

ACQUE E TEMPLI NELL'URBE: USO E RITI. IL CASO DELLA VESTALE TUCCIA*

CARLA MASI DORIA

SOMMARIO

1. Introduzione. – 2. Acqua ‘*publica*’ e ‘*communis*’. – 3. Acqua e religione: i templi romani. – 4. L’incontro con Tuccia, vestale romana. – 5. Vesta, ‘*aedes Vestae*’, acqua. – 6. La castità violata. – 7. Un’ordalia dell’acqua? – 8. Per una *Quellenforschung* sul mito di Tuccia. – 9. Una distonia nella tradizione: Tuccia ‘*damnata*’. – 10. La preghiera di Tuccia. – 11. Acqua e fuoco. – 12. Perché il setaccio? – 13. Acqua dal Tevere. – 14. Conclusioni.

1. Introduzione¹

Vitruvio, scrittore tecnico dell’antichità, introduce il suo discorso sulle acque con un’affermazione che compendia un’intuizione naturalistica con la quieta banalità del quotidiano ed insieme con il segno edonistico tipico di una società aristocratica: «*Est enim maxime necessaria et ad vitam et ad delectationes et ad usum cotidianum*», l’acqua è «indi-

* È la traccia, corredata solo di qualche nota essenziale, della relazione tenuta, su invito dei Colleghi Mario Fiorentini e Paolo Ferretti, che di cuore ringrazio, il 16 dicembre 2014 presso l’Università di Trieste nell’ambito delle ‘Lezioni triestine di Diritto Romano e Storia del Diritto 2014’.

¹ Riprendo per l’introduzione motivi dal mio *Modificazione ed estinzione di rapporti giuridici reali per causa delle acque. Un esempio della relazione tra natura e ius: diritto romano e codificazioni*, in *Modelli teorici e metodologici nella storia del diritto privato. Obbligazioni e diritti reali*, Napoli 2003, 277 ss.

spensabile per la vita, per i piaceri, per l'uso quotidiano»². Un'immagine permeata dalle tracce da una parte di una tradizione (di una letteratura) fortemente condizionata da diversi naturalismi, dall'altra di riflessioni razionalizzanti il rapporto tra l'uomo e – oggi si direbbe – l'ambiente che lo circonda.

Nel mondo romano, con l'attitudine tipica di sviluppare rapporti relazionali (tra uomini, tra uomini e cose, tra cose), la gestione politica e giuridica delle acque, la loro 'disciplina', diviene esigenza veramente vitale della comunità³. Di una città che (non si può non ricordarlo) nasce sul fiume, in un luogo che deve anche all'acqua il suo mito di fondazione⁴: Romolo e Remo abbandonati al fiume, esclusi dalla loro comunità originaria attraverso una morte simbolica, invero meno cruenta di quella prospettata da Amulio, la stessa Rea Silvia gettata nell'Aniene (ma resuscitata dal genio del fiume). Il mito lega strettamente le origini di Roma all'acqua fluviale e la linguistica storica ci ricorda che i Latini antecessori dei Romani durante le loro migrazioni avevano avuto esperienze di transiti paludosi e, probabilmente, anche di una fase di stanziamento su palafitte⁵.

L'importanza economica delle acque, per la campagna e per la città, la catastrofica capacità (fino al mito del diluvio) degli eventi naturali (inondazioni e straripamenti soprattutto) disegnano i due estremi, dell'utile e del pericoloso, del necessario e del distruttivo, tra i quali l'uomo si impegna nella sua attività, pone le sue speranze, vive le sue

2 Vitruv. 8.1.1; cfr. P. FEDELI, *La natura violata. Ecologia e mondo romano*, Palermo 1990, 58 ss.; ID., *Nos et flumina inficimus (Plin. nat. 18,3). Uomo, acque, paesaggio nella letteratura di Roma antica*, in *Uomo acqua e paesaggio*, a cura di S. Quilici Gigli, Roma 1997, 317.

3 L. BOVE, voce *Acque (diritto romano)*, in *NNDI*, I/1, Torino 1957, 191.

4 Cfr. Cic. *de rep.* 2.11. Sul dibattito relativo alla nascita di Roma si v. diffusamente A. CARANDINI, *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino 1997, con la lettura critica di T.P. WISEMAN, in *JRS*, XC, 2000, 210 ss., che prende insieme in considerazione M. BETTELLI, *Roma. La città prima della città: i tempi di una nascita*, Roma 1997; di WISEMAN si v. anche il 'review article' *Reading Carandini*, in *JRS*, XCI, 2001, 182 ss., dedicato alla critica di A. CARANDINI - R. CAPPELLI, *Roma: Romolo, Remo e la fondazione della città*, Milano 2000, e del saggio autobiografico A. CARANDINI, *Giornale di scavo: pensieri sparsi di un archeologo*, Torino 2000, e poi, ancora, incentrato sul mito d'origine *Remus. A Roman Myth*, Cambridge 1995.

5 G. DUMÉZIL, *Feste romane*², trad. it., Genova 1989, 42.

tragedie. Modifica la natura, dall'agricoltura di sostentamento fino alla costruzione delle grandiose opere pubbliche (dighe, argini, canali, acquedotti), che restano ancora oggi come visibili vestigia della grandezza di Roma antica. «Perché mai – si chiedeva il grande Romagnosi, giurista ottocentesco di ingegno multiforme – le leggi ed i giudizi dispongono sulla materia della condotta delle acque? È manifesto, che ciò fanno, perché le acque costituiscono un *oggetto* sommamente *interessante* per tutti gli usi della vita umana ... esse formano oggetto di diritto sì pubblico che privato, attesa appunto la loro *qualità interessante*. Sotto il nome di qualità interessante, s'intende la facoltà che hanno le acque o di *giovare* o di *nuocere*. E però tanto i *servigi*, quanto i *danni* che possono derivare dalla loro azione, formano egualmente l'oggetto della legislazione e della giurisprudenza»⁶.

Legislazione e giurisprudenza: significa sottoporre il mondo alla regola, alla capacità tipica (e pratica) dell'uomo romano di misurare le cose ed il suo rapportarsi ad esse, di proporre una visione calcolabile di tali relazioni. Il pensiero corre a Max Weber, alla sua interpretazione dell'opera della giurisprudenza romana⁷. Si distinguono così (sia pure con qualche difficoltà) i fiumi pubblici da quelli privati⁸, generalmente secondo la natura giuridica dei luoghi in cui scorrono e le fonti allo stesso modo: è costante il parallelismo tra regime del suolo e quello delle acque⁹. Insieme si differenziano, su una base strettamente naturalistica,

6 G. D. ROMAGNOSI, *Della ragion civile delle acque nella rurale economia*⁴, Prato 1838, 131.

7 Cfr. complessivamente il VII capitolo di *Wirtschaft und Gesellschaft* dedicato alla *Rechtssoziologie*, Tübingen 1972, ove numerosi riferimenti alla capacità razionalizzatrice del diritto romano in quanto diritto formale anche in rapporto con lo sviluppo dell'economia capitalistica (su quest'ultimo punto, sempre di M. WEBER, si v. anche ad esempio *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschafts-geschichte*, München-Leipzig 1923). Importanti per l'interpretazione del Weber antichista, L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Max Weber e l'economia del mondo antico*, Roma-Bari 2000, spec. 93 ss.

8 Si v. per tutti, M. FIORENTINI, *Fiumi e mari nell'esperienza giuridica romana. Profili di tutela processuale e di inquadramento sistematico*, Milano 2003, 67 s.

9 Si v. L. BOVE, voce *Acque (diritto romano)*, cit., 193; G. FRANCIOSI, *Regime delle acque e paesaggio in età repubblicana*, in *Uomo acqua e paesaggio*, cit., 16; V. MANINNO, *Struttura della proprietà fondiaria e regolamentazione delle acque per decorso*

il *flumen*, il *torrens*, il *rivus* (non considero qui le acque marine, quelle lacustri e quelle stagnanti): ciò in funzione della *magnitudo* e della *perennitas*¹⁰, ma connotando subito la qualificazione così ottenuta con dati economici: la navigabilità, la derivabilità, la pescosità, l'uso insomma delle acque in tutte le sue diverse possibili forme. Il discorso tecnico giuridico potrebbe a questo punto aprirsi al rapporto tra le acque e la terra che le circonda, le contiene, con la sua profonda incidenza sulla struttura portante dell'economia antica e non solo: la proprietà agraria. I fenomeni sono impressionanti, la terminologia evocativa di immagini: alluvione, avulsione, alveo abbandonato, *insula in flumine nata*, gli effetti dell'inondazione. La ideale fotografia del prima e del dopo rispetto a tale incidenza non è la stessa: la pellicola della terra porta i segni – lo ripeto – impressionanti dell'azione delle acque. Tale azione può determinare il riarticolarsi dei rapporti proprietari: si parla di 'fatti costitutivi' o 'estintivi' (o costitutivi ed estintivi insieme) del *dominium ex iure Quiritium*¹¹. Di quell'antichissima proprietà che caratterizzò l'appartenenza di un fondo italico ad un *pater familias* romano.

