazioni fatte sopra<sup>375</sup>, è quindi evidente che la scoperta e la punizione del *crimen incesti* fu dovuta al fermento religioso provocato sì dalle sconfitte subite in quegli anni ma diffuso in verità lungo tutto il corso della seconda guerra punica<sup>376</sup>.

Già solo limitandosi a prendere in considerazione i momenti del fallimento militare, si noterà che i rimedi adottati sul fronte religioso furono innumerevoli.

Nell'inverno del 218-17 a.C. furono registrati numerosi prodigi<sup>377</sup>, sulla veridicità dei quali Livio stesso si esprime con un certo scetticismo. Si premura infatti di sottolineare come sia verosimile che molti dei fatti riportati come prodigi non fossero in verità tali, ma che fu solo per una particolare inclinazione alla superstizione, dovuta alla disastrosa situazione bellica, se furono ritenuti dei segni divini<sup>378</sup>. In ogni caso, furono consultati i Libri Sibillini e si procedette all'espiazione<sup>379</sup>: si tenne un rito di purificazione della città, furono celebrati sacrifici in onore delle singole divinità offese, vennero rese offerte in denaro nei templi e furono organizzati *lectisternia*<sup>380</sup> e *supplicationes*<sup>381</sup>.

Grazie a questi interventi le menti dei Romani furono in gran parte liberate dai loro timori religiosi<sup>382</sup>. Tuttavia, non si dovette attendere molto prima che questo turbamento si insediassero nuovamente nei loro animi. Nella primavera del 217 a.C. infatti una nuova ondata di *prodigia*<sup>383</sup> fece la sua comparsa. Si procedette quindi immediatamente con dei sacrifici e con una *supplicatio* e i *decemviri sacris faciundis* furono incaricati di consultare nuovamente i Libri Sibillini<sup>384</sup>. In base alle loro prescrizioni furono dunque destinate offerte e celebrati sacrifici, soprattutto in onore della triade capitolina, e anche questa volta furono organizzati dei *lectisternia*. Infine fu stabilito che le celebrazioni per i *Saturnalia* durassero un giorno e una notte e che quel giorno fosse osservato come festivo<sup>385</sup>.

---

<sup>375</sup> Vd. *supra*, p. 64.

<sup>376</sup> CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., p. 75.

<sup>377</sup> Sulla natura di tali prodigi si veda Liv. 21.62.2-5.

<sup>378</sup> Liv. 21.62.1.

<sup>379</sup> Liv. 21.62.6-11.

<sup>380</sup> Si tratta di banchetti offerti alle divinità, le cui effigi venivano poste su triclini, nel caso di divinità maschili, o su sedili, nel caso di divinità femminili (cfr. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., pp. 101-102).

<sup>381</sup> Consistevano in un rituale durante il quale i Romani, coronati e recanti rami di alloro, accompagnati dalle mogli e dai figli, si recavano nei diversi luoghi di culto, dove si prostravano davanti alle divinità. Qui venivano inoltre offerti incenso e vino e le matrone si inginocchiavano a pulire il suolo con i propri capelli (cfr. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, cit., p. 102).

<sup>382</sup> Liv. 21.62.12.

<sup>383</sup> Sulla natura di questi *prodigia* si veda Liv. 22.1.8-13.

<sup>384</sup> Liv. 22.1.15-16.

<sup>385</sup> Liv. 22.1.17-20.

La situazione cominciò poi a degenerare realmente in seguito alla sconfitta del Trasimeno, quando, per la terza volta quell'anno, furono consultati, su ordine del nuovo dittatore Quinto Fabio Massimo, i Libri Sibillini, senza che tuttavia si fossero manifestati *prodigia* di alcun genere<sup>386</sup>. A giudicare dalle parole di Livio<sup>387</sup>, tuttavia, tale decisione del *dictator* sembra essere scaturita dalla volontà di esorcizzare le violazioni sacrali compiute dal console Gaio Flaminio, sconfitto al Trasimeno, nell'assunzione del suo mandato, quasi a voler anticipare, e dunque evitare, il manifestarsi di prodigi: Gaio Flaminio infatti non aveva assunto il consolato a Roma, bensì a Rimini, e per di più senza rispettare i rituali prescritti<sup>388</sup>.

A seguito della consultazione dei Libri Sibillini, i *decemviri* stabilirono quindi che si dovesse ripetere un voto fatto a Marte, compiuto in precedenza con un errore nella procedura rituale; che si celebrassero i *Ludi Magni* in onore di Giove; che fossero dedicati due nuovi templi, uno a Venere Ericina e uno a *Mens*; che si tenessero un *lectisternium* e una *supplicatio*; e che infine si celebrasse un *ver sacrum*<sup>389</sup>.

Risulta quindi evidente che, in questo clima, la sensibilità della popolazione fosse alquanto acuita rispetto ad azioni che potevano scatenare una reazione divina, cosa che determinò il dilagare di sospetti e una maggiore attenzione verso il comportamento delle donne, quasi ci fosse una relazione tra esso e le disgrazie che Roma stava affrontando<sup>390</sup>. E non deve nemmeno stupire che l'attenzione fosse puntata in particolare sulle Vestali, dall'irreprensibilità delle quali dipendeva l'incolumità stessa di Roma.

Inoltre, non sembra del tutto insensato ricondurre questa condanna anche al conflitto patrizio-plebeo. Per quanto infatti non sia possibile risalire alla vera identità e dunque all'estrazione sociale di Floronia, sappiamo invece con certezza che la sua collega Opimia proveniva da una famiglia di origine plebea. La sua punizione può dunque essere riletta anche in questo senso, specialmente se prendiamo in considerazione come la componente plebea sia stata oggetto di sospetti e frequente capro espiatorio durante lo svolgersi della seconda guerra punica. Emblematico è infatti il caso della disfatta di Canne, per la quale fu ritenuto responsabile solamente uno dei due consoli, Gaio Terenzio Varrone, di estrazione plebea e *homo novus*<sup>391</sup>, a differenza del suo collega Lucio Emilio Paolo, il quale poteva vantare una lunga lista di prestigiosi antenati nobili e soprattutto patrizi<sup>392</sup>.

---

<sup>386</sup> CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., p. 76.

<sup>387</sup> Liv. 22.9.7-8.

<sup>388</sup> Per una disamina completa di tutte le mancanze di Gaio Flaminio si veda Liv. 21.63.6-10.

<sup>389</sup> Liv. 22.9.9-10.

<sup>390</sup> CAVAGGIONI, *Mulier rea*, cit., p. 50.

<sup>391</sup> Pur provenendo dagli strati più economicamente agiati della società, la sua famiglia non si era mai affacciata sulla scena pubblica e dunque Varrone non poteva vantare antenati che avessero ricoperto le magistrature più alte (CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., p. 18).

<sup>392</sup> CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., p. 18.

Certamente, questa colpevolizzazione era accompagnata da un dato concreto: era su iniziativa e volontà di Varrone, nonché contro il parere del collega, che si era deciso di abbandonare la *cunctatio* adottata da Quinto Fabio Massimo, perlomeno secondo ciò che raccontano le fonti<sup>393</sup>. Tuttavia il punto cruciale è che tale decisione viene ricondotta proprio alla sua «origine ‘ignobile’»<sup>394</sup>. Il console, infatti, come si è detto, era un *homo novus* e proprio a questo le fonti<sup>395</sup> attribuiscono la sua avventatezza: aveva bisogno di mettersi in mostra, di distinguersi per acquisire consensi<sup>396</sup>.

È così, dunque, che durante situazioni critiche si riaccende la solita, antica e mai totalmente superata ostilità tra patrizi e plebei, come in verità dimostra anche, prima dei fatti appena discussi, la stessa nomina consolare di Varrone. Livio racconta infatti che la sua elezione, caldeggiata dal popolo, presso il quale Varrone aveva ottenuto favore grazie all’arte demagogica e perseguendo i *primores civitatis*, era stata invece fortemente ostacolata dai patrizi, che non volevano che la plebe prendesse a considerarsi loro pari, abituandosi a opporglisi<sup>397</sup>.

In questo clima, dunque, è lecito credere che la condanna di Opimia – e forse quella di Floronia – sia stata determinata, tra le altre cose, anche dalla sua origine plebea.

### 3.9. Sacrificare una veste in cambio della vita: la Vestale Emilia

Difficile da collocare cronologicamente è l’ultimo caso di cui ci occuperemo in questa rassegna, quello di Emilia, accostabile per molti versi a quello di Tuccia<sup>398</sup>. Anche le fonti che ne parlano sono in parte le stesse, Dionigi di Alicarnasso, che tratta i due episodi, come visto, uno di seguito all’altro, e Valerio Massimo, che invece li rievoca in sezioni differenti.

