

DALLA 'MADRE DEL GUERRIERO' ALLA 'DONNA GUERRIERA'.
NUOVE CONSIDERAZIONI SULLA CONDIZIONE FEMMINILE
NELL'ITALIA CENTRALE PREROMANA*

Gianluca Zarro**

1. Nel corso di una prima indagine sul ruolo della donna nell'Italia centrale¹ scrivevamo che, seppur con tutte le cautele possibili, una comune ascendenza dalle migrazioni spartane – forse all'origine delle comunità sabelle e sabine - giustificasse una ideologia guerriera molto radicata presso le popolazioni dell'Italia centrale.

All'interno di queste comunità la popolazione di genere femminile sembra essere stata molto rispettata ed in una condizione economica e sociale più agiata anche di quella delle *matronae* romane², sebbene esclusa dalle cariche politiche³. Seppure il ruolo di madre era da ritenersi

* Il saggio costituisce un ulteriore sviluppo - in attesa della pubblicazione degli Atti del Convegno "Lo spazio della donna nel mondo antico", tenutosi, nell'ambito dell'attività del "Centro studi sui fondamenti del diritto antico", il 22 maggio 2017 presso il Suor Orsola Benincasa - di alcune tematiche che sono state affrontate all'interno del lavoro *Dalla 'madre del guerriero' alla 'donna guerriera'. Uno squarcio della condizione femminile nell'Italia centrale*, in corso di stampa in *SCDR*. 30 (2017) 489 ss.

** Avvocato e Dottore di ricerca in diritto romano e tradizione romanistica presso l'Università Federico II di Napoli.

¹ V. asterisco.

² Sulla distinzione tra *matrona* e *materfamilias*, da ultimo cfr. R. Fiori, 'Materfamilias' in *BIDR*. 96-971 (1993-1994) 466. Cfr. in particolare, Isid. *etym.* 9.5.8: *Alias sicut matrona est mater primi pueri, id est quasi mater nati, ita materfamilias illa est quae plures enixa est.*

³ È stato notato anche dall'analisi delle pitture funerarie del centro greco lucano di Paestum che la donna, soprattutto se di rango elevato, sottolinea la sua posizione, in maniera assai più manifesta rispetto all'uomo, con ricchi corredi tombali (un ulteriore esempio lo si può individuare a proposito della cd. Principessa di Bisaccia) che ne valorizzano lo *status* sociale. A proposito di questa tomba, Rafael Scopacasa, *Ancient Samnium. Settlement, Culture e Identity between History e archeology*, Oxford 2015, 91 scrive: «Although the tendency has been to assume that woman such as the 'princess' of Bisaccia merely showcased the wealth and finery that belonged to their male counterparts, we should by no means rule out the possibility that some woman in Samnite society were able to accumulate wealth on their own initiative. This is especially so in light of evidence that high-ranking females were involved in power-related activities involving the symposium as is discussed in Section 2.2.3. There is nevertheless a change that items such as beads and pendants may in some cases have functioned less as symbols of socio-economic status and more as amulets with perceived prophylactic functions, such as providing magical protection to younger woman who where entering childbearing age». Ancora, a proposito della fruizione del vino - probabile - presso le donne sannite: «The case of 'princess' of Bisaccia raises questions regarding the involvement of woman in drinking and feasting events, and the degree to which women may have played an active role in the socio-political aspects of commensality. There are various other instances in Samnium of females who were buried with drinking and feasting sets, albeit on a less ostentatious scale than at Bisaccia [...] The main question is whether these women were effectively able to participate in drinking and feasting events on a par with the men, as they seem to have done in Etruria, where tomb painting from the sixth and fifth centuries BC show women actively engaging in the serving and consumption of drink symposia» R. Scopacasa, *O.u.c.* 101. In aggiunta a queste considerazioni possiamo segnalare che, in alcune sepolture, la disposizione delle donne accanto agli uomini evidenzia un legame a livello più paritario che non quello riscontrato nella società greca o romana arcaica. Anzi, sottolinea L. Monaco, *Brevi considerazioni in tema di strutture parentali dei Sanniti*, in F. M. d'Ippolito (cur.), *Φιλία. Scritti per Gennaro Franciosi*, 3, Napoli 2007, 1793, «Nella Laos greco lucana del IV secolo, un'iscrizione osca, accanto a due *meddices*, menziona una donna meddicchessa, che condivide con il suo uomo una titolatura istituzionale. Non si tratta di elementi che possano essere letti come indizi di matriarcato, e tuttavia devono far riflettere sulla possibilità che accanto al modello romano siano sopravvissuti modelli di nuclei familiari potestativi e matriarcali, nei quali la condizione di figlio e della moglie non debba coincidere con quella di Roma arcaica». La presenza di donne che avessero ricoperto la suprema carica di governo tra le magistrature osco-sannite, oltre ad essere un fatto irriuale nelle evidenze funerarie a nostra disposizione, suscita attenzione, quando non stupore, per le conseguenti ripercussioni sociali che a tale investitura sarebbero connesse.

prevalente, non possiamo escludere - sulla scorta delle testimonianze in nostro possesso, che parlano persino di ἀρετή femminile nell'ambito di una 'Sozialer Druck', culminante soprattutto nell'atto del matrimonio, allorché il migliore dei Sanniti avesse presso in moglie la migliore delle donne della tribù - la promozione sociale a 'honorary male' della donna. Una possibile giustificazione di questa ipotesi, apparentemente audace, ci pare possa discendere anche dai dati demografici⁴, oltre che dalle armature e dalle armi comparse nelle tombe, in particolare di Campo Consilino.

A corroborare quanto da noi già in precedenza sostenuto è stato argomentato⁵ che non si può escludere che in alcune delle sepolture in cui veniva aggiunto un cavallo, nei dintorni di Capua e di Acerra, possa essere femminile, il che renderebbe testimonianza dell'impiego del cavallo - con finalità venatoria, se non militare - ad opera della donna⁶.

Pertanto, ci sembra necessario un 'supplemento di indagine' diretto a verificare anche in termini demografici se fosse possibile che le donne sannite venissero coscritte nell'esercito sannita; nelle intenzioni della ricerca c'è, poi, anche la possibilità di esplorare se le ascendenze sabine e sannite fossero alla base della *manus maritalis*, così come documentata in tempi storici dallo *ius Romanorum*.

L'ipotesi storiografica sostenuta dalla dottrina anglosassone può essere riassunta richiamando l'esiguità delle tombe di guerriero - nomenclatura con la quale la letteratura, tralaticciamente, identifica alcune tombe particolarmente ricche, soprattutto perché ornate di armi ed armature preziose (ricordiamo che tali armature erano così preziose da costituire anche un trofeo di guerra per i Romani) - in maniera tale da identificare un'elites all'interno della popolazione sannita. Posta questa premessa, alcune di queste tombe sembrano appartenere ad individui di genere femminile tanto da giustificare per esse la denominazione di 'honorary male'.

L'ideologia guerriera, a nostro avviso, aveva origine in rituali, assai diffusi presso la popolazione sannita; rituali che presupponevano una intensa preparazione atletica, cui le donne non erano estranee, a tal punto da far ipotizzare la partecipazione ai ranghi dell'esercito.

Una ipotesi storiografica di questo tipo, che va ben al di là della promozione a maschio onorario - che potrebbe essere limitata ad un peso sociale o politico della donna nella società, che non ci pare da porre in dubbio - per essere provata con ragionevole certezza appare, tuttavia, ancorata alla sola possibilità del rinvenimento di scheletri di donne, in cui si rintraccino ferite da armi di battaglia.

Cionondimeno, le testimonianze scritte relative alla popolazione femminile dell'Italia centrale, come vedremo, lasciano aperta la possibilità di donne coscritte negli eserciti. Nel solco di questo proposito, innanzitutto, occorre una rilettura di quei frammenti - per lo più rimontanti a fonti letterarie - che offrono testimonianza di eroine italiche pronte anche a prendere in mano le armi e combattere per il proprio popolo o per la propria ἀρετή (è del tutto evidente che con questa ricostruzione si offre una interpretazione ulteriore anche della terminologia ricorrente nelle fonti a proposito del matrimonio sannita).

In questo senso, forse, è possibile recuperare le considerazioni della Cantarella⁷, la quale riporta la 'libertà' - ἀρετή - femminile ad un periodo antecedente al matrimonio, anzi ai riti di

⁴ R. Scopacasa, *Ancient Samnium* cit. 88, Table 2.3.; J. Poucet, *Les Sabins aux origines de Rome*, in *ANRW*. 171 (Berlin-New York 1972) 48 ss.

⁵ G. Tagliamonte, *Tra Campania e Sicilia: Cavalieri e cavalli campani*, in *Guerra e Pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec. A. C.)*, in A. Michelini (cur.) *Arte, prassi e teoria della pace e della guerra*, 2, Pisa 2006, 468.

⁶ S. Boldrini, *Canosa di Puglia (Bari). 6. Via s. Paolo*, in *Taras*, 15.1 (1996) 45-48s. *Adde*: S. Rocca, *Dalle Amazzoni alla 'militia Phoebes'*, in Id., *Misoginia e maschilismo in Grecia ed a Roma* (Genova 1981) 101 ss.

⁷ E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano 2016, 43 ss.: «In qualche modo, insomma, le nostre eroine danno veramente testimonianza di un momento di vita femminile diverso da quello familiare. Ma si tratta di un momento limitato nel tempo, rigorosamente regolato dalla consuetudine, ritualizzato e finalizzato all'assunzione di quello che sarà il vero scopo della loro vita di donne: ovviamente, la riproduzione del gruppo».

passaggio per il matrimonio, che nelle civiltà italiche chiudeva le porte del mondo esterno alle donne, in età pubere.

Considerazioni di questo genere appaiono coerenti con l'immagine della guerriera sannita proposta; pertanto, con una sorta di movimento circolare, potremmo definire l'intitolazione di questo saggio "dalla donna guerriera⁸, alla madre del guerriero".

2. Ci sembra di non forzare troppo il dato materiale - le evidenze funerarie, soprattutto - se poniamo in rilievo che, secondo la tradizione, le Amazzoni sono soprattutto descritte come delle cacciatrici e che a tale attività venatoria sono educate sin dalla nascita.

Nell'ambito di queste donne guerriere, il mito di Penthesilea, raccontato nell'Iliade, riecheggerà un archetipo di donna guerriera'. Narrano infatti le fonti⁹ che addirittura la giovane Amazzone avrebbe fronteggiato Achille in battaglia, ma che restandone uccisa avrebbe suscitato l'amore dell'eroe greco, allorché questi avrebbe tolto l'elmo dal cadavere della donna. Ed in effetti, al di là della pratica ferina della mutilazione del seno, la bellezza di queste 'donne guerriero' sembra un elemento ricorrente nella descrizione di questi personaggi.