Ed ancora potrebbero considerarsi le *servitutes*, i modi di contenimento e deflusso delle acque (con la disciplina giuridica dell'*actio aquae pluviae arcendae* e di canalizzazioni e acquedotti, tra diritto pubblico e privato). Si tratterebbe di un discorso insieme storico (alla ricerca di origini e svolgimenti non sempre lineari) e dogmatico (per la comprensione dell'attitudine sistematrice di una giurisprudenza 'scientifica' che sa andare oltre la mera interpretazione del fatto, o – se si vuole – del caso).

del tempo nella riflessione della giurisprudenza di età imperiale, in *Uomo acqua e paesaggio*, cit., 21 ss.

10 D. 43.12.1.1-3 (Ulp. 68 ad ed.). *Flumen a rivo magnitudine discernendum est aut existimatione circumcolentium*. 2. *Item fluminum quaedam sunt perennia, quaedam torrentia. Perenne est, quod semper fluat, ἀένναος, torrens ó χειμάρορος: si tamen aliqua aestate exaruerit, quod alioquin perenne fluebat, non ideo minus perenne est*. 3. *Fluminum quaedam publica sunt, quaedam non. Publicum flumen esse Cassius definit, quod perenne sit: haec sententia Cassii, quam et Celsus probat, videtur esse probabilis*. Sul testo ampiamente U. ROBBE, *La differenza sostanziale fra 'res nullius' e 'res nullius in bonis' e la distinzione delle res pseudo-marciane*, I, Milano 1979, 660 ss.; G. FRANCIOSI, *Regime*, cit., 14 s.; M. FIORENTINI, *Fiumi*, cit., 68 ss.

11 Per un'utile classificazione si v. A. GUARINO, *Diritto privato romano*¹², Napoli 2001, 636 ss.

2. Acqua 'publica' e 'communis'

L'importanza dell'acqua per la società romana è indicata, tra l'altro, proprio dalla qualificazione giuridica: gli aggettivi utilizzati dagli antichi *prudentes* sono *publica* e *communis*. *Publicus* ha infatti un significato stretto, saldamente innestato nelle categorie del diritto pubblico repubblicano, nel senso dell'appartenenza piena al *populus Romanus*. Già nell'età della crisi repubblicana l'aggettivo assume però connotazioni e sfumature che ne determinano un uso slargato, atecnico, se si vuole. Basti pensare al tema delle comunità municipali, rispetto alle quali l'utilizzazione del qualificativo invale, ma formalmente sarebbe un abuso, come ancora ricorderà Ulpiano (D. 50.16.15, 10 *ad ed.*)¹². Con riferimento all'*aqua* (ma anche all'aria, al mare e così via elencando i basilari sostegni naturali del vivere umano) *publicus* non deve quindi intendersi come nella disponibilità per così dire privatistica del *populus Romanus*, ma piuttosto come qualificazione escludente, per motivi funzionali, la proprietà privata: si tratta delle *cd. res publicae iuris gentium*¹³. A fronte di diverse tesi storiografiche, che si sono contrapposte cercando di sistemare le (presunte) contraddizioni tra le fonti, a mio parere bisogna procedere ad una reimpostazione della questione, basando la rilettura dei testi su un paradigma funzionalista.

Così ragionando risulta chiaramente che la particolarità di regime dell'acqua è giustificata dalla *utilitas* che, in un particolare ambiente, l'uomo può ottenere dalla natura. L'indole *publica* non è quindi patrimoniale: si tratta di beni indisponibili dalla *res publica*, mentre sono utilizzabili dai privati che siano in grado di sfruttarli.

Il diritto romano conosce dunque beni che, essendo pubblici, non sono *in pecunia populi*, cioè nella disponibilità patrimoniale della comunità politica (e dunque dei suoi organi sovraordinati, attivi dall'alto): essi sono esclusi dal *commercium* proprio perché *in publico usu*, adeguati alle necessità della comunità convivente, attiva dal basso.

¹² Si v. ancora M. FIORENTINI, *Fiumi*, cit., 290 s.

¹³ Cfr. A. WATSON, *The Law of Property in the Later Roman Republic*, Oxford 1968, 13 s., con la *rec.* di G. GROSSO, in *Iura*, XX, 1969, spec. 631 s. [= *Scritti storico giuridici*, IV, Torino 2001, spec. 713 s.].

D. 18.1.6 pr. (Pomp. 9 *ad Sab.*): ... quorum commercium non sit, ut publica, quae non in pecunia populi, sed in publico usu habeantur ...¹⁴

In una lista che ha come riferimento ordinamentale il *ius naturale*, redatta da Marciano in un contesto istituzionale, emerge, poi, il concetto di *res communis*. L'acqua *profluens* (come anche il mare) viene infatti compresa tra i *communia omnium*:

D. 1.8.2.1 (Marcian. 3 *inst.*): Et quidem naturali iure omnium communia sunt illa: aer, aqua profluens, et mare, et per hoc litora maris¹⁵.

Torna dunque la centralità dell'*usus*, l'utilizzabilità economica del bene, come paradigma della sua pubblicità. È forse superfluo sottolineare quanto – anche nel lessico – questa impostazione antica sia vicina a esigenze di gestione a noi contemporanee, quelle espresse con terminologia inglese (ma latina nella radice) attraverso il riferimento ai *commons* o beni comuni, dei quali si rivendica la natura pubblica inalienabile in funzione dell'utilità basilare di alcune *res* per la vita della comunità.

3. Acqua e religione: i templi romani

Invero a questo punto, pur di fronte a un panorama di problemi già così vasto, è necessario slargare ancora il campo d'indagine prima di procedere ad una precisa messa a fuoco. E cioè considerare anche l'importanza dell'acqua nella religione romana, all'origine di quell'esperienza storica così intimamente connessa con il disciplinamento giuridico attraverso il riferimento al *fas*. Tutta Roma, in fondo, è *templum*, perché

¹⁴ Sul testo, per tutti, M. FIORENTINI, *Fiumi*, cit., 364 s. e nt. 184 con bibl.

¹⁵ Si v. anche I. 2.1.1, cfr. M. KASER, *Ius gentium*, Köln-Weimar-Wien 1933, 108 e lett. ivi cit., cui adde M. BRETONNE, *I fondamenti del diritto romano. Le cose e la natura*, Roma-Bari 1998, 259 s.; M. FIORENTINI, *Fiumi*, cit., 434 s.; C. MASI DORIA, *Litus maris: definition et controverses*, in *Riparia, un patrimoine culturel. La gestion intégrée des bords de l'eau. Proceedings of the Sudbury Workshop, April 12-14 2012 / Actes de l'atelier Savoirs et pratiques de gestion intégrée des bords de l'eau – Riparia, Sudbury, 12-14 avril 2012*, sous la direction di E. Hermon, A. Watelet, Oxford 2014, 237.

è una città inaugurata, fondata *augusto augurio* secondo Ennio¹⁶. Il rapporto dell'acqua vivificante con la religione e i luoghi nei quali gli uomini si dedicano alla costruzione del rapporto con il mondo degli dei è particolarmente interessante. I templi romani avevano sempre – è cosa nota – delle riserve d'acqua a loro disposizione. L'immersione nell'acqua o l'aspersione dell'acqua sono gesti catartici, riti purificatori connessi con uno degli elementi fondamentali per la vita umana. Scriveva Servio, nel commentario alle *Georgiche* di Virgilio, che «ogni purificazione avviene o attraverso l'acqua, o attraverso il fuoco, o attraverso l'aria» (*ad Georg.* 2.389: *omnis autem purgatio aut per aquam fit, aut per ignem, aut per aerem*, cfr. *ad Aen.* 6.741). Il termine *delubrum*, che indica i più antichi luoghi sacri, è etimologicamente connesso con un luogo sito presso un'acqua corrente, purificatrice (da *de-luere* 'detergere'). O almeno questa è una delle etimologie proposte dagli antichi: Servio, nel commento all'*Eneide* di Virgilio, ricordando l'opinione di alcuni antichi scrittori, tra i quali menziona *nominatim* Cincio, mette in relazione il termine con l'acqua corrente, *ad Aen.* 2.225: ... *Alii, ut Cincius, dicunt, delubrum esse locum ante templum, ubi aqua currit, a diluendo*¹⁷.

Il tempio è dunque, in generale, il luogo della purificazione, necessaria per mettersi in comunicazione con il mondo divino, ma anche – più semplicemente – per entrare degnamente nella casa del dio (o della dea). Ancora Isidoro di Siviglia (*etym.* 15.4.9) per *delubra* dà l'immagine di templi muniti di fontane nelle quali ci si lavava prima di entrare: una norma igienica e allo stesso tempo rituale, che si è mantenuta, ad esempio, nel simbolo del segnarsi cristiano con l'acqua benedetta all'entrare nelle chiese, come nelle abluzioni della religione islamica all'ingresso delle moschee. Anche uno dei sensi di *favisae* (o *favissae*: sacrari, poi stanze sotterranee nelle quali si conservavano gli strumenti sacri) indica la necessaria presenza d'acqua lustrale attorno ai templi pagani. Naturalmente non ci si può soffermare – in questa sede – su tutti i templi. Bisogna – come dicevo – restringere l'oggetto del nostro interesse.