Così recita il testo dionigiano:

λέγεται δὴ ποτε τοῦ πυρὸς ἐκλιπόντος δι' ὀλιγορίας τινὰ τῆς τότε αὐτὸ φυλαττούσης Αἰμιλίας ἑτέρα παρθένω τῶν νεωστὶ κατειλεγμένων καὶ ἄρτι μανθανουσῶν παραδούσης τὴν ἐπιμέλειαν ταραχὴ πολλὴ γενέσθαι κατὰ τὴν πόλιν ὅλην καὶ ζήτησις ὑπὸ τῶν ἱεροφαντῶν, μὴ τι μίασμα περὶ τὸ πῦρ τῆς ἱερείας ἐτύγχανε γεγονός· ἔνθα δὴ φασὶ τὴν

<sup>393</sup> cfr. Liv. 22.38.6-50.3; Plb. 3.110.3-4, 112.2-4. Gli studiosi rivedono ora questa interpretazione: è verosimile che la linea interventista capitanata da Varrone avesse ampi consensi, probabilmente anche all’interno dello stesso gruppo emiliano-scipionico, in contrasto con i Fabii, e della fazione di Marco Minucio Rufo, *magister equitum* di Quinto Fabio Massimo che con lui era entrato in conflitto fino ad arrivare a sostituirlo, seppur per un breve periodo, nella carica di dittatore. Pare infatti di intuire, a partire da ciò che scrive Polibio, che il contrasto tra Varrone e Lucio Emilio Paolo non fosse tanto incentrato sull’opportunità di combattere o meno quanto sul sito nel quale fosse più vantaggioso attaccare battaglia (CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., pp. 18-19).

<sup>394</sup> CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., p. 18.

<sup>395</sup> Liv. 22.25.18-26.4; 22.34.

<sup>396</sup> CAVAGGIONI, *Vae Victis!*, cit., p. 18.

<sup>397</sup> Liv. 22.34.2.

<sup>398</sup> Cfr. *supra*, §3.7.

Αἰμιλίαν ἀναίτιον μὲν οὔσαν, ἀπορουμένην δ' ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι παρόντων τῶν ἱερέων καὶ τῶν ἄλλων παρθένων τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν βωμὸν ἐκτείνασαν εἰπεῖν· Ἐστία τῆς Ῥωμαίων πόλεως φύλαξ, εἰ μὲν ὀσίως καὶ δικαίως ἐπιτετέλεκά σοι τὰ ἱερὰ χρόνον ὀλίγου δέοντα τριακονταετοῦς καὶ ψυχὴν ἔχουσα καθαρὰν καὶ σῶμα ἀγνόν, ἐπιφάνηθί μοι καὶ βοήθησον καὶ μὴ περιίδῃς τὴν σεαυτῆς ἰέρειαν τὸν οἴκτιστον μόρον ἀποθανοῦσαν· εἰ δὲ ἀνόσιόν τι πέπρακταί μοι ταῖς ἐμαῖς τιμωρίαις τὸ τῆς πόλεως ἄγος ἀφάγνισον. ταῦτ' εἰποῦσαν καὶ περιρρήξασαν ἀπὸ τῆς καρπασίνης ἐσθῆτος, ἣν ἔτυχεν ἐνδεδουκυῖα, βαλεῖν τὸν τελαμῶνα ἐπὶ τὸν βωμὸν μετὰ τὴν εὐχὴν λέγουσι καὶ ἐκ τῆς κατεφυγμένης πρὸ πολλοῦ καὶ οὐδένα φυλαττούσης σπινθῆρα τέφρας ἀναλάμψαι φλόγα πολλὴν διὰ τῆς καρπάσου, ὥστε μηδὲν ἔτι δεῖσαι τῇ πόλει μήτε ἀγνισμῶν μήτε νέου πυρός.

(Dion. Hal. 2.68.3-5)

Queste invece le più succinte informazioni fornite da Valerio Massimo:

*Maximae vero virginis Aemiliae discipulam extincto igne tutam ab omni reprehensione Vestae numen praestitit. Qua adorante, cum carbasum, quem optimum habebat, foculo imposuisset, subito ignis emicuit.*

(Val. Max. 1.1.7)

Il nome della nostra Vestale la colloca tra i più alti gradi della società romana. La *gens Aemilia* era infatti una delle famiglie patrizie più antiche e illustri di Roma, ascesa al consolato già durante il terzo decennio della repubblica<sup>399</sup>, e poteva annoverare tra i suoi ranghi esponenti insigni, quali, giusto per fare qualche esempio, il console Lucio Emilio Paolo, perito a Canne nel 216 a.C., e il console Lucio Emilio Paolo Macedonico, vincitore a Pidna nel 168 a.C.

Come per Tuccia, la vicenda rientra nella categoria dei θαυμαστά. Emilia, infatti, avendo indirettamente provocato l'estinguersi del fuoco sacro, viene salvata da un'accusa di impudicizia grazie all'intervento miracoloso della dea Vesta.

Il contesto in cui ciò avvenne, tuttavia, non è chiaro: presentando la vicenda come *exemplum*, né Dionigi né Valerio Massimo si dimostrano interessati a fornire un inquadramento generale dei fatti, neppure sotto il profilo cronologico<sup>400</sup>. Da questo punto di vista può però venire in aiuto il *Liber prodigiorum* di Giulio Ossequente, un'epitome che riporta, divisi per anno, i prodigi registrati dagli *Ab Urbe condita*<sup>401</sup>. Ogni capitolo dell'opera corrisponde a un anno diverso e porta come titolo il nome della coppia consolare in carica, caratteristica che ci consente di

<sup>399</sup> E. KLEBS, *Aemilius*, in *RE*, I.1, 1893, coll. 543-544.

<sup>400</sup> Per le motivazioni di questa scelta valga ciò che è stato detto riguardo alla vicenda di Tuccia (cfr. *supra*, §3.9).

<sup>401</sup> P. MASTANDREA – M. GUSSO (a cura di), *Giulio Ossequente. Prodigia*, Milano 2005, p. VI.

avanzare una proposta per datare la vicenda di Emilia. Al capitolo 8, infatti, corrispondente al consolato di Marco Giunio e Aulo Manlio, l'autore menziona lo spegnimento improvviso del fuoco sacro, attribuendone la responsabilità a un'anonima Vestale<sup>402</sup>. Se, dunque, come ritengono alcuni<sup>403</sup>, tale Vestale fosse identificabile con Emilia, allora potremmo collocare i fatti nel 178 a.C.<sup>404</sup> con una certa sicurezza.

Lo stesso avvenimento viene peraltro riportato anche dalle *Periochae*<sup>405</sup> che, allo stesso modo di Giulio Ossequente, registrano l'estinzione del fuoco sacro in forma anonima, datandola nel medesimo turno di tempo. La notizia viene data infatti subito prima di quella relativa alla sconfitta dei Celtiberi da parte del proconsole Tiberio Sempronio Gracco, che ricoprì la carica nel 178 a.C.<sup>406</sup>, per cui è ragionevole pensare che i due eventi si siano verificati nello stesso periodo o, al massimo, a poca distanza l'uno dall'altro.

Nessuna delle due fonti menziona tuttavia l'evento miracoloso di cui Emilia fu protagonista e, se le *Periochae* non approfondiscono ulteriormente l'argomento, Giulio Ossequente riporta invece che per la sua negligenza una Vestale fu frustata dal pontefice Marco Emilio [Lepido]<sup>407</sup>, notizia che non trova riscontro nella vicenda di Emilia per come la conosciamo dalle nostre fonti.

È dunque prudente accogliere l'identificazione di Emilia con questa anonima Vestale con le dovute precauzioni, anche perché non è l'unica ipotesi che è stata avanzata dalla critica. È infatti stato proposto anche di ravvisare in Emilia un'altra Vestale anonima, citata da Livio<sup>408</sup>, la cui vicenda si colloca nel 206 a.C.<sup>409</sup>. Anche in questo caso però la conclusione non collima con quella associata alla nostra Emilia: lo storiografo riporta che la sacerdotessa, responsabile dell'estinzione del fuoco sacro, fu fustigata dal pontefice massimo Licinio Crasso Dives.

Se però stupisce meno che il *Liber prodigiorum* e le *Periochae* non menzionino il fatto miracoloso, data la loro natura di epitomi, suscita maggiori perplessità il fatto che Livio non ne faccia cenno. Sembra infatti ragionevole credere che il Patavino non avrebbe trascurato di raccontare un fatto tanto singolare, così come sappiamo che non aveva ommesso gli avvenimenti riguardanti Tuccia<sup>410</sup>.