In proposito, merita senza dubbio una menzione il passo di Virgilio, *Aen.* VII 803, che descrive la storia di *Volsca de gente Camilla*, la quale «sembra riunire le caratteristiche così delle Amazzoni come della *militia Phoebes*¹⁰», infatti nel racconto virgiliano comanda squadroni a piedi ed a cavallo, come le Amazzoni è stata addestrata alla guerra fin da bambina, di lei il poeta dell'Eneide scrive «*unum exserta latus pugnae*» ed ha «*circum lectae comites*» per il combattimento, come le fanciulle del corteo di Artemide «*sola contenta Diana/Aeternum telorum et virginitatis amorem/intemerata colit*» ed, ancora, corre più veloce del vento.

*At medias inter caedes exsultat Amazon
unum exserta latus pugnae, pharetrata Camilla,
et nunc lenta manu spargens hastilia denset,
nunc validam dextra rapit indefessa bipennem;
aureus ex umero sonat arcus et arma Dianae.
illa etiam, si quando in tergum pulsa recessit,
spicula converso fugientia derigit arcu.
at circum lectae comites, Larinaque virgo
Tullaque et aeratam quatiens Tarpeia securim,
Italides, quas ipsa decus sibi dia Camilla delegit
pacisque bonas bellique ministras*¹¹.

⁸ L'espressione costituisce un implicito, ma scoperto richiamo all' 'honorary male' di cui parla Rafael Scopacasa, *Ancient Samnium* cit. 92: «The adult woman at Campo Consolino who received a 'warrior' burial may have possessed the status of 'honorary male'. But the strong status associations of weapons and armour suggest the alternative possibility that such artefacts functioned primarily as symbols of power with which high-standing individuals, whether male or female, were associated, and which they were probably able to manipulate life».

⁹ Quint. Sm., Τὰ μετ' Ὀμήρου, 671-671.

¹⁰ Secondo la tradizione le Amazzoni formano il *thiasos* di Artemide; la Dea, a sua volta, così come si è andata configurando nella molteplicità delle sue sfaccettature, appare connotata da tutta una serie di attributi, che sembrano confluire nelle figure femminili che appartengono al suo corteggio e ne rappresentano copie minori. Questo corteo sviluppa solo alcuni caratteri in relazione ai differenti momenti e luoghi in cui viene a contatto con Artemide e con espressione di stampo ovidiana può essere denominato *militia Phoebes* (di cui sarebbero componenti Callisto, Siringa, Dafne, ecc.), ad esempio, preposte all'amore per la caccia e alla difesa della verginità.

¹¹ Verg. *Aen.* 648-658.

*In mezzo alle stragi Amazzone esulta
scoperta un seno a combattere, la faretrata Camilla,
e ora facili dardi spargendo moltiplica,
ora la valida scure impugna con destra instancabile.*

Come è stato scritto, si tratta di un esempio singolare di vergine indomita e guerriera, lontanissima dagli esempi di devozione delle donne romane della monarchia, mogli e madri; in proposito, ci permettiamo di rilevare che Camilla¹² si inserisce - accanto ad altri esempi che avremo modo di citare nel prosieguo della ricerca - nella tradizione preromana di donne italiche; insieme alla protagonista della storia - la sfortunata Camilla, vittima del feroce Arrunte - si individuano tutta una serie di eroine, che come lei condividono l'ἦθος guerriero. Larina, Tulla, Tarpea¹³, che il poeta definisce Italidi; anzi, nell'atto di morire ecco un'altra fanciulla Acca¹⁴, che Camilla chiama *soror*.

*illa manu moriens telum trahit, ossa sed inter
ferreus ad costas alto stat vulnere mucro.
labitur exsanguis, labuntur frigida leto
lumina, purpureus quondam color ora reliquit.
tum sic exspirans Accam ex aequalibus unam
adloquitur, fida ante alias quae sola Camillae
quicum partiri curas, atque haec ita fatur:
'hactenus, Acca soror, potui: nunc vulnus acerbum
conficit, et tenebris nigrescunt omnia circum.
effuge et haec Turno mandata novissima perfer:
succedat pugnae Troianosque arceat urbe.
iamque vale.*

Dunque, tutta una serie di eroine Volsce, che certamente rimandavano - nella fantasia del poeta romano - alle Amazzoni, ma che tra di loro avevano un legame di fratellanza e che comandavano battaglioni di eserciti destando, si badi, l'ammirazione delle altre donne della popolazione dei Latini.

Ancora. Tito Livio nel libro secondo delle sue Storie¹⁵ descrive la vicenda di Clelia, un'eroina romana, un'eroina guerriera. Per emulare il gesto eroico di Quinto Muzio Scevola, nella guerra contro il re di Chiusi, Porsenna, Clelia fu indotta, a sua volta, a compiere un gesto eroico. L'onore concesso da Porsenna a Muzio, infatti, aveva spronato anche le donne romane, prigioniere del re di Chiusi a conseguire la gloria pubblica. Sulla scorta di questo esempio, Clelia organizzò la fuga di alcune vergini romane, inducendole ad attraversare il fiume sotto i dardi dei nemici, a capo di un 'plotone' di fuggiaschi. Un'Amazzone, dunque, anche essa, capace di suscitare l'ammirazione e dei concittadini e del nemico Porsenna.

*Aureo tintinna alle spalle l'arco e l'armi di Diana.
Lei, se talvolta indietro respinta rifugge,
scocca ancora dall'arco fuggenti frecce, voltandosi.
Intorno a lei scelte compagne, la fanciulla Larina e
Tulla, e armata di bronzea scure Tarpea,
Italidi, che Camilla gloriosa lei stessa a suo vanto
Scelse, valido aiuto di pace e di guerra.*

¹² Sono evidenti i richiami operati alle Amazzoni, soprattutto allorché Virgilio descrive Camilla, che combatte con il seno scoperto; anzi, il personaggio Camilla, costituisce un 'topos' letterario, giacché Dante, nel canto I, al verso 107 dell'Inferno, la fa menzionare da Virgilio - insieme ad altri personaggi del poema, nello specifico Eurialo, Turno e Niso - nel suo secondo monologo, dove spiega a Dante il percorso che dovrà seguire. Camilla appare inoltre in persona accanto alla regina delle Amazzoni Pentesilea nel canto IV, verso 124, nel nobile castello degli Spiriti Magni. Ancora, Boccaccio cita Camilla nel suo libro "De mulieribus claris".

¹³ Da non confondere con la romana Tarpea, su cui cfr. nt. 24.

¹⁴ Virg. *Aen.* XI 823-827.

¹⁵ Liv. Hist. 2.12

Esempi di 'donne guerriero' si rinvencono anche in antiche leggende ed opere letterarie¹⁶: un primo esempio può essere ricercato nell'isola di Lemno governata da Ipsipile; come è noto, Sofocle nella perduta tragedia 'Le donne di Lemno' trasforma la gara sportiva - anche questo elemento ci sembra essere un dato da non sottovalutare, in specie se si accede all'opinione da noi sostenuta secondo cui l'ἀπετή femminile veniva dimostrata proprio nell'ambito di gare atletiche - in una guerra condotta contro gli Argonauti; Euripide nella tragedia Ipsipile accetta l'idea di una battaglia in cui le donne di Lemno respingono gli invasori, mentre in Apollonio Rodio¹⁷ c'è la notizia della uccisione da parte delle donne di tutti gli uomini dell'isola.

Ancora, Artemide è rappresentata come una dea guerriera.

Non ci sembra che questi dati - le Amazzoni, Camilla, Artemide - possano essere degradati a semplici elementi mitologici, anche in considerazione dei progressi che i poemi omerici e le tragedie greche hanno apportato allo studio dell'antichità.

Tirando le fila di quanto siamo sin qui venuti dicendo, gli elementi a sostegno dell'ammissibilità di donne che praticavano la guerra o almeno la caccia si fondano sia su dati materiali, cioè le tombe di Campo Consilino, nonché quelle di Canosa (via San Paolo, tomba 32, come descritta dal Boldrini e dal Tagliamonte¹⁸) sia su dati letterari, mercé le testimonianze sulle Amazzoni ed in quelle rinvenibili nella tragedia greca; infine, un ruolo sociale comunque molto rilevante spettava alla donna sabina, probabilmente fornita di un *ius commercii* (resta possibile che i Sanniti, che rimasero in uno stato tribale antecedentemente alle guerre sannitiche - quindi almeno fino al primo trattato di pace concluso con i Romani - pur avendo una economia basata sul ratto e la rapina, praticavano una qualche primordiale forma di scambio, il baratto, come dimostra il rinvenimento di manufatti nelle tombe; tali manufatti seppur elementari e poco decorativi erano presumibilmente scambiati all'interno degli appartenenti alla tribù, ingenerando una qualche forma di proprietà individuale, pur nel possibile comunismo primitivo¹⁹) e probabilmente ammessa a partecipare a simposi, anche funebri²⁰.

3. Ci sembra che un ulteriore progresso nell'ambito dei nostri studi diretti a comprendere le interferenze dei popoli Italici sul diritto di Roma possa trarsi dall'insieme delle tradizioni - anche tra storia e mito - che vedono protagonisti alcuni personaggi femminili dei popoli Italici; ciò anche ai fini di una migliore comprensione del carattere, tipicamente romano²¹ della *manus maritalis*.

Innanzitutto, ci sembra da menzionare, Lavinia, figlia del re Latino che, con il suo matrimonio, avrebbe determinato l'acquisto della regalità in capo allo stesso Romolo²², nella cui vicenda sarebbe presente, anche a detta del Franciosi²³, un esplicito richiamo al diritto materno.

¹⁶ S. Rocca, *Dalle Amazzoni alla 'militia Phoebes'* cit.104

¹⁷ Ap. Rh. I 693 ss.

¹⁸ Cfr. nt. 5 e nt. 6.

¹⁹ *Amplius*: G. Zarro, *Evidenze ed ideologie funerarie tra i Sanniti*, in M.V. del Tufo - F. Lucrezi (curr.), *Vita/morte. Le origini della civilizzazione antica*, Napoli 2016, 206.

²⁰ Un motivo figurativo ricorrente, ad esempio nelle richiamate pitture di Paestum (cfr. *supra* nt. 2), ma non solo, è quello del 'ritorno del guerriero' ricevuto dalla sua donna, che attraverso una preliminare libagione, lo reintroduce nella comunità, assumendo il ruolo di 'anello di congiunzione'.