¹⁶ Suet. *Aug.* 7. ... *sicut etiam Ennius docet scribens: Augusto augurio postquam incluta condita Roma est.*

¹⁷ Sulle diverse interpretazioni relative a *delubrum* si v. A. DUBOURDIEU, J. SCHEID, *Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'Italie romaine*, in *Lieux sacrés, Lieux de culte, Sanctuaires*, ed. A. Vachez, Rome 2000, 65.

4. L'incontro con Tuccia, vestale romana

A questo punto devo svelare la matrice del mio coinvolgimento nel tema specifico di cui discutiamo. Di acque nel diritto romano mi sono occupata in alcuni saggi e interventi fin dal 2003, prima studiando le modificazioni e l'estinzione di rapporti giuridici reali per causa delle acque (concentrando l'attenzione sulle fattispecie di *inundatio*, *mutatio alvei et interitus rei*); poi – insieme con C. Cascione – ho dedicato qualche attenzione a un profilo istituzionale, studiando i *curatores riparum*, funzionari dell'età del principato adibiti al controllo delle *ripae* del Tevere; infine mi sono interessata del *litus* e dunque delle acque marine che lambiscono la terra¹⁸. Più di recente, lungo due linee di ricerca, ho avuto occasione di imbattermi nella vicenda di una donna romana, alquanto misteriosa, Tuccia, sacerdotessa vestale d'età repubblicana (la cronologia è incerta, e la sua figura ha probabilmente una valenza più mitica che storica), un mito, connesso con una repressione criminale contro la donna, nel quale l'acqua (in particolare l'acqua del Tevere) svolge un ruolo centrale. Il primo incontro si è svolto sotto l'egida della 'verità', una ricerca svolta insieme con un gruppo di colleghi e amici, in due tranches, tra il Messico, dove, nell'ottobre del 2011, ho avuto occasione di partecipare al 'Coloquio Derecho y verdad', organizzato a Ciudad de México dall'Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), in collaborazione con la Comisión de derechos Humanos del Distrito Federal¹⁹, e Napoli, dove per alcuni mesi, tra il 2010 e il 2011, si è svolto un seminario sul tema *Quid est veritas?*

Il caso di Tuccia è stato interpretato da parte della storiografia come un'ordalia, un giudizio divino teso a stabilire la verità di una situazione (nella fattispecie il retto comportamento della sacerdotessa, trasmutato

18 *Modificazione*, cit., 277 ss.; *Droit et nature: inundatio, mutatio alvei et interitus rei: un cas entre ius Romanorum et tradition du droit romain*, in *Espaces intégrés et ressources naturelles dans l'Empire romain*, Besançon 2004, 201 ss.; «*Cura riparum*» [in coll. con C. CASCIONE], in *Riparia dans l'Empire romain pour la définition du concept*, Oxford 2010, 283 ss.; *Litus maris*, cit., 233 ss.

19 Si v. ora, C. MASI DORIA, *La verdad jurídica en el antiguo derecho romano. Desde los orígenes hasta fines del siglo II d.C. (derecho preclásico y clásico)*, in *Derecho y verdad II. Genealogía(s)*, Valencia 2015, 321 ss.

nella conformità al vero di una sua dichiarazione inserita in una preghiera rivolta a Vesta). Di nuovo, poi, ne ho potuto discutere nell'ambito di una ricerca dedicata al rapporto tra donne romane e acqua, presso la Toronto University, nell'ambito della 'Berkshire Conference on the History of Women – History on the Edge/Histoire sur la brèche, 2014', e a Parigi II nel settembre dello stesso anno al Colloque international su *Valeur juridique et force performative du langage dans la tradition romanistique*.

L'occasione per portare avanti, nello specifico, l'indagine su questo personaggio e sul 'miracolo' che ne contraddistingue nelle fonti la tradizione²⁰, era stata la pronuncia di specifiche parole, attraverso le quali la Vestale si rivolge alla divinità. Il rapporto sacerdotessa/dea è regolamentato dal *ius sacrum*: mi sembra che il rito compiuto da Tuccia per invocare l'intervento di Vesta in una situazione processuale sia di sicuro interesse per gli storici del diritto romano (era stata accusata, come si vedrà, o di aver causato lo spegnimento del sacro fuoco o di un comportamento contrario alla castità, obbligatoria per le Vestali, qualificato come *incestum*²¹).

5. Vesta, 'aedes Vestae', acqua

Nel modello patriarcale romano la castità femminile è un obbligo trasfigurato in un valore. Normalmente è una situazione di attesa, che si trasforma nella disponibilità alla filiazione con il matrimonio. Il valore-castità, dopo il matrimonio, si traduce nella necessità di comportamenti pudichi che corrispondono alla monogamia e all'esigenza di attribuire la prole nata in costanza di *iustae nuptiae* al *pater*, e cioè – secondo il diritto romano – al marito della madre che ha partorito. Alle sacerdotesse pubbliche incaricate del culto di Vesta (le Vestali, appunto) era richiesto un obbligo di verginità trentennale (cioè lungo tutto il loro servizio: 10 anni come allieve, 10 come ministre del culto, 10 – infine – come

20 Fonti principali: Val. Max. 8.1.5 abs.; Plin. *nat. hist.* 28.12, Aug. *de civ. Dei* 10.16.

21 Ampia panoramica e casistica sul *crimen incesti* perpetrato dalle Vestali con particolare riferimento all'annalistica romana in M.C. MARTINI, *Le vestali: un sacerdozio funzionale al "cosmo" romano*, Bruxelles 2004, 99 ss.

maestre²²; invero, come nota Plutarco²³, anche dopo la fine del vincolo trentennale di castità, poche vestali si sposavano, perché ispiravano un timore superstizioso, rimanendo spesso vergini fino alla morte.). Vesta (alla quale corrisponde la greca Estia²⁴) era la dea del focolare (quello domestico, connesso con i Penati familiari, come quello pubblico, della comunità tutta, posto in relazione con i Penati pubblici del popolo Romano). Secondo Ovidio²⁵ la dea «non è altro che fiamma viva». È divinità domestica (il suo nome forse deriva dall'indoeuropeo **vas-* = abitare: *Vastja*, in sanscrito, è il nome che designa l'abitazione, o forse direttamente da **wes* = brillare²⁶, termine chiaramente connesso con il fuoco), ma di una *domus* che si slarga fino a comprendere tutta la città. Vesta rappresenta la privatezza, la riservatezza, in qualche modo anche il segreto: sono oscuri i suoi riti come ignoti i sacri cimeli (*pignora imperii*) conservati nella parte più riposta del tempio, inaccessibile agli uomini e perfino al Pontefice Massimo. Forse vi si custodiva addirittura il Palladio portato in Italia da Troia dal fuggiasco Enea. Un'interessante interpretazione psicanalitica della figura della dea (proposta da James Hillman²⁷) – anche la psicanalisi può essere utile alla comprensione storico-giuridica del mondo antico – ne descrive il rapporto con la famiglia: la sua con-

22 Cfr. Dion. Hal. 2.67.2, Plut. *Numa* 10.2.

23 Plut. *Numa* 10.3-4.

24 Si v. sul punto G. GIANNELLI, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Firenze 1913, 9 ss.; M.C. MARTINI, *Carattere e struttura del sacerdozio delle Vestali: un approccio storico-religioso. Prima parte*, in *Latomus*, LVI/2, 1997, 245 ss., rileva caratteristiche diverse tra Estia e Vesta, in quanto diversi i contesti culturali di provenienza. E ciò si coglierebbe anche nella divergenza tra le norme comportamentali delle rispettive sacerdotesse. Plutarco (*Numa* 9.11) sottolinea come in Grecia si sia conservata la tradizione di un sacerdozio femminile, incaricato di accudire il fuoco inestinguibile rappresentato da donne che si astengono, in quanto prive di marito, da ogni rapporto sessuale. Le Vestali, invece, dovevano essere vergini, si v. anche EAD., *Le vestali*, cit., 87 ss. Per M. GUSSO, *I processi alle Vestali accusate di violazioni dei loro doveri sacrali*, in *Circolo Vittorioso di Ricerche storiche*, XX, 2003, 217 s., «la natura pubblica del fuoco di Vesta distingue definitivamente questa divinità dalla sua omologa greca».

25 Ovid. *fast.* 6.291.

26 Si v. M.C. MARTINI, *Le vestali*, cit., 7, con bibl.

27 J. HILLMAN, *Figure del mito*, trad. it., Milano 2014.

nessione stretta con la vita e le norme che governano i gruppi non si riferisce né alla famiglia nucleare, perché ad essa era preposta Era, «né alla famiglia intesa come procreazione e cura della prole e nemmeno alle pareti domestiche». Piuttosto Estia/Vesta «governa la struttura psichica interiore a cui oggi si dà a volte il nome di sistema familiare e valori familiari ... l'anima comunitaria di un gruppo». Perciò Vesta appartiene alla sfera collettiva: è al centro dell'*oikos*, ma al contempo è rappresentata – nella tradizione greca – seduta sull'*omphalos*, l'ombelico della città²⁸ e a Roma è fisicamente ritenuta il centro della comunità cittadina: il suo tempio – infatti – in età storica è costruito sul Foro, comunicante con la casa del *rex* (la *regia*) attraverso un *atrium*.