---

<sup>402</sup> Obseq. 8: *Vestae penetralis ignis extinctus: virgo iussu M. Aemilii pontificis maximi flagro caesa negavit ulterius interiturum.*

<sup>403</sup> GUSSO, *I processi alle Vestali*, cit., p. 226 nt. 44.

<sup>404</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 395.

<sup>405</sup> *Per.* 41: *Ignis in aede Vestae extinctus est.*

<sup>406</sup> BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, cit., p. 395.

<sup>407</sup> MASTANDREA – GUSSO (a cura di), *Giulio Ossequente. Prodigii*, cit., p. 181 nt. 4.

<sup>408</sup> Liv. 28.11.6-7.

<sup>409</sup> RAVIZZA, *Pontefici e Vestali*, cit., p. 119.

<sup>410</sup> Ciò risulta evidente dal fatto che le *Periochae* la menzionino benché, ancora una volta, non facciano cenno all'elemento di eccezionalità e ritengano la Vestale colpevole. Tuttavia, gli studiosi ritengono, sulla base delle altre fonti che riportano la vicenda, che si debba trattare di una disattenzione da parte dell'epitomatore (cfr. LEVENE, *Livy. The Fragments and Periochae*, II, cit., p. 420).

Sulla base di queste considerazioni, dunque, è forse più persuasiva, benché non certa, l'ipotesi che colloca i fatti nel 178 a.C.

In ogni caso, nelle nostre fonti principali l'episodio si contraddistingue e viene ricordato esclusivamente per l'intervento della dea Vesta a sostegno di una delle sue sacerdotesse.

Ancora una volta, circa lo svolgersi degli avvenimenti Dionigi si rivela la fonte più esaustiva. Egli racconta infatti che Emilia affidò la cura del fuoco sacro a una novizia, la quale, inesperta, lasciò che esso si estinguesse. Il fatto impressionò l'intera *civitas* e così i pontefici avviarono un'inchiesta per accertarsi che i *sacra* non fossero stati contaminati. Emilia, allora, non sapendo come dimostrare la propria innocenza – sottolineata da Dionigi stesso, che definisce la sacerdotessa ἀναίτιον –, invocò la dea, chiedendole di manifestarsi in suo soccorso, «se è vero che in quasi trent'anni io ho compiuto per te i sacri riti con santità e giustizia, e la mia anima è pura e casto il mio corpo»<sup>411</sup>. A quel punto, prosegue il racconto, Emilia strappò un lembo della propria veste e lo gettò sull'altare, dove le ceneri ormai spente e fredde si riaccesero in un fuoco vigoroso. Così fu dimostrata l'innocenza della sacerdotessa e non fu necessario procedere con la celebrazione di riti purificatori né accendere un nuovo fuoco.

Due punti in questo racconto risultano particolarmente significativi, in quanto sottolineano la straordinarietà dell'evento. Innanzitutto Dionigi si premura di specificare che, avendo Emilia gettato la propria veste sull'altare, il fuoco divampò ἐκ τῆς κατεψυγμένης πρὸ πολλοῦ καὶ οὐδένα φυλαττούσης σπινθῆρα τέφρας, dalla cenere ormai raffreddata e senza più nemmeno una scintilla. In tal modo pone in evidenza il carattere divino dell'avvenimento, senza lasciare adito a dubbi od obiezioni. In secondo luogo, egli conclude la narrazione affermando che μηδὲν ἔτι δεῖσαι τῆ πόλει μήτε ἀγνισμῶν μήτε νέου πυρός, confermando così la validità e il carattere risolutorio del miracolo. Esso, infatti, aveva reso inutile la celebrazione dei tradizionali riti espiatori, tra cui, possiamo pensare, la stessa viviseppoltura della Vestale colpevole, ma anche la tipica cerimonia di riaccensione del fuoco<sup>412</sup>.

Valerio Massimo fornisce invece una versione della vicenda non solo più succinta ma anche parzialmente diversa. Innanzitutto, non racconta la vicenda per esteso, come già lo abbiamo visto fare precedentemente per il caso di Tuccia, ma riassume l'accaduto in un lungo periodo, il cui *focus* rimane l'intervento di Vesta. L'estinzione del fuoco sacro viene infatti menzionata solo come la colpa di cui la Vestale fu accusata e da cui fu liberata dalla dea, senza una più estesa spiegazione. Inoltre, risulta chiaro che responsabile del misfatto viene ritenuta una *discipula* di Emilia e non Emilia stessa (seppur indirettamente), come invece si evince dalla *Storia di Roma arcaica*.

---

<sup>411</sup> CANTARELLI (a cura di), *Dionigi di Alicarnasso*, cit., p. 202.

<sup>412</sup> Vd. *supra*, p. 59.

Per rimediare, dunque, la Vestale – termine volutamente ambiguo in quanto a breve si discuterà su chi sia il soggetto agente – si mise in atteggiamento di adorazione nei confronti della dea e gettò sul focolare la propria veste migliore – non un semplice lembo – da cui divampò nuovamente il fuoco.

Nella trama narrativa non è tuttavia così perspicuo chi agisca nell’invocare l’aiuto della dea. Sembra infatti di poter dedurre dalla narrazione di Valerio Massimo che Emilia e l’anonima novizia agirono congiuntamente per richiedere il favore divino. Attenendoci strettamente alla grammatica, l’utilizzo dell’ablativo assoluto *qua adorante* suggerirebbe infatti un soggetto agente diverso da quello dei verbi *habebat* e *imposuisset*, per cui si può ipotizzare che mentre la giovane sacerdotessa – cui il relativo *qua* andrebbe riferito – recitava preghiere non altrimenti specificate, Emilia intervenisse gettando la sua veste migliore sul focolare, provocando la rivitalizzazione del fuoco<sup>413</sup>. In questo modo sarebbe dunque stata dimostrata non solo l’innocenza di Emilia ma anche quella della sua discepola. Non mancano tuttavia le interpretazioni secondo cui il relativo *qua* sarebbe impropriamente riferito a Emilia, sulla base di altri casi simili nella produzione di Valerio Massimo. Questa interpretazione avrebbe infatti il vantaggio di far combaciare il suo racconto con quello fornito da Dionigi di Alicarnasso<sup>414</sup>.

Le letture possibili del racconto dei *Facta et dicta memorabilia* sono dunque due. L’autore avrebbe potuto intendere che Emilia e la novizia collaborarono nell’invocazione della dea oppure, al contrario, che Emilia si fece carico di risolvere la situazione da sola in difesa della giovane, in quanto suo supervisore.

Sebbene, quindi, le due versioni presentate dai nostri autori divergano parzialmente, su un dato sono in accordo: Emilia è uno dei membri più anziani del collegio. Valerio Massimo infatti la chiama *maxima virgo*, identificandola quindi come la *Virgo Vestalis Maxima*, la sacerdotessa a capo del collegio, nonché la più anziana<sup>415</sup>. Dionigi di Alicarnasso, invece, lascia intendere la sua età dalle parole che fa pronunciare a Emilia, la quale afferma di aver servito la dea per quasi trent’anni. Da qui possiamo quindi intuire che dovesse avere all’incirca tra i 35 e i 40 anni, collocandosi così tra le sacerdotesse più anziane, se non come la più anziana, del collegio.

In questo modo viene anche spiegato perché la giovane novizia fosse affidata alla sua guida. Sembra infatti di capire, da ciò che riportano Dionigi<sup>416</sup> e Plutarco<sup>417</sup>, che il sacerdozio trentennale fosse scandito in tre tappe da dieci anni ciascuna: durante il primo decennio la giovane sacerdotessa apprendeva le pratiche del culto; durante il secondo decennio le celebrava; e infine

---

<sup>413</sup> H.-F. MUELLER, *Roman Religion in Valerius Maximus*, London 2002, p. 49; p. 203 nt. 28.

<sup>414</sup> MUELLER, *Roman Religion in Valerius Maximus*, cit., p. 203 nt. 28.

<sup>415</sup> GIANNELLI, *Il sacerdozio delle Vestali*, cit., p. 58.

<sup>416</sup> Dion. Hal. 2.67.

<sup>417</sup> Plut. *Num.* 10.

durante l'ultimo decennio le insegnava alle nuove arrivate<sup>418</sup>. Secondo tale scansione, quindi, dobbiamo immaginare che il compito di Emilia fosse quello di istruire la giovane su come occuparsi del fuoco sacro.