²¹ Cfr. §3.

²² Secondo la tradizione Romolo avrebbe dapprima cercato di imparentarsi con i popoli vicini, inserendosi in una determinata cerchia di relazioni, ma di fronte all'atteggiamento di chiusura delle popolazioni locali rispetto alle richieste allogene, avrebbe fatto ricorso all'elemento del ratto, come unica soluzione possibile. A testimonianza di questa vicenda, Dion. *Ant. Rom.* 6.1.2, attesta la persistenza di un'area di scambio tra *gentes* di stirpe latina anche dopo la formazione della città-stato. Racconta in particolare il testo di Dionigi di Alicanasso che agli inizi del 5 secolo a.C., allorché grandissima era la diffusione dell'interscambio matrimoniale tra le *gentes* romane e le *gentes* latine, di fronte al pericolo imminente della rottura della tregua, con la conseguente ripresa delle ostilità, sarebbe stata lasciata alle donne latine, provenienti dalla città, la scelta tra restare a Roma presso i mariti o di rimpatriare.

In questo filone si inserisce la ‘saga di Amata’, la madre di Lavinia, rielaborata nel racconto virgiliano dell’Eneide, ispirato ad antiche leggende.

Verg. *Aen* 7.400- 403:

Io matres, audite, ubi qua eque, latinae.

Si qua piis animis manet infelicis Amatae

Gratia, si iuris materni cura remordet

Solvite crinales vittas, capite orgia mecum

Scrive infatti lo studioso napoletano che Virgilio rappresenta Latino come un re ed un capofamiglia debole. Infatti, la moglie Amata cerca di sostituirsi al marito, proclamando i diritti sacri delle madri nella scelta dei mariti delle figlie, mentre sta compiendo culti orgiastici in onore di Bacco. Essendosi però opposta al Fato ed a quanto il marito si proponeva di conseguire pacificamente, si dà la morte²⁴.

Il contatto proibito con il vino ed il suicidio nefasto definiscono, dunque, negativamente questo archetipo di donna latina, che sembra fare eco alla fiacchezza di Latino.

In una prospettiva più corretta, però, la storia di Amata e della figlia Lavinia può essere vista come esplicativa della successione al trono, nell’ipotesi in cui il re, ormai anziano, non avesse eredi maschi; l’intervento di Amata, più che espressivo di una sterile lotta contro il potere paterno, ci sembra diretto a sostenere le aspettative matrimoniali e successorie del nipote Turno. Cadono, pertanto, le possibilità di una qualche riferibilità della storia di Amata ad una particolare ἀρετή diretta a favorire una qualche reviviscenza di un presunto diritto matriarcale, intersecandosi piuttosto con le vicende della successione al trono²⁵.

Un secondo, ben noto, episodio è da ricercare nella vicenda della fanciulla di Ardea, protagonista di un caso giudiziario, che vedeva come parti contrapposte i tutori della ragazza e la madre di lei, in cui la rilevanza processuale del ruolo materno costituisce un elemento estraneo al diritto romano.

Liv. 4.9: «*Dum haec Romae geruntur, legati ab Ardea veniunt, pro veterrima societate renovataque foedere recenti auxilium prope eversae urbi implorantes. Frui namque pace optimo consilio cum populo Romano servata per intestina arma non licuit; quorum causa atque initium traditur ex certamine factionum ortum, quae fuerunt eruntque pluribus populis exitio quam bella externa, quam fames morbive quaeque alia in deum iras velut ultima publicorum malorum vertunt. Virginem plebeii generis maxime forma notam duo petiere iuvenes, alter virgini genere par, tutoribus fretus, qui et ipsi eiusdem corporis erant, nobilis alter, nulla re praeterquam forma captus. Adiuvabant eum optumatum studia, per quae in domum quoque puellae certamen partium penetravit. Nobilis superior iudicio matris esse, quae quam splendidissimis nuptiis iungi puellam volebat: tutores in ea quoque re partium memores ad suum tendere. Cum res peragi intra parietes nequisset, ventum in ius est. Postulatu audito matris tutorumque, magistratus secundum parentis arbitrium dant ius nuptiarum. Sed vis potentior fuit; namque tutores, inter suae partis homines de iniuria decreti palam in foro contenti, manu facta virginem ex domo matris rapiunt; adversus quos infestior coorta*

Nel secondo caso, i figli maschi sarebbero restati presso i padri, le figlie femmine, non ancora sposate, avrebbero seguito le madri.

²³ G. Franciosi, *Clan gentilizio e strutture monogamiche*, II, Napoli 1989, 84; Id., *Esogamia gentilizia e regalità latina*, in G. Franciosi (cur.), *Ricerche sull’organizzazione gentilizia romana*, Napoli 1995, 53 ss. In senso differente, cioè non favorevole a configurare nella vicenda di Lavinia una traccia di un diritto matriarcale, E. Cantarella, *Passato prossimo* cit. 27 ss. Per una ulteriore impostazione M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984, 34.

²⁴ *Aen.* 12.595-603.

²⁵ Un ulteriore riferimento ad *italida matres* è rinvenibile in Ovidio, a proposito del rito dei *Lupercalia*.

optumatum acies sequitur accensum iniuria iuvenem. Fit proelium atrox. Pulsa plebs, nihil Romanae plebi similis, armata ex urbe profecta, colle quodam capto, in agros optumatum cum ferro ignique excursiones facit; urbem quoque, omni etiam expertum ante certaminis multitudine opificum ad spem praedae evocata, obsidere parat; nec ulla species cladesque belli abest, velut contacta civitate rabie duorum iuvenum funestas nuptias ex occasu patriae petentium».

In verità, già gli studi del Volterra²⁶, sulla tradizione liviana relativa ad Ardea se mostrano una certa compatibilità con il modello romano relativo al tema della patria potestà, rivelano significative differenze sul diritto matrimoniale, generando una posizione privilegiata della madre nella scelta dello sposo. Non solo, tali differenze si estendono, secondo l'opinione che ci sembra più verosimile, sul diritto processuale impiegato.

Tra gli argomenti citati dal Volterra, degno di attenzione, ci sembra il rilievo che la controversia non viene deferita ad un giudice unico, ma ad un tribunale collegiale, inesistente a Roma, se si eccettuano i *recuperatores*, muniti di una competenza speciale connessa alla materia ereditaria. Siffatta estraneità, che abbiamo creduto di rinvenire nella presenza di un giudizio collegiale, sembra riferibile sia al periodo storico in cui avrebbe a collocarsi il rito - vale a dire in un'epoca anteriore alla maturazione della procedura *per legis actiones* - sia alla materia trattata, il diritto matrimoniale. Perplexità aveva suscitato nel Volterra anche l'assenza di ogni riferimento alla volontà matrimoniale della fanciulla²⁷.

Anche la Cantarella²⁸ ritiene problematica una riconduzione alle regole del sistema latino della vicenda della ragazza di Ardea, sottolineando come se è vero che il collegio incaricato ascoltò il parere della madre di Ardea è altrettanto vero che ben due volte Livio nella ricostruzione della vicenda parla di *iniuria* della sentenza, sia allorché si riferisce alla ribellione dei Latini plebei, sia allorquando parla della punizione dei colpevoli. Proprio il parere negativo sintetizzato dall'impiego del lemma *iniuria*, segnala, per così dire, la lontananza rispetto alle istituzioni romane espressa dallo storico patavino.

A noi sembra, tuttavia, che sia innegabile che tanto dalla vicenda di Amata, quanto dalla vicenda della fanciulla di Ardea, emerga una qualche rilevanza della figura materna nell'ambito del diritto latino, rilevanza che non trova riscontro nel diritto romano, in cui non sembra di poter rinvenire testimonianze di un qualche ruolo della *materfamilias* nella scelta del coniuge, almeno a voler restringere il nostro discorso a ruoli giuridicamente di rilievo.

In senso in qualche misura conforme, ci sembra di poter leggere il ruolo che le donne latine avranno nella fondazione atavica della stirpe romana.

Infatti, sembra possibile richiamare anche l'accordo²⁹ tra Giove e Giunone, secondo cui saranno le donne a trasmettere nome, lingua, abbigliamento, *Itala virtus* ed il luogo della tradizione rimarrà il *Latium*.

²⁶ E. Volterra, *Sul diritto familiare di Ardea nel V secolo a. C.*, in *Studi A. Segni IV*, Milano 1967, 659 ss. (= *Scritti giuridici III. Famiglia e successioni*, Napoli 1991, 109); E. Cantarella, *I supplizi capitali*, Milano 2011, 238.

²⁷ Volterra, *Sul diritto familiare di Ardea* cit. 666.

²⁸ Cantarella, *Passato prossimo* cit. 29 s.

²⁹ Verg. *Aen.* 12.819 ss. Cfr. M. Bettini, *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009, 280: «Questa decisione di Giove riguardo alla futura identità del popolo troiano - latino sa di pulizia etnica». Infatti, nella stirpe futura i Troiani non daranno alcun contributo morale e culturale; lingua, nome e costumi saranno tutti Latini. Detto questo occorre riflettere su un dato, i Troiani, così come rappresentati nell'Eneide sono tutti maschi, non hanno donne. Secondo il racconto dell'Eneide, le *matres* sono state lasciate in Sicilia, come conseguenza del loro tentativo di bruciare le navi. L'esercito troiano è composto da un gruppo di guerrieri, la cui condizione non sembra essere molto distante da quella dei futuri Romani di Romolo, un gruppo di maschi che devono 'conquistare' donne latine. Dunque, schematizzando, Troiani nel ruolo di maschi e Latine nel ruolo di donne. Ora se seguiamo alla lettera le argomentazioni del Bettini, che procede a commentare il patto tra Giunone e Giove, ne segue che Giove, privando i padri troiani della possibilità di esercitare qualsiasi influenza

Tuttavia, la tendenza negativa pare prevalere; pur attraverso un intreccio di tradizioni e miti diversi si ingenererà la conseguenza che le donne latine si annulleranno in una stirpe tutta maschile che, come si è visto, avrà bisogno, per riprodursi e sopravvivere, delle donne sabine. Con una certa plausibilità il fenomeno è evidenziato dal Cascione³⁰, il quale nota come un filo comune lega tali esempi, mettendo in evidenza, invece, una contrapposizione al modello sabino più fortemente equilibrato.

Un ulteriore esempio negativo, riportato dallo studioso napoletano, lo si ritrova in Tarpea³¹, che proprio per un impulso sentimentale avrebbe condotto i nemici Sabini nella città.