La casa di Vesta²⁹ è probabilmente tra i più antichi luoghi religiosi di Roma, risalente forse all'epoca in cui la piccola città originaria era ancora limitata al solo Palatino e costituita da una semplice aggregazione di villaggi a struttura familiare (o pseudofamiliare), le *gentes*. Esisteva quindi prima ancora dello sviluppo della comunità nella sottostante regione pianeggiante e della realizzazione del Foro nel quale l'*aedes Vestae*, come si è accennato, avrà sede definitiva, pur nelle successive ricostruzioni che si avranno in età storica. La forma circolare della 'casa' viene ricondotta sia dalle fonti antiche (Ovid. *fast.* 6.261-262), sia nei primi studi archeologici moderni, alla forma delle originarie capanne della Roma dell'VIII e VII secolo a.C. L'edificio doveva essere coperto da un tetto conico, con buco centrale per far uscire fumi del fuoco sempre acceso all'interno. Propriamente è un'*aedes*, una 'casa' e non un *templum*: questo termine – secondo il diritto augurale – rappresenta infatti tecnicamente uno spazio quadrangolare (quadrato o rettangolo) costituito dagli auguri con l'approvazione di Giove³⁰.

È facile comprendere come il rapporto con il fuoco (elemento di straordinaria importanza per la città) costituisse (anche) un problema per la comunità più antica, con le complicazioni connesse sia all'accensione sia alla conservazione. Virgilio ricorda che anticamente il fuoco si otteneva

28 Cfr. J. HILLMAN, *Figure*, cit., 216.

29 Sui ritrovamenti archeologici inerenti al culto e alla Casa delle Vestali si v. ora, in sintesi, A. CARANDINI, *Il fuoco sacro di Roma. Vesta, Romolo, Enea*, Roma-Bari 2015, 70 ss.

30 Sul punto si v. A. DUBOURDIEU, J. SCHEID, *Lieux de culte*, cit., 64 s., 68 ss., 78.

col primitivo e complesso sistema della confricazione³¹. Ecco la risposta all'esigenza di realizzare una struttura 'pubblica' finalizzata alla conservazione, attraverso personale specializzato, di un bene sempre fruibile per l'intera popolazione cittadina. Nella visione arcaica era una logica conseguenza che tale struttura divenisse un tempio e che gli addetti ricoprissero un ruolo sacerdotale (il parallelismo con molte altre civiltà antiche o primitive è assai facile). Nello specifico, per le connessioni di Vesta con la casa, si provvide a un sacerdozio femminile, l'unico collegio di sacerdotesse romano (le mogli di flaminii e re avevano anch'esse un ruolo sacerdotale, ma in virtù della posizione del marito). A Roma le vestali erano scelte – attraverso una procedura rituale simile a un matrimonio per ratto³², procedimento ad un certo punto normato da una legge Papia d'incerta data³³, ricordata da Aulo Gellio³⁴ – da bambine, tra i sei e i dieci anni, sottratte alla famiglia d'origine e alla potestà paterna dal Pontefice Massimo (che assumeva un particolare controllo su di loro ed esercitava poteri repressivi e giurisdizionali nei loro confronti)³⁵, onorate con particolari diritti (pubblici e privati) e significativi privile-

31 Verg. *Georg.* 1.135. *ut silicis venis abstrusum excuderet ignem.*

32 Ma si v. A. CARANDINI, *Il fuoco*, cit., 78 s., il quale sostiene che il Pontefice Massimo operava una sorta di «vigilanza» sulle Vestali e ciò perché la cerimonia pubblica della 'captio' non poteva essere paragonata al rito privato del matrimonio con ratto, durante il quale la sposa veniva sottratta alla madre e non al padre. Secondo Carandini, la 'presa' della vestale sarebbe piuttosto vicina ad un rito iniziatico, in quanto prevedeva, una separazione dalla famiglia dell'inizianda e una segregazione in un luogo marginale dell'abitato. Sul non corretto uso del termine *captio* «per descrivere il rito dell'assunzione della sacerdotessa nel collegio delle Vestali», si v. ora R. D'ALESSIO, *La 'cap(t)io' della vergine vestale*, in *Seminarios Complutenses*, XXVII, 2014, 291 ss. Circa il carattere pubblico del vestalato si v. M.C. MARTINI, *Carattere*, cit. 551 ss.

33 Su cui F. GUIZZI, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968, 62 s. Cfr. ora L. FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano. L'età di Publio Licinio Crasso (212-183 a.C.)*, Napoli 2008, 238 nt. 476.

34 *Noct. att.* 1.12.10.

35 Sulla discussione relativa al fondamento del potere di *coercitio* che il Pontefice Massimo poteva esercitare nei confronti della vestale, si v. ora, per tutti, L. FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., 238 ss. con bibl.

gi³⁶. La preghiera delle vestali – secondo la mentalità romana – era particolarmente efficace per il bene pubblico, evidentemente il loro stato di purità rituale non aveva – secondo le antiche credenze – un valore meramente simbolico, ma funzionale: il potenziamento della verginità, consentiva loro, infatti, una particolare positiva vicinanza alle divinità. *Caste iubet lex adire ad deos* è la norma generale del rapporto con gli dei ricordata da Cicerone nel *de legibus* (2.10.24). Ed ecco anche perché la rottura di questo stato (attraverso l'incesto = comportamento non casto) era considerata particolarmente grave.

Il tempio di Vesta, a causa della custodia del sacro fuoco, diventò dunque insieme simbolo di aggregazione della comunità e dispensario (prima certamente attivo, poi solo simbolico) di un bene primario. Quando, da Servio Tullio in poi, il processo di aggregazione urbana coinvolse definitivamente anche le genti stanziato sui colli vicini, il simbolo stesso dell'aggregazione assunse una forte connotazione politica. Non essendo pertanto più possibile mantenerlo limitato al nucleo originario del Palatino, poco centrale nella città serviana, venne trasferito nell'area che sarebbe poi diventata il Foro e che proprio in quell'età stava assumendo la caratteristica di luogo d'incontro e di scambio commerciale tra le genti vicine. In corrispondenza con l'ideologia legata alla divinità (Estia/Vesta), il significato del tempio era anche quello di rappresentare il focolare domestico più importante, connesso alla vicina *regia*, la casa del re sul Foro, che simboleggiava tutti i focolari romani e che – durante la Repubblica – divenne la sede del Pontefice Massimo. La fisica vicinanza al *rex* fa ipotizzare che in origine le Vestali fossero le vergini che potenziavano (attraverso il loro stato di purità) proprio direttamente la posizione del re come rettore e mediatore della primitiva comunità cittadina. Il rapporto con la figura istituzionale del *rex* continua in epoca repubblicana con il *rex sacrorum*: secondo un'ormai inesplicabile rituale – tramandato da Servio nel commentario all'*Eneide* – un certo giorno dell'anno le vestali si recavano da questo sacerdote, prima ponendogli una domanda, poi dettandogli un comportamento: *Virgines Vestae certa die ibant ad regem sacrorum et dicebant: Vigilasne rex? Vigila* (Serv. *ad Aen.* 10.228).

36 Per tutti, M.C. MARTINI, *Le vestali*, cit., 92.

Il tempio ove si custodiva il fuoco fu interessato, quasi per contrappasso, da incendi, di cui abbiamo notizia già per l'età mediorepubblicana. Terribili e distruttivi furono quelli del 241 a.C. e del 210 a.C. Alla successiva ricostruzione appartenevano probabilmente i resti di una profonda fondazione circolare in cementizio archeologicamente attestata, che presentava una fossa centrale, in cui erano contenuti forse gli oggetti più sacri del culto, di cui parla Varrone (*penus Vestae*, cfr. Fest. 296 L.), ovvero il luogo dove venivano conservate le ceneri del fuoco sacro. Probabilmente anche dopo il noto incendio del 64 d.C., quello attribuito da Nerone ai Cristiani, si sarà proceduto ad un ulteriore rifacimento in connessione con l'ingrandimento della casa delle Vestali. Abbiamo raffigurazioni del tempio su monete dell'epoca di Nerone e dei successivi imperatori Flavi. Giulia Domna provvide, dopo l'incendio del 191 d.C., ad un'ulteriore ricostruzione nella struttura ancora oggi riconoscibile.

I resti archeologici mostrano dunque un piccolo tempio rotondo (*tholos*³⁷: gli elementi sui quali Vesta poggia e i luoghi in cui viene venerata sono sempre circolari³⁸), sito all'estremità orientale del Foro romano, lungo la via Sacra, accanto alla Regia (e con essa comunicante) e, ovviamente, adiacente alla Casa delle Vestali: insieme a quest'ultimo edificio costituiva un unico complesso religioso, con il nome di *atrium Vestae*.