Di non secondaria importanza è però il fatto che i due autori sono in disaccordo su una questione centrale nella nostra analisi, la tipologia della colpa. Dionigi lascia infatti intendere un sospetto di *incestum*, o φθορά, come direbbe egli stesso, scatenato dall'estinzione della fiamma sacra, che sarebbe poi sfociato in una vera e propria accusa. L'inchiesta avviata dai pontefici era infatti volta ad accertare che μή τι μίασμα περὶ τὸ πῦρ τῆς ἱερείας ἐτύγγανε γεγονός, che non ci fosse stata contaminazione del fuoco, la quale, come sappiamo, si verificava appunto nel caso in cui una sacerdotessa vi si avvicinasse in stato di impurità. Al contrario, Valerio Massimo intende invece lo stesso spegnimento del fuoco come colpa della Vestale, che aveva conseguenze ben diverse e decisamente meno gravi: si pagava con una pena corporale, la fustigazione<sup>419</sup>, anziché con la vita.

In ogni caso, quale che fosse la colpa di cui furono accusate, Dionigi e Valerio Massimo concordano sull'assoluzione di Emilia e della novizia.

Ancora una volta<sup>420</sup>, dunque, la violenza si può riscontrare nell'accusa stessa, specialmente per come è formulata in Dionigi di Alicarnasso. Se infatti la colpa attribuita alla sacerdotessa da Valerio Massimo è oggettiva, in quanto ella realmente non aveva dedicato la giusta cura al fuoco sacro, nel racconto di Dionigi, invece, la *civitas* e i pontefici, sulla base di questa negligenza, formulano un'accusa di *impudicitia* assolutamente infondata, a sostegno della quale non hanno nessuna prova concreta al di là dell'estinzione della fiamma. Ciò denota quindi un pregiudizio radicato nella mente dei cittadini e delle autorità romane nei confronti non solo della Vestale ma in generale della donna, come se l'accaduto non potesse essere riconducibile a un banale errore – soluzione più logica – ma dovesse per forza dipendere da un illecito sessuale femminile, cui le donne sono portate quasi per loro natura. E ciò, oltre che un pregiudizio, mette in luce anche una profonda sfiducia e diffidenza verso la componente femminile.

Inoltre, come per Tuccia<sup>421</sup>, una certa forma di violenza traspare anche dal fatto che l'unica via che Emilia ha per dimostrare la propria innocenza è attraverso un miracolo, come evidenzia lo stesso Dionigi di Alicarnasso, che definisce Emilia ἀπορουμένην δ' ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι, sottolineandone un senso di impotenza. Anche per lei, infatti, l'unica via verso la salvezza sembra essere l'intercessione della dea<sup>422</sup>, come se qualsiasi soluzione alternativa non potesse essere

---

<sup>418</sup> GIANNELLI, *Il sacerdozio delle Vestali*, cit., p. 58.

<sup>419</sup> Sulle implicazioni di questa pena vd. *supra*, pp. 26-27.

<sup>420</sup> Cfr. *supra*, §3.3 e §3.7.

<sup>421</sup> Cfr. *supra*, §3.7, p. 60.

<sup>422</sup> Come abbiamo visto, è uno schema che si ripete, in cui tuttavia fa eccezione il caso di Postumia (cfr. *supra*, §3.3), che viene riconosciuta innocente anche senza un intervento diretto di Vesta.



efficace allo stesso modo. D'altra parte bisogna sempre ricordare quanto insignificante, futile e indegna di fede fosse considerata la parola femminile presso la società romana, al punto che, quando nel 42 a.C. Ortensia perorò la causa delle donne che si rifiutavano di essere tassate per sostenere le campagne militari di Cesare, il suo successo fu attribuito al suo defunto padre, il celeberrimo oratore Ortensio Ortalo, che doveva averle ispirato le parole che le garantirono la vittoria in tribunale<sup>423</sup>.

Questa consapevolezza sembra avercela ben presente anche la stessa Emilia, la quale, infatti, preferisce indirizzare le proprie parole all'invocazione della dea piuttosto che all'autodifesa. Sembra così che fosse più facile che le donne ricevessero ascolto dagli dei che non dagli uomini, per i quali la parola e l'azione femminile non erano di per sé abbastanza autorevoli.

---

<sup>423</sup> E. CANTARELLA, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano 2015, pp. 95-97.

## Conclusioni

Portata a termine la disamina delle nostre fonti non resta dunque che presentare qui le osservazioni e le riflessioni scaturite da questa ricerca, andando a ragionare in prima battuta sulle circostanze in cui veniva a innescarsi una repressione contro le sacerdotesse Vestali e poi specialmente considerando in che misura e a che livello essa possa essere considerata una forma di violenza, prendendo in esame anche le ragioni sottese a questi atti di oppressione.

È bene, tuttavia, sottolineare fin da subito come un'analisi di questo genere sollevi non poche difficoltà metodologiche e concettuali. Quello della violenza è infatti un tema multiforme e sfuggente, resistente a ogni sforzo di categorizzazione. Non a caso, di un «tema», appunto, e non di un «concetto», parlava Françoise Héritier nelle sue riflessioni *Sulla violenza*<sup>424</sup>. E, nella Premessa al volume *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Valeria Andò e Nicola Cusumano denunciavano in prima battuta proprio la difficoltà di approdare a un regime condiviso di concettualizzazione in materia di violenza e, anzi, la identificavano come la prima, vera acquisizione dell'indagine condotta<sup>425</sup>.

Ove poi si volga lo studio al mondo romano, e nella prospettiva specifica della violenza di genere, le cose si complicano ulteriormente.

La *vis* costituisce una realtà presente a Roma fin dagli albori, e per questo si è imposta presto all'attenzione degli studiosi<sup>426</sup>. Nonostante la centralità del fenomeno, tuttavia, resta sempre vivo il rischio di leggere le attestazioni antiche sulla base di una mentalità e di una sensibilità moderne, fondate su una cultura dei diritti formatasi nel secolo scorso, e quindi di interpretare come violenza, ovvero «come atto specifico interpretabile nel senso della violazione di un ordine e di un'integrità, qualcosa che gli attori culturali impegnati in quell'atto non

---

<sup>424</sup> F. HÉRITIER, *Riflessioni per nutrire la riflessione*, in F. HÉRITIER (a cura di), *Sulla violenza*, trad. it. di Laura Pacelli, Roma 2005<sup>2</sup> (ed. orig. *De la violence*, 1996), p. 10.

<sup>425</sup> V. ANDÒ – N. CUSUMANO (a cura di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta-Roma 2010, p. VIII.

<sup>426</sup> Cfr. i classici lavori di A. N. SHERWIN-WHITE, *Violence in Roman Politics*, "JRS", XLVI, 1-2, 1956, pp. 1-9; L. LABRUNA, *Vim fieri vero. Alle radici di un'ideologia*, Camerino 1971; L. LABRUNA, *La violence, instrument de lutte politique à la fin de la république*, "DHA", XVII, 1, 1991, pp. 119-137; A. W. LINTOTT, *Violence in Republican Rome*, Oxford 1999<sup>2</sup>.

riconoscono come tale»<sup>427</sup>. È viceversa essenziale «tenere distinte costantemente, a scapito di gravosi cortocircuiti, la prospettiva moderna sulla violenza da quella peculiarmente antica»<sup>428</sup>. Bisogna cioè distinguere tra atti violenti intesi come tali dal codice culturale romano, in cui cioè la cultura romana riconosce una violazione rispetto a norme precostituite, e atti che sono violenti solo ai nostri occhi, sulla base del nostro codice culturale<sup>429</sup>.

Al tempo stesso, riflettere con occhi moderni su situazioni antiche, pur nella consapevolezza della distanza che le separa, è tutt'altro che inutile: contribuisce, viceversa, a chiarire le radici storiche di comportamenti e mentalità che, *mutatis mutandis*, sono proseguite nel tempo e sopravvivono ancor oggi.

In questa luce, la vicenda delle Vestali è paradigmatica e può costituire un utile osservatorio. La loro storia, almeno nel periodo di tempo considerato, è costellata di elementi configurabili, nella nostra percezione, come violenze, e nello specifico come violenze di genere: è tutta un susseguirsi di sospetti, accuse, processi, ordalie e condanne, che quasi sempre hanno un finale tragico.

Più importante e per lunghissimo tempo unico sacerdozio femminile, essere Vestale costituisce un elevatissimo onore, e pone in una posizione ricca di privilegi<sup>430</sup>, a prezzo però di un rischio costante. Eppure, agli occhi dei Romani tutte queste modalità di selezione, controllo, disciplina, punizione non sono violenza: delineano un insieme di situazioni legittime, anzi necessarie, per la sopravvivenza della comunità; sono legali e legalizzate; sono socialmente approvate e addirittura sovrintese dalle autorità religiose.