In quest'ottica, il modello culturale riproposto (da Virgilio a Tito Livio) non individua come paradigmatico il modello romano antico, ma soprattutto i Sabini – il cui legame con i Sanniti è noto³² – i quali hanno un ruolo decisivo nella costruzione della città, con il ratto delle Sabine (le prime donne romane) con Tito Tazio e la nascita della città *una ex duabus*, della *geminata urbs*.

A questo punto non è possibile tacere dei modelli culturali della restaurazione augustea.

Cicerone, Orazio, Livio esaltano i Sabini³³, essi lodano la loro disciplina *tetrica ac tristis*, dichiarano *quo genere nullum quondam incorruptis fuit*.

Nell'ambito di questa agiografia citiamo, altresì, le immagini oraziane, le quali servono a bilanciare la pessimistica visione proprio dell'Ode del terzo Libro, della *rusticorum mascula militum proles*, esperta delle arti militari giacché temprata dal lavoro nei campi e sottomessa non solo all'*arbitrium* del *pater*, ma anche ad una *severa mater*³⁴.

I Sabini, anche per Orazio, sono *rigidi*; nel momento in cui il poeta deve rappresentare – sia pur nel contesto satirico del *fenerator Alfius* – una donna, una moglie che prenda su di sé l'economia domestica e l'amorevole cura dei figli il poeta rinvia al canone della *pudica mulier... Sabina qualis*.

sulla loro prole, rovescia l'asse tradizionale della discendenza: da patrilineo a matrilineo. Id., *Contro le radici. Tradizione, identità memoria* (Bologna 2011) 61 ss.

³⁰ C. Cascione, *Antichi modelli familiari e prassi corrente in età proto imperiale*, in F. Milazzo (cur.) «Ubi tu Gaius». *Modelli familiari, pratiche sociali e diritti delle persone nell'età del principato. Relazioni del Convegno internazionale di Diritto romano (Copanello, 4-7 giugno 2008)*, Milano 2014, 67.

³¹ Dion., *Ant. Rom.*, 7.35.4; 8.78.5. Cfr. Plut., *Rom.*, 17.2.4.

³² Tale collegamento emerge, innanzitutto, dalla radice comune *Sa*, che accomuna i Sanniti ai Sabini ed ai Sabelli. E. Bickerman, *Origines gentium*, in *Class. Philology*, 47, 1952, 65-81; E. T. Salmon, *Samnium and the Samnites*, Cambridge 1967, trad. it. – *Il Sannio ed i Sanniti* –, Torino, 1995, p. 108 ss., G 29, 30; E. Gabba, *Storia dei sanniti*, in *Italia romana*, Como 1994, 211 ss.; Id., *Nuove riflessioni sulla storia dei sanniti*, in *o.u.c.* 231 ss. Lo stesso studioso mette però in guardia da facili accostamenti sottolineando che esiste una tendenza tradizionale della ricerca etnografica e storica greca quella di richiamare centripetamente alla Grecia le *origines gentium*, che con i Greci venivano in contatto.

³³ In senso opposto, Ovidio contrappone a questa tradizione una differente saga, quella di *Martigenae*. Si tratta di una tradizione urbana e mondana, per certi aspetti licenziosa, che definisce *rusticus* ed ignaro dei *mores* di Roma chi si senta oltraggiato da una donna adultera; infatti, gli stessi Romolo e Remo *non sunt sine crimine nati*. Ma è noto che il poeta è per così dire all'opposizione rispetto alla politica virgiliana.

³⁴ M. E. Roccia, *La costruzione giuridica dell'identità materna*, in Corbino A. - Humbert M. - Negri (curr.), *Homo caput persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana*, Pavia 2010, 273. Secondo l'opinione di questa studiosa nelle fonti letterarie emergerebbe una *auctoritas* attribuita alla *mater* ed in proposito vengono citate due fonti del I secolo a. C.: Quint. *inst.* 6.5.9: [...] *matri, cui premebat auctoritas* [...], e la seconda, tratta dal commento alle orazioni ciceroniane redatte da un grammatico, Ascon. Scaur. P. 19 Cl: *sororem Catonis Servilliam [...] ea porro apud Catonem maternam obtinebat auctoritatem*. Entrambe le fonti, come detto, risultano risalenti al I secolo d.C.; tuttavia, sul punto ci sembrano pertinenti le osservazioni della studiosa: «il riconoscimento della *materna auctoritas* esercitata su Catone dalla sorella Servilla sembra riflettere la salienza di uno stereotipo, in base al quale il termine *auctoritas* – nel contesto familiare – era indicativo solitamente di una attribuzione materna. [...] L'*auctoritas*, che in passato si è ritenuto costituisse un potere morale più che giuridico è stata recentemente definita, nella dottrina romanistica, come sapere socialmente riconosciuto, essenzialmente dotato – a differenza della *potestas* dei caratteri di personalità, intrasmissibilità ed inderogabilità, altresì chiamato a manifestarsi tipicamente mediante il consiglio e fondamentalmente idoneo a creare vincoli di subordinazione e dipendenza».

Il mito di *Hersilia*, unica delle Sabine rapite già sposata, che rimase a Roma per amore della figlia e lì si rimaritò con Romolo o secondo altra versione con *Hostilius*, un avo del re Tullo, era vivo nell'età di Augusto; Spagnuolo Vigorita³⁵ ricorda come lo stesso Augusto lo commemorasse in un celebre discorso del 9 d.C. sugli effetti della legislazione matrimoniale. Lo studioso conclude sottolineando il fatto che fosse la donna sabina ad importare nella patria tutti i costumi nuziali³⁶.

Le Sabine sono state uno strumento assai utile per la storiografia che ha lavorato alla ricerca di un possibile ancestrale passato matriarcale dei popoli italici. Proprio lo studioso napoletano scriveva: «nella comparazione con le mogli sabine, i Latini romulei, dunque cedono la posizione più rilevante per la costruzione della famiglia».

Pertanto, nello stesso filone si inserisce la vicenda della sabina Ersilia strappata al marito mentre portava in braccio una figliuola in tenera età per divenire la moglie di Romolo, il cui intervento sembra aver avuto un peso non influente.

Plutarco³⁷ racconta che le donne sabine rapite sarebbero state cinquecentoventisette, o secondo altra fonte seicentottantatré, tutte vergini. L'unica donna sposata sarebbe stata appunto Ersilia - forse rapita per errore. Tra le donne sabine, Ersilia fu tra le più convinte nel sostenere che Romani e Sabini dovessero dismettere le ostilità. Infatti, anche se costrette al matrimonio dalla violenza, esse finirono per accettare la loro nuova sorte, giacché, non volevano che i mariti combattessero contro i loro compatrioti, non volevano doverne piangere la morte, non volevano separarsi dai mariti e dai figli.

Anzi ci sembra che un indizio ulteriore sia rinvenibile in Plutarco³⁸, a proposito dell'accordo di pace, successivo al rapimento delle donne sabine, il quale prevedeva rilevanti benefici sia sociali, sia giuridici in favore della popolazione femminile.

Emblematico al riguardo sembra essere il racconto di Dionigi d'Alicarnasso (2.30.6) dal quale si apprende come Romolo, proprio per esigenze di pacificazione sociale si impegnò (εγγυάω³⁹)

³⁵ V. Spagnuolo Vigorita, *Casta domus. Un seminario sulla legislazione matrimoniale augustea*³, Napoli 2010, 163 ss nt. 258 ss. Cfr. Cass. Dio. 56.5.5.

³⁶ In una prospettiva opposta, la moglie di Romolo, *Hersilia* è, per altro verso, con lui infeconda. Il primo *rex* non sembra procreare, a differenza di Numa e Tazia, coppia modello interamente sabina.

³⁷ Plut., *Quaest. Rom.*, 14.6; Dion Hal., *Rom. Ant.*, 2.30.6 secondo questo storico le intenzioni di Romolo non sarebbero state quelle di dichiarare guerra ai Sabini, quanto quelle di stringere legami di affinità. Su di esso *infra* nel prosieguo del testo.

³⁸ Plut., *Rom.*, 19.8-9 ss.e 20.4.

³⁹ In realtà, ci preme sottolineare dal punto di vista privatistico l'uso non «tecnico» dell'istituto dell'εγγύη, che rappresenta il negozio greco di garanzia delle obbligazioni e che si connotava, a differenza di ciò che avveniva per la *sponsio* romana, come un negozio sprovvisto di formalità costitutive determinate. Secondo la prassi testimoniata dai papiri esso veniva concluso, per lo più, attraverso la dichiarazione di volontà dell'εγγυητής di essere tale, manifestata a volte, tramite il semplice assenso alla dichiarazione che veniva formulata dal debitore principale. E. Cantarella, *La fideiussione reciproca. "Allelegue e mutua fideiussio"*, Milano 1965, 45 ss. Pertanto, è singolare che Dionigi utilizzi l'istituto greco della εγγύη per sottolineare un impegno che sarebbe stato assunto da un romano, anche se all'interno di una comunità pre-civica. Tutto ciò a prescindere dal fatto che l'εγγύη greca presuppone che il debitore principale abbia assunto il debito, cui segue la dichiarazione del garante, mentre nel caso di specie nessuna assunzione di debito proprio si è verificata, giacché non ci sono testimonianze che i Sabini accettassero 'il ratto'. Di contro, però, vanno riportate le argomentazioni che già sottolineavamo nel saggio G. Zarro, *Dalla "madre del guerriero" alla "donna guerriera". Uno squarcio della condizione femminile nell'Italia centrale.*, in *SCDR*. (2017) in 498 ss, secondo cui il ratto è uno strumento di scambio in un'economia primitiva: «non deve essere, infatti trascurato il ruolo che ha in un'economia priva dello scambio commerciale, ignoto ai Sanniti ed ai Romani delle origini, la razzia, che si riverbera parallelamente nel ratto, dove la forma fisiologica – rispetto allo scambio di beni – è lo scambio matrimoniale». F. Goria, s.v. «Ratto (diritto romano)», in *Enc. Dir.* 38, 1987, 707-724; L. Desanti, «Costantino, il ratto e il matrimonio riparatore nelle fonti retoriche e nelle fonti giuridiche», in *Atti del III Seminario Romanistico Gardesiano*, Milano 1988, 317-330 ss.; F.J. Casinos Mora, «Lex raptarum y matrimonio espiatorio», in P. I. Carvajal, M. Miglietta (curr.), *Estudios Jurídicos en Homenaje al Professor Alejandro Guzmán Brito*, Alessandria 2011, 595-623 ss.; S. Querzoli, «La puella rapta: paradigmi retorici e apprendimento del diritto nelle Istituzioni di Elio Marciano», in *Annali Online lettere-ferrara* 1-2, 2011, 153-169, in <http://annali.unife.it/lettere/article/viewFile/242/191>.

ad assicurare alle donne la medesima protezione giuridica che competeva alle donne sposate, riconoscendo loro onore e protezione, non certo una posizione di schiavitù.