Il collegio delle Vestali rimase in vita fino agli estremi tempi del paganesimo, con le sue forme e le sue regole, finché interventi imperiali (di Graziano, nel 382, di Valentiniano e Teodosio, nel 391 e nel 392) non lo abolirono, insieme con le ultime vestigia del culto pagano. Il sacro fuoco venne spento e il sacerdozio delle Vestali fu sciolto, anche se attività personali di singole vestali sono attestate forse ancora per i primissimi anni del V secolo³⁹.

Il rapporto di Vesta e della sua casa con l'acqua risulta del tutto peculiare, anche in comparazione con gli altri templi dell'Urbe, e perciò è per noi ancor più interessante.

37 Plut. *Numa* 11.

38 J. HILLMAN, *Figure*, cit., 216.

39 Sulle ultime vestali, con inquadramento storico e schede prosopografiche, si v. S. CONTI, *Tra integrazione ed emarginazione: le ultime Vestali*, in *SHHA*, XXI, 2003, 209 ss.

L'acqua è in primo luogo connessa con lo stato di verginità (in quanto «marque de potentialité»⁴⁰) già nell'ideologia indoeuropea: le Vestali, secondo un breve riferimento alla voce *Numa Pompilio* nel lessico di Suida, dovevano avere la stessa cura «del fuoco e dell'acqua». L'*aedes Vestae* era sotto questo profilo particolare: si trattava di un tempio privo di approvvigionamento diretto di acqua. Era compito personale delle vestali (certamente almeno nell'età più risalente) di recarsi a una presa d'acqua. La tradizione mette in evidenza il rapporto delle sacerdotesse con la lontana sorgente delle *Camēnae* (non a caso un luogo connesso con il culto delle ninfe e con Numa Pompilio, il re che – secondo la tradizione – istituì il collegio delle Vestali⁴¹: si trattava della fonte di Egeria) per procurarsi l'acqua di fonte perenne utile ai bisogni quotidiani della casa della dea e alla preparazione di ricette rituali funzionali allo svolgimento dei sacrifici: la *mola salsa* e la *muries*. La prima era la focaccia sacrificale, impastata con farro, la seconda un condimento formato da sale tritato nel mortaio, posto in una terrina e mescolato con acqua di fonte. Interessante il fatto che, dopo averla sigillata con gesso, rendendola così impermeabile, le sacerdotesse inserivano la terrina nel forno sacro, allo scopo di asciugare l'acqua in eccesso evitando così il rischio che l'acqua rituale potesse spegnere il fuoco. Con la *muries* veniva condita la *mola salsa* appena sfornata che poi veniva cosparsa sugli animali da sacrificare⁴². Il rituale mostra allo stesso tempo l'utilità e la pericolosità dell'acqua nella casa di Vesta. Perciò l'*aedes Vestae*, come sede del fuoco sacro, secondo le parole di Dumézil «était réfractaire à l'eau»⁴³. Nella gestione di un territorio antico (o «primitivo») la comunità deve assicurarsi acqua di fonte, cioè pura, utile a fini alimentari: non si può rischiare bevendo l'acqua di fiume. La fonte deve essere perenne: altrimenti c'è il rischio di siccità per l'intera compagine di abitanti. Se infatti il fabbisogno idrico è fornito da una sorgente stagionale, il territorio non può essere sede di uno stanziamento duraturo che superi il ritmo delle stagioni.

40 Cfr. M. MEULDER, *Le crible de la vestale Tuccia*, in *Latomus*, LXV, 2006, 330.

41 Liv. 1.20.3; Dion. Hal. 2.64.

42 E. CANTARELLA, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991, 139 e 381 nt. 44.

43 G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*¹⁰, Paris 1987, 324 ss.

Nel contempo, sempre con la finalità di creare una comunità stabile, bisogna garantirsi l'uso di un fuoco pubblico, tenendolo sempre acceso e al riparo dalle intemperie e dal suo nemico principale, l'acqua appunto. È in questo contesto che le Vestali assumono un doppio ruolo mitico: custodi del sacro focolare pubblico (probabilmente in origine connesso con quello della capanna del re), ma anche, in origine, portatrici d'acqua⁴⁴.

6. La castità violata

In questo sistema la tutela della castità delle Vestali, elemento rituale che ne garantiva la vicinanza agli dei e dunque la potenza, era un dovere collettivo della comunità, al quale soprintendeva in età storica il Pontefice Massimo (probabilmente avendo ereditato la funzione dal *rex* dopo la caduta della monarchia). Com'è noto, in caso di violazione, la vestale che veniva meno al voto di castità era condannata (in una cerimonia presieduta dallo stesso *Pontifex Maximus*) a essere sepolta viva in una camera sotterranea nel *campus sceleratus*, nei pressi della Porta Collina⁴⁵. L'*incestum* non è solo l'atto sessuale vietato, la perdita della verginità, ma anche il comportamento giudicato licenzioso rispetto al metro della tradizione: perfino indossare abiti colorati e tenere un atteggiamento scherzoso potevano essere segni di licenziosità eccessiva e provocare l'accusa.

La specifica tipologia di messa a morte è incruenta (un'esecuzione a carattere discreto e domestico, morte privilegiata per i Romani l'ha definita Eva Cantarella⁴⁶): alla vestale in sostanza seppellita viva vengono lasciati del pane, dell'acqua, una fiaccola, dell'olio e anche un letto. Formalmente, dunque, non viene uccisa, ma morirà d'inedia. Si potrebbe

44 L. EUING, *Die Sage von Tanaquil*, Frankfurt a.M. 1933, 31.

45 Liv. 8.15.7; Plut. *Numa* 10.8-13; Dion. Hal. 2.67.4; Serv. *ad Aen.* 11.206. Sul rituale A. FRASCHELLI, *La sepoltura delle Vestali e la città*, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, Rome 1984, 97 ss., spec. 121-128, con bibl. Si v. ora L. FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., 254 e nt. 506 con ulteriore letteratura.

46 *I supplizi*, cit., 140.

pensare che questo trattamento abbia a che fare con una sorta d'intangibilità fisica delle sacerdotesse; invero non sembra essere così: per illeciti minori, infatti, il Pontefice Massimo procedeva alla fustigazione della vestale. Mi pare, piuttosto, una procedura di allontanamento rituale (e definitivo) dalla comunità oggetto della garanzia espressa dalla castità della vestale. E non a caso, in questo rituale, sono presenti (sia pure in una misura minima, simbolica, che non consente la sopravvivenza) gli elementi essenziali alla vita, il fuoco della fiaccola e l'acqua.

7. Un'ordalia dell'acqua?

Tuccia, vergine vestale, fu protagonista, come si è accennato, di una particolare vicenda, piena di elementi simbolici, narrata da Livio, Valerio Massimo e Dionigi d'Alicarnasso, con riferimenti anche in Plinio il Vecchio, Tertulliano e Agostino. Ingiustamente accusata di aver violato il voto di castità (*incestum*), ovvero, di aver fatto spegnere il fuoco sacro (come sembra emergere da Dionigi, v. *infra*), chiese di poter provare la sua innocenza sottoponendosi a una prova da lei stessa elaborata, e approvata dai pontefici perché reputata impossibile da superare. La prova consisteva nel raccogliere l'acqua del Tevere con un setaccio, dopo aver richiesto ritualmente, con una preghiera, l'aiuto della dea Vesta. Secondo la linea più ricca di testimonianze nella tradizione la prova riuscì e Tuccia venne ritenuta innocente.

La leggenda di Tuccia, come simbolo di pudicizia, ricorre frequentemente in opere letterarie o in raffigurazioni, anche postromane. Si ricordano i versi di Francesco Petrarca, ove è assunta a simbolo e personificazione della Pudicizia: «Fra l'altre la vestal vergine pia/ che baldanzosamente corse al Tibro,/ e per purgarsi d'ogni fama ria/ portò del fiume al tempio acqua col cribro»⁴⁷. Tra i numerosi artisti che hanno raffigurato Tuccia si possono menzionare Domenico Corvi, Polidoro da Caravaggio, Giovan Battista Moroni, Antonio Corradini, Andrea Mantegna, Andrea Casali e Carlo Maratta.