Alcuni primi spunti di riflessione possono derivare quando si considerino le tipologie di colpe imputate alle nostre sacerdotesse. Esse sono sostanzialmente tre: l'*incestum*, di cui si è detto ampiamente<sup>431</sup>; un'eleganza eccessiva e, in generale, un comportamento inadeguato al loro *status*, che può dunque essere definito come *impudicitia*; e infine lo spegnimento del fuoco sacro. Sono doverose tuttavia delle precisazioni. Innanzitutto bisogna dire che, a differenza dell'*incestum* e dell'estinzione del fuoco, per cui sono previste delle pene precise, un *ornatus* eccessivamente curato viene considerato, più che un vero e proprio crimine, una trasgressione, ammonita solo a parole dal pontefice. Eppure è pur sempre qualcosa che va al di là di ciò che è ritenuto giusto, se non propriamente secondo la legge almeno secondo quella che è considerata la normalità, l'ordine prestabilito delle cose, come sottolinea l'espressione *mundiorem iusto cultum* impiegata da Livio

---

<sup>427</sup> F. TUTRONE, *Confini in discesa. Rappresentazioni della violenza e della bestialità nella cultura romana*, in V. ANDÒ – N. CUSUMANO (a cura di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta-Roma 2010, p. 209.

<sup>428</sup> TUTRONE, *Confini in discesa*, cit., p. 209 nt. 1.

<sup>429</sup> TUTRONE, *Confini in discesa*, cit., pp. 209-210.

<sup>430</sup> Cfr. *supra*, cap. 1.

<sup>431</sup> Vd. in particolare *supra*, §3.1, pp. 27-28.

per Minucia<sup>432</sup>. Inoltre è importante sottolineare che, benché eccessiva eleganza e spegnimento del fuoco siano anche considerate delle colpe di per se stesse, esiste la tendenza a ricondurle entrambe a un'unica colpa, leggendole come spia di un avvenuto *incestum*, che diviene così colpa della Vestale per antonomasia. Esse diventano quindi spesso il motore di un'indagine contro le sacerdotesse, che ha lo scopo di svelare o verificare una loro trasgressione sessuale: è questo il caso sia di Postumia che di Minucia – benché qualcuno abbia voluto vedere nel primo una possibile duplicazione del secondo<sup>433</sup> – e di Emilia.

La contestazione e la proibizione degli atteggiamenti e delle azioni appena citate, allora, possono essere considerate esse stesse *in primis* una forma di violenza, in quanto ancorano la donna a un modello di pudicizia e purezza precostituito, imponendole un'integrità anzitutto fisica di cui l'integrità morale deve diventare specchio. Il controllo che viene esercitato sulle sacerdotesse di Vesta è dunque focalizzato proprio sulla loro sessualità, elemento centrale nelle ossessioni di genere maschili.

Il più comune fattore attivante, però, che più spesso innesca una persecuzione nei confronti delle sacerdotesse, è il presentarsi di *prodigia* funesti. Un elemento comune alla maggior parte dei casi presi in esame è infatti la presenza di una situazione conflittuale spesso aggravata da una crisi religiosa, innescata dall'apparizione di prodigi.

Elemento centrale nella persecuzione delle sacerdotesse è dunque il timore religioso. È questa infatti la causa principale a partire dalla quale si insinuano sospetti nei confronti delle Vestali e della loro purezza. Ben cinque delle condanne muovono da queste basi: fu così per Oppia, Orbinia e Opimia e Floronia, accusate e poi condannate in seguito all'avvistamento di *prodigia*, ma anche per Caparronia, dal momento che la *pestilentia ingens* che *apud Romam conflagravit* pare essere stata interpretata appunto come *prodigium*, e verosimilmente per Sestilia, nonostante il racconto di Orosio non sia esplicito in questo senso.

Quest'ultima osservazione ci conduce a considerare come talvolta vediamo sommarsi alla situazione di crisi religiosa lo spettro di una crisi demografica, evocato dal presentarsi di epidemie, che non solo minacciano di decimare la popolazione ma anche di impedire la sopravvivenza del gruppo, dal momento che in due casi su tre esse si connotano come pestilenze che colpiscono in particolar modo l'elemento femminile, ritenuto responsabile della riproduzione. È infatti questo il caso di Orbinia e Sestilia, a cui si affianca poi quello di Caparronia, giudicate così colpevoli anche della crisi demografica stessa.

Con queste premesse, è interessante notare che alla crisi religiosa viene molto spesso ad aggiungersi una situazione di conflitto bellico, talvolta esterno, talvolta interno e talvolta sui due

---

<sup>432</sup> Liv. 8.15.7.

<sup>433</sup> FIRPO, *Silla e i Postumii*, cit. p. 102.

fronti simultaneamente. Laddove si riscontrino ostilità interne, inoltre, queste ultime sono sempre incentrate sulla questione plebea: è il caso di Oppia, Orbinia, Postumia, Minucia e a ben vedere anche di Opimia e Floronia, nonostante le fonti non ne parlino esplicitamente.

Esiste quindi in una certa misura un nesso tra la punizione delle Vestali e il conflitto patrizio-plebeo, non solo perché appare evidente come spesso le due cose avvengano in concomitanza, ma anche perché più di una volta, se le interpretazioni avanzate sono da ritenersi corrette, la condanna delle sacerdotesse è stata usata come strumento nelle lotte di classe. Oltre al sopracitato caso di Opimia, infatti, anche quello di Minucia, come si è cercato di dimostrare, è riconducibile a questo ambito, nonché quello di Postumia, in cui tuttavia si legge una situazione contraria rispetto ai due episodi appena citati. Se infatti Opimia e Minucia sono sacerdotesse plebee – con tutte le precisazioni del caso riguardanti Minucia che sono già state presentate –, processate e condannate con il fine di screditare la plebe, Postumia invece è una sacerdotessa patrizia, condannata allo scopo di arrecare danno, appunto, ai patrizi.

Non sembra peraltro casuale questa connessione tra rivolgimenti sociopolitici e condanna delle Vestali. Dobbiamo infatti tenere presente che le sacerdotesse di Vesta rappresentano e anzi incarnano il *kosmos* romano, che tuttavia viene concepito come in costante sviluppo e cambiamento. In questo modo, lo stato di verginità delle Vestali arriva a corrispondere a una situazione di stasi nel processo di trasformazione del *kosmos*, mentre la perdita della verginità, ovvero l'*incestum*, presunto o reale che sia, rappresenta una crisi necessaria per evolvere verso un nuovo stadio del *kosmos*. La punizione dell'*incestum* in concomitanza con dei rivolgimenti politico-sociali, allora, diventa una necessaria sanzione per questo atto di rinnovamento<sup>434</sup> ed è così che l'*incestum* stesso si configura sì come una colpa ma come una «*felix culpa*», fondamentale per la crescita di Roma<sup>435</sup>.

Sulla base di queste suggestive osservazioni ci si può dunque interrogare, senza tuttavia la speranza di trovare mai una risposta, su quante delle condannate fossero realmente colpevoli del reato per cui furono uccise e si può rilevare, in un certo qual modo, anche in questo una forma di violenza: è ben possibile che almeno alcune di esse siano state condannate come capri espiatori (quasi letteralmente) nonostante fossero innocenti. Tendenzialmente, infatti, l'esito dell'indagine era la constatazione della colpevolezza della sacerdotessa e la sua punizione con la vivisepolitura, laddove essa non riuscisse a essere evitata con il suicidio, come fecero Caparronia e Floronia. Solo tre casi fanno eccezione a questo schema: quelli di Tuccia, di Emilia e di Postumia, che riuscì a evitare la condanna difendendosi da sé davanti ai pontefici. Tuccia ed Emilia invece dovettero

---

<sup>434</sup> M. C. MARTINI, *Due studi sulla riscrittura annalistica dell'età monarchica a Roma*, Bruxelles 1998, p. 31.

<sup>435</sup> MARTINI, *Due studi sulla riscrittura annalistica*, cit., p. 31.

contare sull'intercessione della dea loro protettrice per discolarsi, come se le loro parole e la loro stessa condotta irreprensibile non contassero nulla per la loro assoluzione. Ciò che si percepisce è infatti che agli occhi degli accusatori e dei pontefici, responsabili delle indagini, le sacerdotesse accusate risultassero colpevoli *a priori*: erano colpevoli fino a prova contraria, prova che raramente arrivava. Spia di ciò è innanzitutto il primo provvedimento che veniva preso nei loro confronti a seguito dell'accusa: l'allontanamento dai *sacra*, testimoniato in particolare, all'interno del nostro dossier, per Orbinia e Minucia. Certamente, esso può essere interpretato come una semplice misura cautelare, messa in atto per evitare di prolungare la contaminazione nel caso in cui poi la Vestale fosse risultata effettivamente colpevole, però, constatando che nella stragrande maggioranza dei casi le sacerdotesse venivano condannate, non si può fare a meno di vederlo, almeno in una certa misura, come spia della certezza *a priori* degli accusatori che la donna fosse impura. In secondo luogo, risultano significative le riflessioni già proposte nell'ambito della trattazione dell'episodio riguardante Tuccia da parte di Valerio Massimo<sup>436</sup>, che, per riassumere, lo pone all'interno di una rassegna di assoluzioni in cui però gli assolti erano realmente colpevoli, incastrati spesso da prove schiaccianti, quasi dando per scontata la colpevolezza della sacerdotessa, come se la donna fosse sempre colpevole indipendentemente da tutto. A questo si aggiunge che la Vestale – Tuccia nel caso specifico ma poi anche Emilia – è l'unica che per dimostrare la propria innocenza necessita dell'intervento in prima persona della divinità, a rimarcare che l'innocenza femminile rientra nell'ambito dell'extra-ordinario, dell'eccezionale e dell'eccezione.