Dion. 2.30.6. καὶ μετὰ τοῦτο διαριθμήσας τὰς κόρας ἑξακοσίας τε καὶ ὀγδοήκοντα καὶ τρεῖς εὐρεθείσας κατέλεξεν αὐθις ἐκ τῶν ἀγάμων ἄνδρας ἰσαρίθμους, οἷς αὐτὰς συνήρμωτε κατὰ τοὺς πατρίους ἑκάστης ἔθισμούς, ἐπὶ κοινωνία πυρὸς καὶ ὕδατος ἐγγυῶν τοὺς γάμους, ὡς καὶ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπιτελοῦνται χρόνων.

Romolo, si legge nel passo, unì le Sabine ai Romani, secondo le usanze del paese di ciascuna donna, garantendo (ἐγγυάω) le nozze su una comunanza di acqua e fuoco.

Emerge, così scrive la Piro⁴⁰, in un libro ormai divenuto corrente, la preoccupazione di Romolo di garantire le unioni matrimoniali già contratte ed, invero, proprio l'impiego del verbo ἐγγυάω usato da Dionigi sembra non prestarsi a differenti interpretazioni; il suo significato esatto è, secondo la studiosa, «dare la mano come pegno» quindi impegnarsi «e, visto che le unioni erano già avvenute secondo le usanze del paese di ciascuna donna, la garanzia che Romolo poteva dare loro non poteva che concernere la protezione giuridica che da quelle nozze veniva alle donne che le avevano conseguite».

Il rapimento delle donne sabine - di cui pure si è detto - permette ai Romani di partecipare alla loro incorrutela, apre agli Italici una prospettiva di condivisione di quella sfera ideale. Anzi, secondo la celebre immagine di Cesare Letta⁴¹, i Sabini costituiscono una procedura di inclusione che dà luogo al 'fondamento dell'unità' tra Roma e l'Italia; di più, il Dumezil⁴² ha parlato di sabinismo sistematico a proposito di Marco Terenzio Varrone.

4. Volendo affrontare la seconda questione enunciata all'inizio del nostro scritto, occorre ripensare ad alcuni dei risultati cui è giunta la dottrina a proposito della *manus* maritale⁴³.

Private di ogni facoltà decisionale sia in ambito familiare che religioso, le donne indoeuropee appaiono ridotte a meri dispositivi di riproduzione controllati dall'uomo, l'idea stessa del

⁴⁰ I. Piro, «*Usus*» in *manu* convenire, Napoli 1994, 11.

⁴¹ C. Letta, *L'Italia dei 'mores Romani' nelle 'origines' di Catone*, in *Atheneum* 62 (1984) 3 ss. 416 ss, spec. 418.

⁴² G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*² (Paris 1987) 111. Adde: S. Marchesini, *Costruire l'etnicità nell'Italia antica. Matrimoni misti come veicolo di integrazione nell'Italia preromana*, in *RSA*. 40 (2010) 67 ss.; E. Beneveniste, *Il vocabolario delle Istituzioni indoeuropee*, trad. it. Torino 1976, 161 ss.

⁴³ R. Fiori, '*Materfamilias*' cit. 466. Ci si è chiesti, in dottrina, se la *manus*, la *potestas* e, potremmo aggiungere, il *mancipium* sono diversi aspetti di un identico potere, che muta nell'oggetto ma non nella sostanza e nell'estensione, oppure sono forme di potere distinte che semplicemente fanno capo allo stesso soggetto. Tale confronto è stato, per lo più, condotto sulla base della comparazione tra il modo di acquisto della *conventio in manu*, o anche dell'*usus*, con la norma delle XII tavole sull'usucapione di beni mobili; si è ritenuto che la *conventio in manu* attuasse un vero e proprio trasferimento di proprietà del 'bene' donna, cfr. E. Cantarella, *La vita delle donne*, in F. Momigliano, A. Schiavone (curr.) *Storia di Roma*, IV, Torino 1989, 561: in questo modo come il *dominium* del nuovo proprietario era identico a quello del suo dante causa, così la moglie si sarebbe trovata sottoposta a «un potere familiare che appariva nei contenuti e nell'estensione assolutamente identico a quello al quale era stata sottoposta prima del matrimonio». Prova di ciò sarebbe un supposto parallelismo tra i modi di acquisto della proprietà e quelli di acquisizione della *manus*. Un'opinione contraria a quella testé descritta è anche in Fiori, *Materfamilias* cit. 468: «In realtà, l'elemento patrimoniale nel matrimonio arcaico è relevantissimo, ma non nel senso che la donna sia un bene oggetto di trasferimento al pari di una qualsiasi *res*. Con la *conventio in manu* si compie effettivamente un passaggio di beni, ma solo nel senso che ogni proprietà della donna passa nel patrimonio del marito: inoltre altra conseguenza importante, la donna *in manu* non può ricevere una quota ereditaria che dalla nuova famiglia». In proposito, ci sembra possibile richiamare il testo di Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 2.26.1, in cui si differenziano i poteri del *pater* rispetto alla *manus* del marito. Possiamo anche sottolineare che il cd. *ius vitae ac necis* che ci viene tramandato tra i poteri che il *pater* esercitava sui figli non trova corrispondenza in un analogo potere che questi avrebbe esercitato verso la moglie. È noto, infatti, che solo nei casi di adulterio, di bere il vino e, forse, di aborto, il padre poteva mettere a morte la *mulier*. Ci sembra, pertanto, che l'idea di un unico, indistinto potere, il *mancipium*, che caratterizzava i rapporti potestativi in età arcaica, debba essere approfondita ulteriormente.

potere come capacità di alimentare e sostenere la vita risulta definitivamente sostituita dalla concezione del potere come strumento di dominio, di vessazione. Non essendo riconosciuta come idonea ad alcuna delle funzioni portanti della struttura stessa della società, la donna indoeuropea era infatti considerata come mero oggetto di riproduzione.

Va poi precisato che un tratto peculiare della religione indoeuropea è l'assenza di elementi metafisici e sentimentali. Uomini e divinità appaiono rapportarsi in termini meramente utilitaristici che giustificano il ricorso a transazioni reciprocamente favorevoli in ordine ai beni materiali.

Definita in termini di mera appartenenza al capo famiglia (*potniH*, testualmente colei che appartiene a *potis*) la donna rivestiva un ruolo assolutamente marginale e subordinato all'interno del gruppo familiare (*dom-*) il cui padrone incontrastato era soltanto il padre (*dom-potis*, appunto) inteso, come nel caso del *pater familias*, non in senso biologico, ma nel senso di illimitata autorità.

Sempre proseguendo a ritroso nella tradizione si individua il prototipo troiano, prevalentemente maschile⁴⁴. Anchise è il saggio capo del gruppo migrante ed allo stesso tempo suo sacerdote e profeta, eroico amante della patria anche prima della famiglia. Enea, finché resta in vita Anchise è forte, coraggioso, ma sottoposto alla volontà paterna. Divenuto *pater familias* è capo del popolo, ma solo alla morte di Anchise. Si dà così vita ad un modello gentilizio che pare influenzato da contaminazioni romane, ma che trova riscontro nel legame tra Ettore e Priamo, narrato in Omero.

Solo alla morte di Anchise, Enea ne erediterà tutte le caratteristiche positive che trasmetterà poi alla sua discendenza. È inutile sottolineare che, in un legame di reciproche interferenze, questo modello familiare avrà un valore iconografico altissimo nell'Eneide di Virgilio, anche oltre il sostegno all'ideologia augustea ed alla legittimazione del potere della *gens Iulia*, estendendosi ai fini della *paideia* del mondo romano.

In realtà, come abbiamo visto, gli episodi relativi a storie di donne appartenenti alle primitive società laziali sembrano evidenziare in modo, tutto sommato, debole il differente ruolo sociale della donna, laddove il manuale gaiano attesta una singolarità, una esclusività dell'istituto della *patria potestas*.

Gai 1.55: *Item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos iustis nuptiis procreavimus. Quod ius proprium civium Romanorum est (fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus) idque divi Hadriani edicto, quod proposuit de his, qui sibi liberisque suis ab eo civitatem Romanam petebant, significatur. Nec me praeterit Galatarum gentem credere in potestate parentum liberos esse.*

In questo passo, molto studiato in dottrina⁴⁵, si afferma che la *patria potestas* è un *ius proprium civium Romanorum* giacché “*fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus*”.

Poiché Gaio scrive sotto gli Antonini, si è ritenuto che egli avesse in mente una contrapposizione non con le altre popolazioni italiche, ma piuttosto con le altre civiltà che vivevano ai confini o che erano state assoggettate durante le guerre condotte. Tuttavia, non ci

⁴⁴ G. Lobrano, *'Pater et filius' eadem persona. I. Per lo studio della 'patria potestas'*, Milano 1984, 51 ss.; A. M. Rabello, *Effetti personali della 'patria potestas' I. dalle origini al periodo degli Antonini*, Milano 1979, 93 ss, in particolare 94, nt. 44 e 97 nt. 55; A. Giardina, *L'Italia romana. Storia di un'identità incompiuta* (rist. Roma-Bari 2004) 77 nt. 325, 115. cit. 62 ss.

⁴⁵ Una elencazione della sterminata dottrina formatasi sul passo sarebbe, probabilmente, in questa sede inutile, ci si limita, anche per un rimando bibliografico, ai soli F. Milazzo (cur.), *Poteri negotia actiones nell'esperienza romana arcaica. Atti del convegno di copanello 12- 15 maggio 1983*, Napoli 1984, 81 ss., nonché, più recentemente, J. Platschek, *Römisches Recht in Bronze. Der Senatsbeschluss de Cn. Pisone patre als Quelledes römischen Familien – und Erbrechts, in Forum historiae iuris* (<http://www.forhisiur.de/zitata/0902platschek.htm>), sui limiti della *patria potestas* sulla *filia* sposata.

sembra che possa escludersi un riferimento del giurista alle origini dell'istituto ed una rivendicazione della primogenitura dell'istituto stesso.