Come si è detto, il fatto, peculiarissimo e connotato di forte simbologia (e anche perciò così vivo nella successiva tradizione), è stato

47 F. PETRARCA, *I Trionfi (Il trionfo della pudicizia)*.

considerato da parte della storiografia come una procedura ordalica⁴⁸. Esiste un'interpretazione del più antico processo romano (l'agire *per sacramentum*) che riconduce questi rituali al modello dell'ordalia. Tale idea si è sviluppata soprattutto nella romanistica francese fin dai primi decenni del Novecento⁴⁹, fortemente influenzata dagli studi della scuola sociologico-etnografica. Non a caso, J.-Ph. Lévy, uno dei più attivi rappresentanti di questa corrente, richiama l'idea di G. Glotz, per il quale nel mondo romano le ordalie «complètement défigurées par le temps, demeurent cachées»⁵⁰. A tale modello si è connessa ad esempio la nota leggenda dello scontro tra Orazi e Curiazi (ai tempi del terzo re, Tullo Ostilio) che si affrontarono in duello per stabilire la preminenza, rispettivamente, di Roma e Alba Longa (Liv. 1.25)⁵¹. Tra i casi più rilevanti che attesterebbero procedimenti ordalici nell'Italia antica sarebbero la notizia, tradita da Nicola Damasceno, sul duello giudiziario praticato dagli Umbri (*apud Stob. Floril.* 13), una scena del II atto della commedia *Casina* di Plauto (v. 144 ss.) e la famosissima 'prova del fuoco' affrontata da Muzio Scevola davanti a Porsenna (Liv. 1.12). Per alcuni studiosi,

48 Cfr. E. CANTARELLA, *I supplizi*, cit., 229.

49 S. REINACH, *Une ordalie par le poison à Rome*, in *Culte, mythes et religions*, III, Paris 1908, 254 ss.; R. DÜLL, *Zur Frage des Gottesurteils im vorgeschichtlichen Zivilstreit*, in *ZSS*, LVIII, 1938, 17 ss.; R. DEKKERS, *Des ordalies en droit romain*, in *RIDA*, I, 1948, 55 ss. (ove una dettagliata rassegna delle testimonianze, con rinvio alle fonti); M. KASER, *Das altrömische Ius*, Göttingen 1949, 18 ss.; P. FREZZA, *Ordalia e legis actio sacramento*, in *AG*, CXLII, 1952, 83 ss. [= *Scritti*, II, Romae 2000, 3 ss.]; J.-PH. LÉVY, *Le problème des ordalies en droit romain*, in *Studi in onore di P. de Francisci*, II, Milano 1954, 409 ss. [= in *Autour de la preuve dans les droits de l'Antiquité*, Napoli 1992, 35 ss.]; G. GROSSO, *Provocatio per la perduellio, provocatio sacramento e ordalia*, in *BIDR*, LVIII, 1960, 213 ss. [= *Scritti storico giuridici*, I, Torino 2000, 553 ss.]; J. GAGÉ, *Vivicumburium. Ordalies ou supplices par le feu dans la Rome primitive*, in *RHDFE*, XLII, 1964, 541 ss.; R. SANTORO, *Potere ed azione nell'antico diritto romano*, Palermo 1967, 540 ss. Teorie rinverdate più di recente da E. CANTARELLA nel suo studio delle modalità della messa a morte: *I supplizi*, cit., 227 ss., 245, 254 s., 342. Cfr. anche S. KERNEIS, *La vérité du droit. Justice oraculaire et gouvernement impérial dans la Gaule romaine*, in *RIDA*, LIII, 3^{me} sér., 2007, 327 ss.

50 J.-PH. LÉVY, *Le problème*, cit., 416.

51 E. CANTARELLA, *I supplizi*, cit., 227 s.

dunque, anche il cimento superato dalla nostra vestale Tuccia⁵². Invero è difficile costruire un rapporto diretto tra questi casi, il *sacramentum* e l'ordalia. Non a caso la storiografia maggioritaria più recente respinge questa ricostruzione⁵³.

Com'è noto, il termine, connesso con il tedesco *Urteil* (decisione) nel medioevo europeo ha significato il 'giudizio di dio' richiesto in alcune liti che non si potevano o volevano risolvere per mezzo di sentenze umane⁵⁴. L'ordalia ebbe grande diffusione presso le popolazioni barbariche di origine germanica e decadde solo a partire dal divieto stabilito dal Concilio di Lione del 1215. In tale sistema l'esito della prova si concepiva come diretta manifestazione della volontà divina, favorevole o sfavorevole rispetto al soggetto che svolgeva l'atto rituale. Il duello giudiziario (spesso per il tramite di 'campioni' che combattevano al posto delle parti in contrasto) fu il modello più diffuso di prova ordalica: l'innocente vince. L'ordalia è un fenomeno religioso largamente diffuso: anche i singoli tipi di prove ordaliche, note dal Medioevo, si ritrovano presso i più diversi popoli. Tra queste le più importanti sono quelle del veleno (chi lo rigetta è innocente); dei liquidi bollenti o metalli arroventati (l'innocente è illeso o subisce minori lesioni); del fuoco (camminandovi sopra, l'innocente non subisce ustioni); bilaterali (come il duello), prove miste. L'ordalia spesso si combina con il giuramento che può rappresentare già di per sé un'ordalia, in quanto il giurante invoca maledizione e sanzione divina sopra di sé nel caso che giuri il falso; ma anche una prova ordalica indipendente a volte è preceduta dal giuramento e la sanzione invocata è proprio l'esito negativo dell'ordalia. L'ordalia ha inoltre anche nessi con la divinazione, quale manifestazione della verità nascosta. Inquadrandosi in sistemi religiosi sia politeistici sia monoteistici, l'ordalia può far diretto appello a una divinità e, in questo caso, si fa precedere da una preghiera.

52 Cfr. E. CANTARELLA, *I supplizi*, cit., 229; I. KROPFENBERG, *Law, religion, and Constitution of the Vestal Virgins*, in *Law and Literature*, XXII, 2010, 430.

53 Critiche acute si trovano soprattutto nelle recensioni a M. KASER, *Das altrömische Ius*, cit., di G. LUZZATTO, in *SDHI*, XV, 1949, spec. 296, e di A. GUARINO, in *IVRA*, I, 1950, 434 s.

54 Si v. ora sul tema: R. JACOB, *La grâce des juges. L'institution judiciaire et le sacré en Occident*, Paris 2014.

Questi brevi riferimenti ci consentono di procedere prima a una valutazione generale sull'esistenza di ordalie nell'esperienza giuridica romana, poi ad una considerazione specifica del caso di Tuccia.

In generale valgono due principali prospettive critiche di tipo metodologico espresse dalla storiografia: molte delle singole fattispecie sopra richiamate come attestazioni di ordalie non si distaccano da interpretazioni di leggende, miti civili o militari, altre sono fortemente sospettate di provenire da un originario ambiente greco e non romano-italico. Tra l'altro, quantitativamente, rispetto ai numerosissimi esempi che si trovano per altri popoli dell'antichità e del medioevo (o considerati 'primitivi'), le testimonianze provenienti dalla storia romana sono assai esigue. Poi, su un punto specifico della comparazione, almeno per il Max Kaser della maturità (vero *princeps* degli studi romanistici della seconda metà del Novecento), l'eventuale presenza di un singolo giuramento con effetti decisori per l'età predecemvirale (pronunciato da una sola parte), del resto non attestato direttamente nelle fonti, non potrebbe essere prova di 'Gottesurteil'⁵⁵. Il problema è affrontato con scrupolo da Francesco De Martino⁵⁶, che, contrastando l'idea secondo la quale in origine il *sacramentum* potesse essere un giuramento per decidere la lite e che questa fosse risolta attraverso il riferirsi alla volontà degli dei manifestata attraverso le sorti o l'esame degli *exta*, ha sostenuto che le tesi che implicano la vigenza di procedimenti ordalici a Roma mancano di qualsiasi prova nelle fonti⁵⁷. Questo non significa che nella costruzione della decisione da parte del soggetto terzo non rilevassero anche nell'antica Roma credenze o logiche collettive.

Passiamo all'esame più ravvicinato del caso di Tuccia. Qui non c'è *sacramentum*, non viene azionata una procedura di giuramento, rileva solo l'invocazione alla divinità di concedere la prova dell'innocenza alla sua sacerdotessa. Certo è che il risultato è quello della remissione dell'accusa

55 M. KASER - K. HACKL, *Das römische Zivilprozessrecht*², München 1996, spec. 84 con nt. 15 (ove bibliografia).

56 *Storia della costituzione romana*², I, Napoli 1972, 210 s.

57 Sulla storiografia relativa alla più antica irrazionalità del processo romano, si v. ora la prospettiva critica di R. FIORI, *La gerarchia come criterio di verità: 'boni' e 'mali' nel processo romano arcaico*, in *Quid est veritas? Un seminario su verità e forme giuridiche*, a cura di C. Cascione e C. Masi Doria, Napoli 2013, 212 ss.

e della fine del procedimento repressivo, almeno nella tradizione che vuole Tuccia innocente e non condannata. Il prodigio agisce, insomma, come risoluzione del dubbio a favore della vestale che intraprende la procedura innestandola, per così dire, nel percorso cognitorio già avviato dal Pontefice. Ma, forse, un'indagine più attenta del rapporto delle vestali con l'acqua può aiutare alla percezione più profonda del mito.