Questo pregiudizio nei confronti della Vestale è tuttavia da ricercarsi nel suo essere donna più che specificamente sacerdotessa. Il femminile è infatti stato visto in molte società, compresa quella della Roma antica<sup>437</sup>, come irrazionale, istintivo ed emotivo, in opposizione al maschile razionale e lucido<sup>438</sup>, e conseguentemente fonte di caos e disordine. Non pare infatti un caso, in questo senso, che, come si è sottolineato più volte, in situazioni di crisi e pericolo l'attenzione sia stata rivolta all'elemento muliebre e al suo comportamento, risultando anche in una repressione a livello giuridico. E questo vale non solo per le nostre Vestali, com'è stato ribadito, ma per tutte le donne. Basti infatti pensare ai processi pubblici intentati contro gruppi di matrone di cui abbiamo notizia per tutta la fase proto e medio-repubblicana, come il già ricordato processo per *veneficium* del 331 a.C. o, ancora, i processi per *stuprum* e *probrum* rispettivamente del 295 e del 213 a.C.<sup>439</sup>.

---

<sup>436</sup> Vd. *supra*, §3.7, pp. 66-67.

<sup>437</sup> A. JOHNER, *La violence chez Tite-Live. Mytographie et historiographie*, Strasbourg 1996, p. 82.

<sup>438</sup> U. FABIETTI, *Elementi di antropologia culturale*, Milano 2015<sup>3</sup>, p. 190.

<sup>439</sup> Per l'analisi dettagliata dei casi citati si rimanda nuovamente a CAVAGGIONI, *Mulier rea*, cit., pp. 19-101, dove si possono trovare anche altri esempi di repressione femminile collettiva e non.

Vediamo quindi che in contesti critici si riattivano delle ossessioni di genere che percepiscono nell'elemento muliebre una minaccia. Questo è vero per tutte le donne e, a ben vedere, in particolare per le Vestali, unico organo religioso al femminile. In un ambito come quello sacro, in cui la precisione rituale era fondamentale per la buona riuscita delle cerimonie, centrali nella vita politica ed economica di Roma, la natura indisciplinata femminile poteva essere causa di gravi danni.

Una forma di violenza, da ritenersi culturale, in quanto frutto di una specifica visione maschile e maschilista, può dunque essere riscontrata anche in questo stesso atteggiamento pregiudizievole, che vede nella *mulier* la causa di ogni male per la sua stessa natura.

Nell'azione intrapresa nei confronti delle Vestali si possono però rilevare diversi strati e gradi di violenza, che non riguardano solo quello più evidente della condanna per vivisepolitura che ma che si estendono al generale atteggiamento di controllo e proibizione nei loro confronti.

Il primo livello è quello della violenza religiosa, che è anche certamente quello più evidentemente violento in quanto si esprime nella condanna a morte in caso di comprovata colpevolezza di *incestum*. Si tratta tuttavia di una violenza ambigua e mascherata dal momento che la Vestale, per ragioni rituali, in quanto protetta da *sacrosanctitas*, non era materialmente oggetto di violenza fisica, con l'unica eccezione di Orbinia, per la quale Dionigi di Alicarnasso registra la fustigazione da parte del pontefice massimo prima della discesa nella stanza sotterranea dove avrebbe trovato la morte. Si può dunque parlare di esito violento, piuttosto che di azione violenta, dal momento che, benché la Vestale rimanga illesa, la pratica risulta nella sua eliminazione fisica, che in questo modo viene però rimessa alla stessa Vesta, protettrice delle proprie sacerdotesse, chiamata a decidere e a determinare il loro destino.

Questo però è solo l'esito ultimo di una serie di atteggiamenti che possono essere definiti violenti nei confronti delle Vestali e che si possono classificare come violenza culturale, esito di una specifica mentalità, quella patriarcale. Lo stesso controllo che viene esercitato sul loro abbigliamento e sulle loro interazioni con l'esterno rientra in questa categoria, come dimostrano le due accuse ai danni di Postumia e di Minucia. È spia di una volontà di sorveglianza sui corpi di queste donne, nonché sui loro atteggiamenti, in nome di un ideale di pudicizia e purezza che andava ben oltre le sole Vestali e a cui ogni donna romana, benché in misura minore e in forma diversa, era chiamata a conformarsi, almeno in teoria. Su questa linea agivano quindi dei modelli esemplari, che venivano riproposti sistematicamente, quali quello di Lucrezia e di Virginia o, in negativo, quello di Orazia, anche se non possiamo sapere quanto effettivamente agissero sulla società (verosimilmente poco, e sempre meno man mano che le donne raggiungono un certo grado di emancipazione).

Per le Vestali in particolare un modello – in negativo – si può riscontrare nella vicenda di Tarpea, la quale viene identificata come una Vestale *ante litteram*<sup>440</sup> dal momento che il sacerdozio sarebbe stato istituito in tempi più recenti rispetto alla vicenda riguardante la donna. Nonostante questo, Varrone<sup>441</sup> la definisce esplicitamente una *virgo Vestalis* e anche in altre fonti le vengono attribuite caratteristiche che poi sarebbero divenute tipiche delle sacerdotesse<sup>442</sup>, come risulta evidente anche dal resoconto di Tito Livio, il quale le affida l'appellativo di *virgo* e la dipinge mentre si reca fuori dalle mura ad attingere acqua per i riti sacri. Sembra infatti chiaro che gli annalisti, a posteriori, hanno riletto la leggenda che la riguarda proprio in quest'ottica vestalica.

Secondo il racconto liviano, quindi, Tarpea, figlia di Spurio Tarpeo, il quale controllava la rocca di Roma, fu corrotta dal re sabino Tito Tazio cosicché facesse entrare in città il suo esercito. Proprio mentre si trovava fuori dalle mura a svolgere i suoi compiti giornalieri, fu avvicinata dai soldati sabini che le chiesero che cosa volesse in cambio del suo aiuto per penetrare in città. La fanciulla avrebbe allora chiesto di avere ciò che i soldati portavano al braccio sinistro, intendendo così i loro bracciali tempestati di pietre preziose, ma costoro, invece, la seppellirono sotto i loro scudi, esaudendo in maniera ingannevole la sua richiesta, dal momento che anche gli scudi venivano portati al braccio sinistro<sup>443</sup>.

Anche la versione di Dionigi di Alicarnasso<sup>444</sup> si accorda a quella narrata da Livio, mentre da loro si discosta Properzio<sup>445</sup>, il quale imputa il tradimento della ragazza, identificata esplicitamente anche da lui come una Vestale, non alla sua bramosia di ricchezze ma al suo amore per il re straniero, Tito Tazio.

Tarpea ha quindi tutte le caratteristiche della sacerdotessa di Vesta e la sua morte per seppellimento rimanda ulteriormente a quell'universo, benché sia stata sepolta sotto un ammasso di scudi e non sotto terra, nonché ad opera di un esercito straniero anziché dei suoi concittadini<sup>446</sup>.

Dobbiamo qui tuttavia prescindere dalla versione data da Properzio, che non trova riscontro altrove e che per questo va intesa come una riscrittura ideata da lui stesso<sup>447</sup>, dunque più tarda

---

<sup>440</sup> M. C. MARTINI, *Le vestali. Un sacerdozio funzionale al «cosmo» romano*, Bruxelles 2004, p. 11.

<sup>441</sup> Varro *ling.* 5.7.41.

<sup>442</sup> M. BEGGIATO, *Studi sulla donna come soggetto attivo del reato nel diritto romano*, Tesi di Dottorato, Bologna 2023, p. 274 con nt. 1024.

<sup>443</sup> Liv. 1.11.5-9; Livio offre qui anche una seconda versione secondo cui Tarpea avrebbe chiesto proprio di avere i loro scudi. I soldati, pensando che poi li avrebbe traditi, avrebbero allora deciso di evitare il pericolo uccidendola.

<sup>444</sup> Dion. Hal. 2.38.2-40.1.