5. Tornando all'incidenza del diritto dei popoli dell'Italia centrale sul diritto romano, a proposito della *tutela mulierum*, è stato avanzato il collegamento tra Gai 1.144-145⁴⁶ e Plut. *Numa* 10.5:

Τιμὰς δὲ μεγάλας ἀπέδωκεν αὐταῖς, ὧν ἔστι καὶ τὸ διαθέσθαι ζῶντος ἐξεῖναι πατρὸς καὶ τᾶλλα πράττειν ἄνευ προστάτου διαγούσας, ὥσπερ αἱ τρίπαιδες. ῥαβδουχοῦνται δὲ προϊοῦσαι· κἂν ἀγομένῳ τινὶ πρὸς θάνατον αὐτομάτως συντύχωσιν, οὐκ ἀναιρεῖται. δεῖ δὲ ἀπομόσαι τὴν παρθένον ἀκούσιον καὶ τυχαίαν καὶ οὐκ ἐξἐπίτηδες γεγονέναι τὴν ἀπάντησιν. ὁ δὲ ὑπελθὼν κομιζομένων [4] ὑπὸ τὸ φορεῖον ἀποθνήσκει. κόλασις δὲ τῶν μὲν ἄλλων ἀμαρτημάτων πληγαὶ ταῖς παρθένοις, τοῦ μεγίστου Ποντίφικος κολάζοντος ἔστιν ὅτε καὶ γυμνὴν τὴν πλημμελήσασαν, ὀθόνης ἐν παλινσκίῳ παρατεινομένης· ἡ δὲ τὴν παρθενίαν κατασχύνασα ζῶσα κατορύττεται παρὰ τὴν Κολλίνην λεγομένην πύλην· ἐν ἧ τις ἔστιν ἐντὸς τῆς πόλεως ὄφρυς γεώδης παρατείνουσα πόρρω· [5] καλεῖται δὲ χῶμα διαλέκτῳ τῆ Λατίνων. ἐνταῦθα κατασκευάζεται κατάγειος οἶκος οὐ μέγας, ἔχων ἄνωθεν κατάβασιν. κεῖται δὲ ἐν αὐτῷ κλίνη τε ὑπεστρωμένη καὶ λύχνος καιόμενος, ἀπαρχαὶ τε τῶν πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων βραχεῖαι τινες, οἶον ἄρτος, ὕδωρ ἐν ἀγγεῖῳ, γάλα, ἔλαιον, ὥσπερ ἀφοσιουμένων τὸ μὴ λιμῶ διαφθεῖρειν σῶμα ταῖς

Dal passo, che descrive il privilegio dell'esenzione della *tutela mulierum* per le Vestali, riportandolo ad una legge di Numa⁴⁷, sembra potersi desumere che proprio a Numa dovesse

⁴⁶ Gai 144: *Permissum est itaque parentibus liberis, quos in potestate sua habent, testamento tutores dare: Masculini quidem sexus inpuberibus, feminini vero inpuberibus puberibusque, vel cum nuptae sint. Veteres enim voluerunt feminas, etiamsi perfectae aetatis sint, propter animi levitatem in tutela esse.* Gai 145: *Itaque si quis filio filiaequo testamento tutorem dederit, et ambo ad pubertatem pervenerint, filius quidem desinit habere tutorem, filia vero nihilo minus in tutela permanet: Tantum enim ex lege Iulia et Papia Poppaea iure liberorum a tutela liberantur feminae. Loquimur autem exceptis virginibus Vestalibus, quas etiam veteres in honorem sacerdotii liberatas esse voluerunt: Itaque etiam lege XII tabularum cautum est.*

⁴⁷ Scrive il G. Franciosi, *La famiglia romana. Società e diritto*, Torino 2003, 68: «Una testimonianza di Plutarco (paragrafo Lic. con Numa 3.2) attesta che, presso i Romani dell'età di Numa, l'uomo che avesse avuto numerosi figli, se si lasciava persuadere dalle preghiere di chi non ne aveva, era libero di cedergli la propria moglie e poi di riprenderla, questo scambio temporaneo ci riporta probabilmente ad antiche diverse relazioni matrimoniali». Non è difficile rinvenire un antefatto dell'episodio di Catone Uticense, noto per la sua misoginia, della moglie Marzia e di Quinto Ortensio Ortalo. Il fatto, notissimo agli storici del diritto, può essere ricostruito - nella sintesi che qui si impone - in questi termini, Marzia, già moglie di Catone, nel 56 sposò Ortensio, allora sessantenne e gli diede due figli. Quando Ortensio morì, nel 50 a. C., lasciandola giovane e ricca vedova, risposò Catone. App. *Bell. Civ.* 2.14.9, scrive che Catone riprese la moglie come se l'avesse prestata. Come ebbe a sostenere la Cantarella, *Passato prossimo* cit. 102: «[...] La singolarità della storia, dunque, non sta nei suoi risvolti tecnico giuridici: sta piuttosto nella prassi sociale, e soprattutto nella mentalità che questa rivela, che, pertanto, ha sconcertato assai più gli interpreti moderni che non i contemporanei di Catone, e più in generale i Romani». Proprio la studiosa offre una serie di esempi di quella che sembrava essere una pratica sociale molto diffusa tra i Romani: la cessione del ventre, o se si preferisce l'utero in affitto, se si vuole richiamare una etichetta giornalistica in voga. In questo senso sono da ricordare gli episodi di Emilia, già incinta, figlia di Q. Emilio Scauro e di Metella (la quarta moglie di Silla) che nell'81 a. C. venne costretta da Silla - che nei suoi confronti si poneva come un padre putativo - a divorziare dal marito ed a risposarsi con Gneo Pompeo; o ancora al caso, ben più celebre, di Livia, sposata con Tiberio Claudio Nerone, la quale era già incinta di Druso (oltre che madre di Tiberio) quando Ottaviano, se la fece cedere dal marito. Oltre ad aspetti di dettaglio che destano interesse negli studiosi dei regolamenti giuridici privati - quale è certamente il ruolo di Silla, che incise sulla *voluntas* di Emilia, con un contegno tale da creare una sorta di coazione psicologica - certamente da queste e da consimili vicende emerge il ruolo che ai fini di alleanze censocratiche e politiche aveva la donna. Riterremo di annodare tali esempi con la tradizione sabina raccolta da Plutarco e raccontata a proposito del sovrano sabino Numa Pompilio, sottolineando ancora il ruolo di madre della donna sabina - significativo che le cessioni descritte fossero di donne incinte ed avvenute tra famiglie di alto

ascriversi l'antica *leges* istitutiva della *tutela mulierum*, anzi sembrerebbe persino possibile retrodatare questa legge ad un periodo precedente l'epoca della monarchia sabina.

Il lacerto viene riportato da quanti sostengono la possibilità di un riconoscimento per le donne, già da parte dell'antico ordinamento romano di una capacità patrimoniale, riflesso a sua volta dell'emersione *de facto* di una concreta capacità di agire⁴⁸.

Tuttavia, ai nostri fini occorre ricordare che specie in Gai 1.145 il riferimento ai *veteres* è stato ricostruito come relativo agli autori di una interpretazione estensiva delle Dodici tavole, cioè ai 'creatori dello *ius civile*' durante la fase di laicizzazione dell'ordinamento romano più antico⁴⁹.

Viceversa, riterremo di retrodatare il passo dello storico di Cheronea all'età della monarchia sabina, giacché è noto che il riferimento a Numa od ad altro re assume una portata relativa: quando si fa riferimento alle *leges regiae* si intende riferirsi a costumi antichissimi appartenenti ai *mores* arcaici o comunque nati nell'alveo di questi, senza dare troppo peso all'attribuzione a questo o a quel monarca.

Quest'ultima interpretazione dipenderà plausibilmente da fattori extragiuridici, cioè dall'immagine dei singoli re, così come percepita dalla cultura repubblicana: Romolo il fondatore, Numa il pio ordinatore. In questo senso, l'attribuzione al sovrano sabino ci pare indicativa, e *contrario*, di un regime rigoroso nei confronti delle donne, un regime che fosse rispettoso della garanzia contratta da Romolo con i Sabini secondo cui le donne, vittime del ratto, non avrebbero svolto alcun lavoro differente dalla filatura della lana.

Il frammento risulta estremamente importante anche allorché Plutarco descrive, tra gli onori attribuiti dal monarca sabino alle sacerdotesse, il diritto di testare durante la vita del padre ζῶντος ἐξεῖναι πατρὸς, oltre alla generale capacità di compiere atti negoziali senza l'intervento del tutore ἄνευ προστάτου διαγούσας.

Il peculiare statuto riconosciuto alle sacerdotesse di Vesta apre un dibattito⁵⁰ sulla posizione da riconoscere alle altre *mulieres*, per le quali restavano in vigore i tradizionali principi dello *ius*

lignaggio - pur nell'ambito della mentalità romana, che come detto e come ribadiremo in seguito, era caratterizzata dall'istituto della *patria potestas*.

⁴⁸ Y. Thomas, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in G. Duby-M. Perrot (curr.), *Storia delle donne in occidente. L'Antichità*, Roma-Bari 1994, 161-164; A. Del Castillo, *La emancipación de la mujer romana en el siglo I d. C.*, Granada 1976, 123 ss.; S.B. Pomeroy, *Donne in Atene e Roma*, Torino 1978, 168 ss.; J. F. Gardner, *Women in law & society*, London & Sydney 1986, 233; L. Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, Milano 1984, 34; G. Franciosi, *Famiglia e persone in Roma antica. Dall'età arcaica al principato*³, Torino 1995, 36 e *passim*; Id., *Corso istituzionale di diritto romano*², Torino 1997, 251 ss.; E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia* cit. 76 ss.; F. Mercogliano, *Sulla rilevanza giuridica della divisione dei sessi nell'esperienza romana*, in *Mèl. Wolodkiewicz*, Varsavia 200, 597-612; O. Sacchi, *Il privilegio dell'esonazione della tutela per le vestali (Gai 1.145). Elementi per una datazione tra innovazioni legislative ed elaborazione giurisprudenziale*, in *RIDA*. 50 (2003) 329 ss.; G. Zanon, *La capacità patrimoniale della donna. Tra realtà ed appartenenza giuridica*, Milano 2013, 100 ss.

⁴⁹ O. Sacchi, *Il privilegio dell'esonazione della tutela* cit. 358. Questo autore respingendo l'idea della paternità regia o decemvirale della norma sull'esonazione della tutela per le Vestali, ritiene che queste ultime fossero state beneficiarie solo da Augusto congiuntamente alla concessione dello *ius liberorum*.