8. Per una *Quellenforschung* sul mito di Tuccia

Occorre presentare – anche se in breve – i due contesti narrativi principali che raccontano la vicenda mitica, quello di Valerio Massimo e quello di Dionigi di Alicarnasso, per poter valutare con attenzione il caso. Concentriamoci dapprima in particolare sul memorialista d'età tiberiana, che probabilmente costituisce la fonte più significativa della vicenda:

Val. Max. 8.1 abs. 5. 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 e Tiberi aquam et in aedem tuam perferam». Audaciter et temere iactis votis sacerdotis rerum ipsa natura cessit.

Il caso di Tuccia è raccolto sotto una rubrica processuale, *Infames rei quibus de causis absoluti aut damnati sint*, nella sua prima parte, dedicata alle assoluzioni, che – per un motivo o per l'altro – erano considerate memorabili. Dalla rubrica nulla si ricava sulla eventuale colpevolezza della Vestale: i protagonisti dei *facta* qui raccolti sono *rei* di comportamenti infamanti, dunque personaggi formalmente posti in stato d'accusa (questo è il significato di *reus*), che siano stati assolti o condannati. All'interno di questa sezione valeriana, il posizionamento del capitolo che racconta la storia della Vestale è interessante. Il caso è incastonato, infatti, tra le assoluzioni di due colpevoli, Appio Claudio e Lucio Pisone. Il primo, com'è noto, fu causa dell'affondamento della flotta romana durante la prima guerra punica, secondo la tradizione per non aver corrisposto con un comportamento prudente ai chiari segni contrari dell'*auspicatio*. Processato, gli fu evitata la sicura condanna da un provvidenziale scroscio di pioggia che intervenne durante la procedura, la quale – *quasi dis interpellantibus* – non fu

ripetuta⁵⁸. Molti i dati singolari e intriganti di questo racconto, con una significativa presenza dei segni divini, disprezzati dal comandante e poi per lui salvifici, e dell'acqua: «come la perturbazione del mare gli aveva procurato la *causae dictio* – scrive Valerio Massimo – così quella del cielo lo aveva salvato». Anche Pisone, protagonista del *factum* che nel ritmo narrativo valeriano segue quello di Tuccia, si giovò di un acquazzone⁵⁹. Accusato (da L. Claudio Pulcro) per aver offeso gli alleati, nel momento stesso in cui veniva pronunciata la condanna a lui sfavorevole, una pioggia repentina e violenta bloccò il processo perché Pisone, umiliatosi a baciare i piedi dei giudici, s'imbrattò il viso di fango e ottenne così benevolenza per l'umiliazione subita. Il comandante che era stato arrogante si trasforma in remissivo e il suo volto superbo diviene segno visibile del rispetto dovuto ai giudici.

Dunque, l'acqua dal cielo come segno positivo. Segno che conduce all'assoluzione in due processi per i quali le fonti ci forniscono notizie procedurali precise (per il caso di Tuccia non è così: il riferimento, in Augustin. *de civ. Dei* 10.16.2 a *quaestio* e a *controversia*⁶⁰ non appare particolarmente affidabile e lo spessore tecnico è scarso). L'acqua che tocca la terra (e forma, nel *factum* relativo a Pisone, del fango) è per i due uomini salvifica, mentre l'intercalata vicenda femminile si regge sulla speranza che l'elemento liquido non raggiunga quello solido, che non vi

58 Val. Max. 8.1 abs. 4. *App. Claudius, nescio religionis maior an patriae iniuria, si quidem illius vetustissimum morem neglexit, huius pulcherrimam classem amisit, infesto populo obiectus, cum effugere debitam poenam nullo modo posse crederetur, subito coorti imbris beneficio tutus fuit a damnatione: discussa enim quaestione aliam velut dis interpellantibus de integro instaurari non placuit. Ita cui maritima tempestas causae dictionem contraxerat, caelestis salutem attulit.*

59 Val. Max. 8.1 abs. 6. *Item L. Piso a L. Claudio Pulchro accusatus, quod graves et intolerabiles iniuras sociis intulisset, haud dubiae ruinae metum fortuito auxilio vitavit: namque per id ipsum tempus, quo tristes de eo sententiae ferebantur, repentina vis nimbi incidit, cumque prostratus humi pedes iudicum oscularetur, os suum caeno replevit. Quod conspectum totam quaestionem a severitate ad clementiam et mansuetudinem transtulit, quia satis iam graves eum poenas sociis dedisse arbitrati sunt huc deductum necessitatis, ut abicere se tam suppliciter et attollere tam deformiter cogeretur.*

60 Augustin. *de civ. Dei* 10.16.2. *Illa quippe miracula deorum gentilium quae commendat historia ... quod virgo Vestalis de cuius corruptione quaestio vertebatur aqua inpleto cribro de Tiberi neque perfluente abstulit controversiam ...*

sia contatto tra acqua (fluviale, però) e terra. Certamente i fatti di Claudio e Pisone non configurano ordalie, il giudizio si è compiuto, la colpevolezza è accertata: la ricerca dell'innocenza attraverso un'attività rituale non è il fulcro antropologico di questa tradizione, anche se un intervento esterno blocca la dichiarazione finale di colpa e l'irrogazione delle pene (nel caso di Pisone surrogate da una sorta di rilevante sanzione sociale).

La somiglianza tra i tre casi è costruita secondo un modello abbastanza tipico nei *Facta et dicta memorabilia*. *Eodem auxilii genere* serve a connettere la storia di Tuccia con quella di Appio Claudio. Un *item* introduttivo costruisce continuazione narrativa e al contempo comparazione tra la vicenda della Vestale e quella di Lucio Pisone.

Auxilii genus: dunque, secondo Valerio Massimo si è trattato di un *auxilium* divino, di un intervento protettivo fattivo e diretto a favore di Tuccia (come la pioggia lo era stata a favore di Claudio e di Pisone). Aiuto che interviene *ab externo* nella vicenda umana, allo stesso modo (*eodem genere*) nei due diversi avvenimenti.

Una differenza però – a quanto pare – sussiste. Per Appio Claudio e Pisone si tratta di un mero segno, ma l'evento naturale (anche se repentino e violento) non ha caratteristiche che senza dubbio alcuno lo fanno attribuire alle divinità. Con Tuccia, invece, si ha – a richiesta – un vero e proprio miracolo della Vestale. Valerio Massimo utilizza una locuzione significativa, *rerum natura cessare*, che mostra l'assoluta eccezionalità dell'avvenimento, che sovverte il regolare andamento delle cose. Non a caso Agostino (*de civ. Dei* 10.16.2) enumera il caso di Tuccia⁶¹ tra i *miracula deorum gentilium*. La pioggia degli altri due avvenimenti, pur se straordinaria per portata ed effetti, sta *in rerum natura*.

Anche la premessa del miracolo è – per così dire – teologica. L'inquadramento dell'agire di Tuccia è un voto alla divinità di cui il personaggio è sacerdotessa e che avrebbe subito la violazione. Si tratta di un tipico

61 Insieme con: il passaggio da un luogo a un altro del simulacro degli dèi penati, che Enea fuggendo trasportò da Troia; Tarquinio che avrebbe tagliato la cote col rasoio; il serpente di Epidauro che avrebbe accompagnato Esculapio che navigava per Roma; una donna, che per provare la propria pudicizia, fece muovere e avanzare, legandosela alla cintura, la nave con cui era trasportata la statua di Cibele rimasta immobile nonostante gli sforzi di uomini e di buoi. Anche Tertulliano, *Apol.* 22.12, tratta il fatto (senza ricordare Tuccia) come (falso) miracolo e lo descrive con la frase *aquam cribro gestatam*.

impegno di diritto sacro⁶², che attiva la compartecipazione divina all'atto umano. Ma su questo punto si dovrà tornare.

L'*argumentum* di Tuccia inizialmente appare 'ancipite', particolarmente rischioso, perché difficile (sarebbe meglio dire: razionalmente impossibile) da realizzarsi. Nella costruzione della vicenda la *climax* del rischio corso dalla Vestale (che pure è rappresentata certa delle proprie ragioni d'innocenza) serve proprio ad avvalorare il risultato come situazione che si pone al di fuori della *natura rerum* e dunque sembra garantire l'innocenza della sacerdotessa. Anche se, come si è visto, gli dei (se di intervento divino si trattò; Valerio Massimo è prudente: *quasi dis interpellantibus*) hanno voluto Appio Claudio assolto anche se colpevole, Valerio Massimo sembra credere alla sua eroina. *Rea* per indicare Tuccia indica qui chiaramente la sua posizione processuale, di 'imputata'⁶³, non un giudizio (neanche morale) sulla sua colpevolezza, in corrispondenza, come si è visto, alla rubrica. Infatti la Vestale, alla fine, emerge dalla nube d'infamia (dalla condizione di colei che ha subito il sospetto della comunità e l'imputazione), dalla quale era stata *obscurata*.

In Dionigi d'Alicarnasso, la vicenda di Tuccia, il *mythos* come lo definisce lo storico greco, è parte di una lunga, assai conosciuta, digressione sui collegi sacerdotali annessa alla narrazione relativa a Numa Pompilio, *rex* secondo la tradizione – com'è noto – strettamente connesso con l'istituzione dei culti della città. A una trattazione di struttura e funzioni delle sacerdotesse vestali, Dionigi fa seguire in questa sede alcuni approfondimenti su temi che, evidentemente, avevano suscitato un suo interesse particolare. La castità delle vestali, l'importanza (costitutiva per la città) del fuoco sacro, la repressione criminale (di competenza del Pontefice Massimo) che conseguiva alla violazione dell'obbligo di illibatezza o allo spegnimento del fuoco.