<sup>445</sup> Prop. 4.4.

<sup>446</sup> FRASCHETTI, *La sepoltura delle Vestali*, cit., p. 98; cfr. MARTINI, *Due studi sulla riscrittura annalistica*, cit., p. 31.

<sup>447</sup> H. E. BUTLER – E. A. BARBER (ed.), *The Elegies of Propertius*, Oxford 1933, p. 343.



rispetto al periodo che ci troviamo qui ad analizzare, nonché verosimilmente scritta *ad hoc* a posteriori per ricalcare lo schema della Vestale incestuosa.

Più utili e interessanti ai fini della nostra analisi risultano invece le versioni liviana e dionigiana, che consentono di interpretare la storia, da un certo punto di vista, come un possibile monito per le Vestali: alle loro trasgressioni, qui rappresentate dalla cupidigia di Tarpea, sarebbe conseguita la morte. A ben vedere, infatti, il «desiderio dell'«oro sabino»» rimanda proprio al rigido codice di comportamento improntato alla modestia e alla purezza a cui le sacerdotesse erano sottoposte. Per una Tarpea presentata come Vestale *ante litteram*, infatti, la sua colpa non doveva per forza di cose essere legata all'elemento amoroso, ma doveva «richiamare in ogni caso un riferimento alla fisionomia e alla normativa vestalica storica»<sup>448</sup>. Inoltre, così come l'*incestum* delle Vestali, la colpa di Tarpea viene presentata come necessaria, in quanto dà luogo a un momento di rinnovamento e costruzione del *kosmos* romano, visto che da essa derivò innanzitutto l'unione dei Romani e dei Sabini in un unico popolo sotto la diarchia di Romolo e Tito Tazio, nonché la creazione di trenta curie a cui furono attribuiti i nomi delle donne sabine e l'istituzione dell'appellativo di *Quirites* per il popolo romano<sup>449</sup>.

Particolarmente significativo risulta inoltre, a mio avviso, il fatto che alla base dell'azione di Tarpea stia un tradimento nei confronti della patria, di Roma. Allo stesso modo, infatti, date le conseguenze nefande che derivavano per la *civitas* dalle trasgressioni delle sacerdotesse, queste ultime potevano essere percepite e intese proprio come un tradimento: coloro che avevano il compito di garantire con le celebrazioni sacre l'incolumità della città si mettevano consapevolmente nella condizione di neutralizzare l'efficacia del rito, mettendo in pericolo, di nuovo, consapevolmente la comunità tutta.

Se quindi il modello di Tarpea effettivamente agiva come i sopracitati modelli di Lucrezia, Virginia e Orazia, seppur in misura minima, possiamo parlare in questo caso di una sorta di violenza psicologica, pur con tutte le cautele del caso. Su questo fronte, inoltre, agiva probabilmente anche la consapevolezza del destino che poteva toccare a ciascuna di loro da un momento all'altro – sia che si macchiassero effettivamente di un crimine sia che fossero in verità innocenti ma senza possibilità di dimostrarlo –, alimentata e rinvigorita da precedenti condanne. Possiamo dunque immaginare che ciò rendesse per loro il sacerdozio più che uno dei più alti onori della repubblica romana, come sembrava essere considerato, un onere che erano costrette ad assumersi, assieme a tutti i rischi che ne derivavano, dalla famiglia di origine, e anche questo può essere letto sotto la lente della violenza: venivano messe in pericolo l'incolumità e la vita stessa

---

<sup>448</sup> MARTINI, *Due studi sulla riscrittura annalistica*, cit., p. 29.

<sup>449</sup> MARTINI, *Due studi sulla riscrittura annalistica*, cit., pp. 32-34.

di queste donne in cambio di prestigio sociale per la famiglia, che le costringeva a vivere costantemente in bilico tra la vita e la morte.

Infine, il terzo e ultimo livello di violenza è quello a sfondo politico, di cui in verità si è già trattato nel corso di queste osservazioni finali. Abbiamo infatti già ampiamente visto come più di una volta la fragile e instabile posizione delle Vestali sia stata sfruttata nel conflitto sociopolitico tra plebe e patriziato come la via più semplice attraverso cui screditare la parte avversa, senza peraltro interrogarsi sulla reale colpevolezza delle imputate. Ecco dunque che si ripete nuovamente lo stesso schema, solo che questa volta il disinteresse nell'accertare la reale colpevolezza di queste donne non deriva da un pregiudizio maschile quanto da specifici obiettivi politici per i quali il fine giustifica i mezzi. Questa si configura quindi proprio come una violenza politica, che ricorre a un'accusa costruita *ad hoc* e soprattutto *ad personam*, ma contro soggetti che non sono coinvolti in prima persona nel conflitto sociale e che per questo diventano delle pedine nelle mani di uomini che le usano ai propri scopi. Le sacerdotesse accusate, infatti, appaiono sempre come dei soggetti assolutamente passivi, che in ogni circostanza non agiscono ma subiscono, dapprima l'accusa e in secondo luogo, quando si verifica, la condanna. Ciò si riflette anche nella grammatica: i verbi a loro riferiti sono per lo più alla forma passiva oppure queste donne diventano l'oggetto di un'azione compiuta da altri, spesso i pontefici. Inoltre, le loro identità e personalità non sono definite: qualcosa su di loro, per lo meno per quanto riguarda i casi meno antichi, si può talvolta desumere a partire dal solo nome – ammettendo che esso sia riportato correttamente – ma non viene data nessuna esplicita informazione che aiuti realmente a identificarle con delle persone concrete. Vengono quindi rappresentate per la maggior parte in maniera schematica e assolutamente impersonale tanto da risultare tendenzialmente tutte uguali tra loro e potenzialmente intercambiabili. Ciò appare strano nella misura in cui le sacerdotesse di Vesta, per provenienza familiare innanzitutto e poi per il loro stesso ruolo, facevano parte dell'élite romana, degli strati più alti della società, e dunque possiamo pensare che non fossero del tutto sconosciute sulla scena pubblica. Anche questo celare le loro identità può quindi essere letto come una forma di violenza in quanto denota come fossero tenute in poco conto le donne romane, anche quelle che ricoprivano uno dei ruoli più alti nelle istituzioni religiose. Non parve infatti necessario agli annalisti ricordare di loro nulla di più che il loro nome, la loro colpa e la loro condanna.

Riepilogando e concludendo, possiamo dunque affermare che, benché secondo le categorie romane la repressione contro le Vestali fosse socialmente accettabile e accettata e, anzi, necessaria, ai nostri occhi di lettori moderni essa non può che apparire come una grave violenza collettiva, perpetrata peraltro dall'interno, dalla stessa comunità di cui le sacerdotesse fanno parte e di cui sono protettrici. In essa è inoltre inevitabile riscontrare numerosi paradigmi che vediamo

attivi ancora oggi. In questa sede ci si limiterà però a mettere in evidenza solamente l'opposizione tra irrazionale femminile e razionale maschile, che ancora persiste nell'immaginario collettivo nella rappresentazione della donna come più emotiva e sentimentale dell'uomo, pragmatico e razionante, rimettendo invece alla sensibilità del lettore altre riflessioni al riguardo.

## Bibliografia

- ADAMS, J. N., *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore 1990.
- ARNAUD-LINDET, M. (éd.), *Orose. Histoires (contre les païens)*, Paris 1990.
- ASTOLFI, R., *Il matrimonio nel diritto romano preclassico*, Padova 2002.
- BEGGIATO, M., *Studi sulla donna come soggetto attivo del reato nel diritto romano*, Tesi di Dottorato, Bologna 2023.
- BRISCOE, J. – HORNBLOWER, S. (ed.), *Livy. Ab Urbe condita. Book XXII*, Cambridge 2020.
- BROUGHTON, T. R. S., *The Magistrates of the Roman Republic, I: 509 B.C. – 100 B.C.*, New York 1951.
- BUTLER, H. E. – BARBER, E. A. (ed.), *The Elegies of Propertius*, Oxford 1933.
- CANALI, L. – FUCECCHI, M., *Publio Ovidio Nasone. I fasti*, Milano 1998.
- CANTARELLA, E., *Tacita Muta. La donna nella città antica*, Roma 1985.
- CANTARELLA, E., *I supplizi capitali. Origini e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano 2005.
- CANTARELLA, E., *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano 2015.
- CANTARELLI, F. (a cura di), *Dionigi di Alicarnasso. Storia di Roma arcaica*, Milano 1984.
- CAPITANI, U. – GAROFALO, I. (ed.), *Gaio Plinio Secondo. Storia naturale, IV: Medicina e farmacologia. Libri 28-32*, Torino 1986.
- CAPRIGLIONE, J. C. – PÉREZ JIMÉNEZ, A. (a cura di), *Plutarco. Sull'utilità dei nemici*, Napoli 2008.
- CASSOLA, F., *Lo scontro fra patrizi e plebei e la formazione della nobilitas*, in A. GIARDINA – A. SCHIAVONE (a cura di), *Storia di Roma*, Torino 1999, pp. 145-175.
- CAVAGGIONI, F., *Mulier rea. Dinamiche politico-sociali nei processi a donne nella Roma repubblicana*, Venezia 2004.