⁵⁰ Gai 1.115 a: *Olim etiam testamenti faciendi gratia fiduciaria fiebat coemptio: Tunc enim non aliter feminae testamenti faciendi ius habebant, exceptis quibusdam personis, quam si coemptionem fecissent remanipataeque et manumissae fuissent; sed hanc necessitatem coemptionis faciendae ex auctoritate divi Hadriani senatus remisit.* Il frammento è stato interpretato, Zanon, *La capacità patrimoniale della donna* cit. 158, nel senso che il giureconsulto antoniniano ammettesse implicitamente che la *coemptio* venisse impiegata al fine di consentire alle donne di redigere testamento: «come dimostra, tra l'altro, la previsione di specifiche eccezioni alla regola, qui Gaio non nega affatto la capacità testamentaria della donna, la quale seppur sottoposta al rispetto delle prescritte formalità procedurali (*non aliter*), e, soprattutto, al raggiungimento degli effetti a queste connessi, sembra anzi data per scontata». In effetti il complesso ragionamento della studiosa è diretto a sottolineare come la *coemptio* fiduciaria assumeva la duplice funzione di estinguere il vincolo agnatizio e di interrompere, nel contempo, la tutela agnatizia, ciò al fine di permettere la sostituzione del tutore legittimo con un soggetto estraneo alle logiche autoconservative che si esprimevano all'interno della famiglia. Pertanto nella visuale della Zanon, lungi dal rappresentare uno strumento volto ad avviare ad una pretesa, aprioristica incapacità basata sul sesso, la *coemptio* fiduciaria sembra diretta ad ottenere l'annullamento di quello che appare essere l'ostacolo principale alla capacità

civile che, se da un lato, privavano di *testamenti factio* tutti gli individui sottoposti a patria potestà, dall'altro imponevano l'assenso del tutore per lo svolgimento di qualsiasi attività negoziale da parte delle donne *sui iuris*.

Soprattutto la parte in cui si esonerano le sacerdotesse dalla tutela ci sembra da porre in rilievo. Essa va, a nostro avviso, giustapposta al frammento di Tito Livio in cui si descrive la vicenda della fanciulla di Ardea⁵¹.

Liv. 4.9: *Virginem plebeii generis maxime forma notam duo petiere iuvenes, alter virgini genere par, tutoribus fretus, qui et ipsi eiusdem corporis erant, nobilis alter, nulla re praeterquam forma captus. Adiuabant eum optumatum studia, per quae in domum quoque puellae certamen partium penetravit. Nobilis superior iudicio matris esse, quae quam splendidissimis nuptiis iungi puellam volebat: tutores in ea quoque re partium memores ad suum tendere. Cum res peragi intra parietes nequisset, ventum in ius est. Postulatu audito matris tutorumque, magistratus secundum parentis arbitrium dant ius nuptiarum. Sed vis potentior fuit; namque tutores, inter suae partis homines de iniuria decreti palam in foro*

testamentaria delle donne, e cioè la loro soggezione al vincolo agnatizio. La ricostruzione della Zanon rinviene alcuni precedenti in P. Bonfante, *Le critiche al concetto dell'originaria eredità sovrana e la sua riprova*, in *Scritti giuridici varii*, I. *Famiglia e successione*, Torino 1916, 242, 1961, 227 ss, ed in G. La Pira, *La successione ereditaria intestata e contro il testamento in diritto romano*, Firenze 1930, 114. Un riscontro testuale a queste teorie fu rinvenuto in Cic. *Top.* 4.18, in cui sembra che l'Arpinate ribadisca che la donna, in assenza di una preventiva *capitis deminutio*, non avrebbe potuto fare testamento. In caso contrario, lo stesso sarebbe stato *iure civili* invalido. Amplius E. Volterra, *Sulla capacità delle donne a fare testamento*, in *BIDR.* 48 (1942) 74 ss. [= *Scritti giuridici*. 2. *Famiglia e successioni*, Napoli 1991, 69 ss.]; L. Monaco, *Hereditas et mulieres. Riflessioni in tema di capacità successoria della donna in Roma antica*, Napoli 2000, 159 ss. Tuttavia, come sottolineato da questi studiosi, l'Arpinate non precisa affatto che la *coemptio* fiduciaria dovesse precedere necessariamente la redazione del testamento, quasi fosse una peculiare formalità dell'atto stesso, quanto piuttosto che può fare testamento la donna, la quale, in un'epoca della sua vita, abbia subito la *capitis deminutio*. Una indiretta conferma delle osservazioni sin qui riassunte sembra rinvenibile in Gai 3.43, in cui la Zanon sembra intravedere una posizione di vantaggio attribuita in ambito testamentario alle liberte, le quali erano ammesse a far testamento senza dover subire una *capitis deminutio*. Zanon, *La capacità patrimoniale della donna* cit. 161. La dottrina maggioritaria sembra attestata su una diversa opinione: «La posizione della donna nel diritto romano sembra improntata per lunghi secoli ad un'assoluta incapacità non solo nel diritto pubblico, ma anche nel diritto privato. La testimonianza di Aulo Gellio secondo cui la Vestale aveva come privilegio il *ius testamenti faciendi* indica che di regola la donna era priva di quella capacità. Le stesse disposizioni della *lex Voconia* del 169 a. C., che stabiliva dei limiti nella successione della donna, più che un'inspiegabile limitazione di una più risalente capacità successoria, vanno interpretate come la regolamentazione di una posizione raggiunta tardi ed a fatica in una società in profondo mutamento». G. Franciosi, *Famiglia e persone in Roma antica* cit. 36 ss. In questo stesso senso, O. Sacchi, *Il privilegio dell'esonazione dalla tutela per le vestali* cit. 359: «penso che si possa sostenere (in base alle citazioni di Gellio) un'origine pontificale del regime normativo che riguardava le Vestali. Fino alle significative innovazioni dell'età tardo repubblicana potrebbe quindi parlarsi di una realtà di fatto consequenziale alla rottura di ogni legame potestativo delle esponenti di tale collegio con la loro famiglia di origine, direi di una sorta di esclusione per effetto di una prerogativa *sui generis*»; F. Lamberti, *La famiglia romana ed i suoi volti*, Torino 2014, 16: «Occorre tuttavia fermarsi su un istituto limitativo dei margini di manovra delle donne. Data la possibilità di ereditare dai loro ascendenti e parenti stretti, oltre che dai mariti, riconosciuta alle donne forse sin dalle origini, e comunque senz'altro a partire dall'età postdecemvirale, le *donne sui iuris*, non sottoposte né a *patria potestas* né a *manus*, andavano soggette ad una forma di protettorato, che le poneva sotto il controllo dei parenti o affini di sesso maschile. Se si fosse trattato di fanciulle ancora piccole, già orfane, sino ai dodici anni (o - in una prima fase - al raggiungimento della pubertà) si sarebbe esercitata la *tutela impuberum*. Con l'arrivo della pubertà le *donne sui iuris* (orfane, non sposate, vedove) venivano sottoposte a *tutela mulierum*. In entrambi i casi, i maschi della famiglia avrebbero avuto il controllo sulla gestione finanziaria delle proprie fortune da parte della donna». Sostiene in conclusione la studiosa, F. Lamberti, *La famiglia romana e i suoi volti* cit. 50, che a ben guardare numerosi residui delle istanze arcaiche, quali il divieto di donazione tra coniugi, l'abitudine di realizzare patti dotali e *latu sensu* prematrimoniali, la stessa preminenza della famiglia agnatizia in alcuni ambiti successori, avrebbero dispiegato i loro effetti finanche nel tardo antico segno di un «nocciolo duro» che costituisce l'elemento centrale del regime patrimoniale della famiglia romana, cui anche la condizione economico giuridica della donna risulta collegata e per la quale non sembra potersi parlare di una capacità patrimoniale, se non in ambiti ristretti.

⁵¹ Cfr. § 3.

contionati, manu facta virginem ex domo matris rapiunt; adversus quos infestior coorta optumatum acies sequitur accensum iniuria iuvenem.

I tutori plebei rivendicano un diritto del pretendente plebeo: *alter virgini genere par, tutoribus fretus, qui et ipsi eiusdem corporis erant, nobilis alter, nulla re praeterquam forma captus.*

Dunque l'istituto della tutela era noto nelle comunità sabine e praticato negli anni 444 e 443 a.C. in cui si svolgono gli accadimenti progressi.

Questo dato appare conforme a quanto si desume da Gai 1.189: *Sed impuberes quidem in tutela esse omnium civitatum iure contingit; quia id naturali rationi conueniens est, ut is, qui perfectae aetatis non sit, alterius tutela regatur, nec fere ulla civitas est, in qua non licet parentibus liberis suis inpuberibus testamento tutorem dare; quamvis, ut supra diximus, soli cives Romani videantur tantum liberos suos in potestate habere.* Infatti, in esso il giurista antoniano scrive che la tutela è istituito comune a tutti i popoli, che egli descrive con le parole *omnium civitatum ius*.

Sembrerebbe pertanto possibile avanzare due tipi di considerazione: a) in Gai 1.55, Gaio parla di un istituto, la patria potestà, risalente all'antico ordinamento romano e proprio, cioè esclusivo dei Romani; b) l'istituto della tutela pur noto e, forse, escogitato dai popoli sabini e latini, non è stato storicamente incompatibile con l'assenza della patria potestà.

6. A proposito dell'onomastica osca, in particolare riferita alla condizione della donne, senza nessuna pretesa di affrontare esaustivamente la complessa questione, annotavamo, nella prima parte del nostro lavoro, che la tradizione romana parla di un matrimonio esogamico del Fabio superstite con una fanciulla di Benevento (*Maleventum* per la precisione) figlia di Numerio Otacilio:

Fest. Sv. Numerius (Lindsay): Fest. 174 L. *Numerius praenomen numquam ante fuisse in patricia familia dicitur, quam is Fabius, qui unus post sex et trecentos ab Etruscis interfectos superfuit, inductus magnitudine divitiarum, uxorem duxit Otacili Maleuentani, ut tum dicebantur, filiam, ea condicione, ut qui primus natus esset, praenomine avi materni, Numerius appellaretur.*

Un'ulteriore testimonianza del matrimonio di Otacilia⁵² è rinvenibile in:

Auct. Inc. praeom. 6 *Numeriis sola tantum modo patricia familia usa est Fabia, idcirco quod trecentis sex apud Cremeram flumen caesis, qui unus ex ea stirpe exstiterat, ducta in matrimonium uxore filia Numerii Otacilii Malevaentani sub eo pacto, ut quem primum filium sustulisset, ei materni avi praenomen inponeret, obtemperavit.*

Ai nostri fini, l'aver riportato queste fonti appare diretto a rimarcare il carattere esogamico del matrimonio presso le donne sannite, cui non era interdetto contrarre nozze con un membro della *gens Fabia romana*⁵³.

⁵² G. Bonfante, *Il nome della donna nella Roma arcaica*, in *Rendiconti Accademia nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filosofiche*, 35, 1980, 3 ss.; Cantarella, *Passato prossimo* cit. 48: «Come il nome di Roma, anche il nome individuale delle donne romane era segreto. Ammesso che esistesse, infatti (sul che, come vedremo, vi sono opinioni diverse), questo nome non veniva pronunciato. Secondo un'ipotesi alla quale abbiamo già avuto modo di accennare, questo divieto sarebbe legato alla credenza che il nome fosse una parte della persona, non diversa da una parte del corpo. Nominare una donna, sarebbe equivalso ad avere con lei un'inammissibile contatto fisico».

⁵³ Scrive L. Monaco, *In tema di strutture parentali dei Sanniti* cit. 1787: «[...] non è escluso neppure il matrimonio con stranieri, anche se l'omogeneità dei caratteri fisici, e la stessa testimonianza di Gellio sui Marsi - il quale afferma che, almeno in alcune classi, si sarebbero sposate tra loro ancora molto tempo dopo la guerra

In questo contesto possiamo aggiungere che anche l'indicazione di *filia Numerii Otacilii Malevaentani* se espressione di un linguaggio chiaramente romano, quello di Festo, pure sembra confermare il carattere patriarcale della società sannita; rilievo tanto più evidente allorché lo si compari con 'praenomine avi materni' ovvero con 'ei materni avi praenomen inponeret', che a, ben guardare, appare rivolto a consentire la conservazione del *praenomen Numerius*, evidentemente finalizzato a voler tramandare l'identità della famiglia sannita di origine, rompendo persino con le tradizioni pregresse.

Sempre nell'ambito di questi studi⁵⁴, si è evidenziato quale importanza assumesse, in ambito sannita, il rilievo che in un ordinamento gentilizio ancorato a strutture patriarcali e patrilocali, la

sociale - farebbero pensare ad una tendenziale forma di "endogamia etnica", che però nulla a che fare con l'endogamia gentilizia».

⁵⁴ M. Silvestrini, *Le epigrafi romane di Canosa*, I, (con M. Chelotti, R. Gaeta, V. Morizio), Bari 1985; Ead., *Le epigrafi romane di Canosa*, II (con M. Chelotti, V. Morizio), Bari 1990, *passim*; qualche riflessione anche in A. Gallo, «Le stagioni dei Magii campani», in *BIDR.*, 107, 2014, 106. Non è possibile, in questa sede, affrontare il complesso problema dell'onomastica osca; in via generale ci sembra di poter dire che inizialmente, come in tutte le comunità agrarie primitive, il Sannita aveva un solo nome; in tempi storici, invece, possedeva il *praenomen*, imposto dal padre, ed il *gentilicium*, il nome di famiglia. Alcuni *praenomina* sono evidentemente dei numerali, indicando probabilmente il mese in cui il bambino era nato, ad esempio Sepis "nato nel settimo mese", altri sono invece formati sul nome del mese, ad esempio Mamerkis "nato di marzo". Può essere opportuno riproporre la tabella, con cui Anna Franchi De Bellis, *Iovile capuane*, Firenze 1981, 77-78 sintetizzava il quadro dell'onomastica (integralmente maschile, ma utile a fini comparatistici) discendente dalle tavolette di terracotta denominate Iovile: «Il prospetto che segue sintetizza l'antroponimica delle Iovile: nella prima colonna sono elencati i prenomi, nella seconda i gentilizi, nella terza i nomi parentali, nella quarta i cognomina e nell'ultima gli elementi indicativi offerti dall'iscrizione in rapporto alla definizione dei personaggi, delle famiglie e dei magistrati».

	PR	GE	PA	CO	altri elementi
1	mina	nasemi			sulum muinikam
2		kluvatiium			
3		kluvati[um]			
		kluv[atium]			
6		kluva[tium]			
10		tirentium			
		magiium			
11	upfailes	saiidieis			
12α-γ		virium			
13	n[-]}	ninium			
	[-]}				
16	minnieis	kaísillieis	minateis	ner	
17					
A	pa [k]	[-----]ví	pa [k]		
18	sepis	helevi			
19	sepíeis	heleviieis			
20,21	úpil}				
	vi }	tantrnaiúm			
	pak }				
22,23	sp	kalúvieis			iním fratrm
24	tr	vírrieis		kensurrineis	
			B		
18	de	virrieis			medikia medikkiaí tív meddikiaí m t
19	mi	anniiei			
22,23	l	pettíeis			
24	mi	blússii	mi		
			C		

donna romana venga indicata, più spesso, con il solo gentilizio, ossia con il segno onomastico che ne individua l'appartenenza a questa o quella *gens*, mentre nell'onomastica osca è contemplato, nelle iscrizioni sacerdotali, il gentilizio paterno – il primo elemento – cui era aggiunto quello maritale. Pertanto, l'uso romano troverebbe solo un parziale riscontro nella coeva onomastica osca.

Questi dati appaiono confermati da una iscrizione⁵⁵ della fine del II secolo a.C., in cui un membro della *gens* dei *Magii*, *Sevia Magia*, alla fine del II secolo a. C. onorava la dea *Mefis*, come risulta desumibile dal testo scritto sulla base della statua posta nell'area sacra: l'onomastica della donna contempla il gentilizio paterno, ma al primo elemento sembra si aggiunga quello maritale⁵⁶.

7. Ben due saggi non sono sufficienti a chiarire tutti gli aspetti della condizione e del ruolo della donna nella società dell'Italia preromana. Cionondimeno, l'analisi condotta ci sembra aver aperto uno spiraglio sul ruolo della donna guerriera - probabilmente prima delle nozze - e sulla condizione della stessa all'interno della famiglia, certamente connessa al ruolo di madre.

Tuttavia ci sembra che la ricerca abbia individuato un ulteriore "spazio della donna" accanto a quelli tradizionali di nutrice, sposa, madre, lavoratrice; precisamente, nell'ambito di quest'ultima categoria accanto all'ostessa, filatrice, prostituta ed ad agli altri ruoli descritti nella sezione relativa di questo Convegno, il saggio ha, a nostro sommo avviso, il merito di aver disvelato un ulteriore spazio, appunto, quello della 'donna guerriera'.

Ancora è emersa l'importanza dell'istituto della tutela, cui probabilmente il sovrano Numa assoggettò le donne romane e sabine che non fossero sottomesse alla *patria potestas*. Proprio questo istituto era disciplinato ad Ardea, presso i popoli latini, secondo modalità differenti da quelle tramandate dai Romani e connesse proprio con le nozze, forse con l'assenza della *voluntas* della nubenda all'atto del matrimonio.

18	sepis	helevi			medikia
19	de	virriieis			
	sepíeis	heleviieis			medikkiaí túv
	mi	annieí			iním fratrum
22,23	sp	kalúvieis			meddikiai
	l	pettieis			
24	tr	virriieis		kensurrineis	
	mi	blússii	mi		m t

⁵⁵ Vetter 162 = Rix Hi 4= *Imagines Italiae* Aeclanum 3: vac siviú·magiú vacat/ vac mefit(ei) vacat vacat.

⁵⁶ H. Solin, *Sulla nascita del cognomen a Roma*, in P. Poccetti (cur.), *L'onomastica dell'Italia antica. Aspetti linguistici, storici, culturali, tipologici e classificatori*, Roma 2009, 251-293P. Una ulteriore attestazione onomastica che sembra indicare due gentilizi ci sembra rinvenibile in Liv. 29.13.9 a proposito di Paculla Annia. Sul punto G. Franciosi, *Clan gentilizio e strutture monogamiche* cit. 41 nt. 41. Parla di già in «un momento precoce» del *nomen gentilicium* Tagliamonte, *I Sanniti* cit. 236. Circa l'impiego del *cognomen* presso i Sanniti ci sembrano pertinenti i rilievi di Monaco, *In tema di strutture parentali dei Sanniti* cit. 1789: «Come è noto, infatti, l'onomastica sannitica, e più in generale quella italiana, per quel che sappiamo dalle fonti letterarie ed anche da quelle epigrafiche, sembra essere a lungo legata alla formula bimembre, che aveva caratterizzato l'onomastica romana almeno fino al IV secolo, mentre il *cognomen*, a livello stabile ed istituzionale, si afferma ancora più tardi. Ma a differenza di quest'ultima, presso i Sanniti, il *praenomen* individuale (o talora l'*agomen* in funzione prenomiale) ed il gentilizio non sono di regola affiancati dal *cognomen*. Se si escludono le due presunte attestazioni del Cippo abelliano, su cui avremo modo di tornare, sembrerebbero assenti *cognomina* di cui non si possa sospettare la formazione di base di un modello imitativo di derivazione romana: questo terzo elemento della formula onomastica infatti appare tra le *gentes* sannite trasferitesi a Roma. L'esempio di *cognomen* solitamente addotto a riprova della comparsa stabile di tale elemento è quello di G. Papio Multilo. Tuttavia sembra che in tale caso il cognome sorga, come del resto anche a Roma, in funzione agnominale».

L'insieme delle testimonianze riportate ci ha fatto propendere per un'accentuata capacità patrimoniale della donna sannita - come sembra testimoniare la tomba della Principessa di Bisaccia - che però non sembra essersi, per così dire, trapiantata a Roma, dove i vincoli imposti dalla tutela della *familia* agnatizia e dall'istituto della *patria potestas* confinarono la donna in un ambiente domestico, con poche possibili eccezioni.

Abstract.- Private di ogni facoltà decisionale sia in ambito familiare che religioso, le donne indoeuropee appaiono ridotte a meri dispositivi di riproduzione controllati dall'uomo. L'idea stessa del potere come capacità di alimentare e sostenere la vita risulta definitivamente sostituita dalla concezione del potere come strumento di dominio, di vessazione.

Questa immagine appare condizionare anche l'istituto della *manus maritalis* romana. Le indagini condotte sui popoli Sanniti, Sabini, Volsci e Latini, non sembrano scalfire tale 'condizione'.

Parole chiave: *manus maritalis*, condizione femminile, *tutela mulierum*, Italia preromana, ἀρετή

Deprived of any decision-making faculty both in the religious context and familiar environment, Indo-European women seem to be reduced to mere devices of human reproduction. The very idea of the power, considered as the ability of nourishing and sustaining life, is definitively replaced by the conception of power as a tool of dominance and harassment. This image also seems to affect the institute of Roman *manus maritalis*. Investigations on the Sanniti, Sabini, Volsci and Latini peoples wouldn't seem to break down this 'condition'.

Key Words: *manus maritalis*, woman condition, *tutela mulierum*, Pre-Romanesque Italy, ἀρετή