- CAVAGGIONI, F., *Generali e sconfitta militare a Roma agli albori della repubblica (509-290 a.C.)*, Padova 2010.
- CAVAGGIONI, F., *Vae Victis! Il problema della sconfitta militare a Roma durante lo scontro con Annibale*, Bologna 2013.
- CHAMPEAUX, J., *La religione dei romani*, trad. it. di G. Zattoni Nesi, Bologna 2002 (ed. orig. *La religion romaine*, Paris 1998).
- DI LUZIO, M. J., *A Place at the Altar. Priestesses in Republican Rome*, Princeton 2016.
- ECKSTEIN, A. M., *Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome*, "AJAH", VII, 1982, pp. 69-95.
- ERNOUT, A. – MEILLET, A., *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1951<sup>3</sup>.
- FABIETTI, U., *Elementi di antropologia culturale*, Milano 2015<sup>3</sup>.
- FARANDA, R. (a cura di), *Valerio Massimo. Detti e fatti memorabili*, Torino 1971 (rist. 1976).
- FIORI, R., *Ordalie e diritto romano*, in "Iura", LXV, 2017, pp. 1-128.
- FIRPO, G., *Silla e i Postumii*, in G. FIRPO, *Roma e i veteres hostes*, Roma 2015, pp. 91-108.
- FRASCETTI, A., *La sepoltura delle Vestali e la Città*, in Y. THOMAS (éd.), *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, Paris 1984, pp. 97-129.
- GABBA, E., *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, Bari 1996.
- GIANNELLI, G., *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Firenze 1913.
- GRANZOTTO, C., *Mulieres Romanae insignes: la funzionalità dell'exemplum romano nell'Adversus Iovinianum di San Girolamo*, Tesi di Laurea, Venezia, a.a. 2016/17.
- GRISÉ, Y., *Le suicide dans la Rome antique*, Paris 1982.
- GUSSO, M., *I processi alle Vestali accusate di violazioni dei loro doveri sacrali*, in «Circolo Vittorioso di Ricerche Storiche. Numero speciale dei quaderni nel XX anniversario del Circolo (febbraio 2003)», 2003, pp. 217-244.
- HÉRITIER, F., *Riflessioni per nutrire la riflessione*, in F. HÉRITIER (a cura di), *Sulla violenza*, trad. it. di Laura Pacelli, Roma 2005<sup>2</sup> (ed. orig. *De la violence*, 1996).
- JOHNER, A., *La violence chez Tite-Live. Mytographie et historiographie*, Strasbourg 1996.
- KLEBS, E., *Aemilius*, in *RE*, I.1, 1893, coll. 543-544.
- LEVENE, D. S., *Livy. The Fragments and Periochae*, II, New York 2023.
- LUGLI, U., *La magia a Roma*, Genova 1989 (rist. 1996).

- MARTINI, M. C., *Due studi sulla riscrittura annalistica dell'età monarchica a Roma*, Bruxelles 1998.
- MARTINI, M. C., *Le vestali. Un sacerdozio funzionale al «cosmo» romano*, Bruxelles 2004.
- MASI DORIA, C., *Acque e templi nell'Urbe: uso e riti. Il caso della vestale Tuccia*, in P. FERRETTI – M. FIORENTINI – D. ROSSI (a cura di), *Il governo del territorio nell'esperienza storico-giuridica*, Trieste 2017, pp. 87-122.
- MASTANDREA, P. – GUSSO, M. (a cura di), *Giulio Ossequente. Prodigii*, Milano 2005.
- MONACA, M., *La Sibilla a Roma: i Libri Sibillini fra religione e politica*, Cosenza 2005.
- MONACO, L., *La gens Postumia nella prima repubblica. Origini e politiche*, in G. FRANCIOSI (a cura di), *Ricerche sull'organizzazione gentilizia romana*, III, Napoli 1995, pp. 269-298.
- MUELLER, H-F., *Roman Religion in Valerius Maximus*, London 2002.
- MÜNZER, F., *Sextilius*, in *RE*, II A.1, 1923, coll. 2033-2034.
- MÜNZER, F., *Minucius*, in *RE* XXX 2, 1932, coll. 1937-1939.
- MÜNZER, F., *Minucius* (28), in *RE* XXX 2, 1932, col. 1944.
- MÜNZER, F., *Die römischen Vestalinnen bis zur Kaiserzeit*, in *Philologus*, 92, 1937, pp. 199-222.
- MÜNZER, F., *Opimius*, in *RE*, XXXV, 1939, coll. 672-673.
- MÜNZER, F., *Orbinia*, in *RE* XXXV, 1939, col. 877.
- MÜNZER, F., *Postumius*, in *RE* XXII 1, 1953, coll. 891-893.
- MÜNZER, F., *Postumius* (67), in *RE* XXII 1, 1953, col. 949.
- MÜNZER, F., *Tuccius*, in *RE*, 2.13, 1989, col. 766.
- MÜNZER, F., *Tuccius* (12), in *RE*, 2.13, 1989, coll. 768-770.
- MUSTI, D. (a cura di), *Polibio. Storie, I: libri I-II*, Milano 2001.
- MUSTI, D. (a cura di), *Polibio. Storie, II: libri III-IV*, Milano 2001.
- OAKLEY, S. P., *A Commentary on Livy. Books VI-X*, Oxford 1998.
- OGILVIE, R. M., *A Commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford 1965.
- PETROCELLI, C., *La stola e il silenzio*, Palermo 1989.
- RANOUIL, P.-C., *Recherches sur le patriciat (509-366 avant J.-C.)*, Paris 1975.
- RAVIZZA, M., *Pontefici e Vestali nella Roma repubblicana*, Milano 2020.

- REVERDITO, G. (a cura di), *Tito Livio. Storia di Roma: libri I-II. Dai Re alla Repubblica*, Milano 1990.
- REVERDITO, G. (a cura di), *Tito Livio. Storia di Roma: libri III-IV. Lotte civili e conquiste militari*, Milano 1992.
- REVERDITO, G. (a cura di), *Tito Livio. Storia di Roma: libri VII-VIII. Il conflitto con i Sanniti*, Milano 1994.
- ROSSBACH, O. (edidit), *T. Livi Periochae omnium librorum; fragmenta Oxyrhynchi reperta; Iulii Obsequentis prodigiorum liber*, Lipsiae 1910.
- SANTONI, A. (a cura di), *Plutarco. Vite parallele. Pericle; Fabio Massimo*, Milano 2007<sup>5</sup>.
- SCANDOLA, M. (a cura di), *Tito Livio. Storia di Roma dalla sua fondazione, V: libri XXI-XXIII*, Milano 1989<sup>2</sup>.
- SCANDOLA, M. (a cura di), *Tito Livio. Storia di Roma dalla sua fondazione, VII: libri XXVIII-XXX*, Milano 1989<sup>2</sup>.
- SCARDIGLI, B. (a cura di), *Plutarco. Vite parallele. Licurgo e Numa*, Milano 2012.
- SCHEID, J., *Claudia, la Vestale*, trad. it. di M. G. Amadasi Guzzo, in A. FRASCETTI (a cura di), *Roma al femminile*, Bari 1994, pp. 3-20.
- SCHEID, J., *Rito e religione dei Romani*, trad. it. di G. Gatto, Bergamo 2009 (ed. orig. *La religion des Romains*, Paris 2002).
- SCHOENE, A. (hrsg.), *Eusebi Chronicorum libri duo*, II, Berlin 1866 (rist. 1999).
- TUTRONE, F., *Confini in discesa. Rappresentazioni della violenza e della bestialità nella cultura romana* in V. ANDÒ – N. CUSUMANO, *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta-Roma 2010, pp. 209-233.
- WESENER, G., *Quaestor*, in *RE XXIV*, 1963, coll. 801-827.
- WILDFANG, R. L., *Rome's Vestal Virgins. A Study of Rome's Priestesses in the Late Republic and Early Empire*, Abingdon 2006.
- WILLEMS, P., *Le sénat de la république romaine*, II, Darmstadt 1968.
- WILSON, A. M., *Dictator: The Evolution of the Roman Dictatorship*, Ann Arbor 2021.
- WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer*, München 1912<sup>2</sup> (rist. 1971).