Dionigi si occupa, in questo luogo della sua opera, di casi in cui la dea stessa sarebbe intervenuta a tutela delle sacerdotesse accusate ingiustamente (*adikos*). Anche qui dunque il narratore sta esplicitamente dalla parte di Tuccia. Due i casi presentati dallo storico di Alicarnasso che attin-

62 L. FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., 258.

63 Sulla portata del termine *reus* e la sua evoluzione si v. ora A. MANNI, *Mors omnia solvit. La morte del reus nel processo criminale romano*², Napoli 2013, 18 e nt. 41 (ivi bibl.).

ge evidentemente all'annalistica romana repubblicana. Il primo è quello di Emilia, che incolpevolmente aveva provocato l'esaurimento del sacro fuoco. I pontefici avviano l'indagine. Invero la Vestale aveva affidato il controllo del fuoco a una più giovane collega, ancora nella fase di addestramento. Dionigi ne rappresenta immediatamente l'innocenza, ma anche le difficoltà a uscire degnamente dalla pericolosa situazione. Emilia si rivolge alla dea (Hestia – ovviamente – nella versione greca), chiedendo il suo aiuto. L'atto è singolare: la sacerdotessa si strappa un lembo della veste di lino, lo getta, continuando a pregare, sul luogo dove s'era spento il fuoco eterno. Una favilla divampò dalla cenere ormai fredda e si sviluppò una grande fiamma a partire dal pezzo di stoffa. Naturalmente s'interpretò l'avvenimento come intervento divino e la città, secondo il racconto di Dionigi, «non ebbe bisogno né di riti purificatori, né di un nuovo fuoco», cioè della procedura rituale necessaria quando si fosse constatato lo spegnimento.

Tratteggiata questa prima vicenda, lo storico greco si volge al racconto che ha come protagonista Tuccia.

Dion. Hal. 2.69: Ετι δὲ τούτου θαυμασιώτερόν ἐστι καὶ μῦθος μᾶλλον εὐκοῦς ὃ μέλλω λέγειν. Κατηγορησαί τινά φασιν ἀδίκως μίαις τῶν παρθένων τῶν ἱερῶν Τυκκίας ὄνομα, ἀφανισμόν μὲν πυρὸς οὐκ ἔχοντα προφέρειν, ἄλλας δὲ τινὰς ἐξ εἰκότων τεκμηρίων καὶ μαρτυριῶν ἀποδείξεις φέροντα οὐκ ἀληθεῖς· κελευσθεῖσαν δ' ἀπολογεῖσθαι τὴν παρθένον τοῦτο μόνον εἰπεῖν, ὅτι τοῖς ἔργοις ἀπολύσεται τὰς διαβολάς·

Ταῦτα δ' εἰποῦσαν καὶ 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 παροϊμαζόμενον ἐν τοῖς πρώτοις τῶν ἀδυνάτων τόλμημα ὑπομείναι, ἀρυσασμένην ἐκ τοῦ ποταμοῦ [καινῶ] κοσκίῳ καὶ μέχρι τῆς ἀγορᾶς ἐνέγκασαν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἱεροφαντῶν ἐξερεῖσαι τὸ ὕδωρ.

Καὶ μετὰ ταῦτά φασι τὸν κατήγορον αὐτῆς πολλῆς ζητήσεως γενομένης μήτε ζῶντα εὐρεθῆναι μήτε νεκρόν. Ἀλλ' ὑπὲρ μὲν τῶν ἐπιφανειῶν τῆς θεᾶς ἔχων ἔτι πολλὰ λέγειν καὶ ταῦτα ἱκανὰ εἰρησθαι νομίζω.

Lo definisce ancora 'più sorprendente' (facendo riferimento alla premessa razionalistica che aveva preposto al racconto su Emilia, rappresentando i Romani come piuttosto creduloni). La rappresentazione arricchisce il *factum* di Valerio Massimo con alcuni dati piuttosto interessanti e utili – forse – a completare il quadro di riferimento. In questa versione compare, sia pur non *nominatim*, l'accusatore (assente nella

relazione del memorialista latino). Anche in tal caso l'accusa è immediatamente rappresentata come ingiusta (*adikos*): la Vestale viene mostrata come innocente. Pare che l'anonimo avesse intenzione di denunciarla per lo spegnimento del fuoco sacro, ma, non essendo in grado di portare avanti questo specifico addebito, l'avrebbe accusata dunque di «false imputazioni, suffragate da testimonianze e prove convincenti». Le due fonti si possono, a questo punto, mettere in comunicazione (insieme con le altre che accennano al caso): l'accusatore avrà agito per violazione della castità, procurandosi dei testimoni che potrebbero aver affermato di aver visto Tuccia in atteggiamenti impudichi (ricordiamo la nozione ampia di incesto per la quale le vestali erano responsabili). Segue la dichiarazione di innocenza da parte della sacerdotessa e l'invocazione alla dea. In questa versione compaiono i pontefici, che avrebbero espresso il consenso alla procedura messa in opera dalla Vestale. L'impresa impossibile (e 'proverbiale') stava nell'attingere acqua al fiume Tevere con un setaccio (*cribrum*). Secondo Dionigi l'impresa termina con il trasporto dell'acqua al foro, dove Tuccia l'avrebbe versata ai piedi dei pontefici. Ulteriore dato registrato dall'Alicarnassense, la scomparsa dell'accusatore dopo questi fatti («nonostante le molte ricerche fatte, non fu più trovato, né vivo, né morto»), un dato che sembra confermare l'alone di mistero e di sacralità che circonda l'avvenimento.

9. Una distonia nella tradizione: Tuccia '*damnata*'

Rispetto a questa tradizione è di non poco intralcio la secca testimonianza di *Liv. per.* 20, secondo la quale *Tuccia, virgo Vestalis, incesti damnata est*. È chiaro che risulta molto difficile, alla ricerca di notizie su Tuccia e la sua vicenda, lavorare esegeticamente su questo testo così scarno e tanto diverso dal combinato disposto delle fonti più loquaci appena analizzate. Ciò nonostante la storiografia, rassicurata forse proprio dall'assenza di momenti mitici o magici, ha non di rado affermato la validità storica del testo di matrice liviana⁶⁴. Il contesto dell'epitome

64 Si v. ora M. MEULDER, *Le cribles*, cit., 340 ss. spec. 341, il quale considera «les affaires Tuccia et Aemilia» come le prime tappe di una mitologizzazione dei Caecilii Metelli, pertanto *Liv. per.* 19 avrebbe trasmesso la verità storica: Tuccia sarebbe stata «réellement condamnée à mort».

è servito in primo luogo (con la testimonianza di Plinio) alla datazione dell'avvenimento, posta da Münzer al 230 a.C.⁶⁵. Un problema da non sottovalutare è che in *Liv. per. 20 Tuccia* è una emendazione di Sigonio (*ed. princeps* del 1469), mentre nei manoscritti si trova *lucia* (Palatinus s. IX) e *Luccia* (Parisinus s. XII). Il collegamento di questo testo con la tradizione su Tuccia è stato compiuto attraverso la mediazione di Augustin. *de civ. Dei* 10.16.2, ove si tratta di una *virgo Vestalis de cuius corruptione quaestio vertebatur*. Nella sua dizione letterale questo brano non giustifica, però, la condanna (e dunque che la fonte agostiniana stia dicendo la stessa cosa dell'epitome di Livio). Il fatto, poi, che l'Ipponense, come già rilevato, abbia considerato quello di Tuccia un 'miracolo', rende definitivamente impossibile considerarlo una fonte parallela alla *Periocha*: se miracolo c'è stato (o, meglio, se un miracolo si è costruito nella tradizione romana), Tuccia si è salvata, perché l'eccezionalità del trasporto dell'acqua con il cribro ha testimoniato della sua innocenza. Direi che se la sorte positiva di Tuccia divenne proverbiale o c'è stata una interpretazione erronea dell'epitomatore dovuta alla superficialità della lettura del testo liviano (un errore⁶⁶) o a un passaggio intermedio della tradizione, a noi sconosciuto, ovvero si trattò nel 230 di una diversa vestale, quella sì condannata. Se la leggenda è razionalmente poco credibile la sua funzionalità di mito civile è certamente costruita sull'assoluzione, non sulla condanna. Espungerei dunque, per il momento, in questa fase della ricerca, la testimonianza delle *Periochae* dalle fonti relative alla leggenda del cribro. Un'altra possibilità interpretativa dell'epitome liviana è che l'autore abbia osservato approssimativamente la tradizione. Trovandovi la menzione di *rea* e di fronte all'eterogenesi di significati del termine, che dal senso di 'imputata' attraverso l'imputazione della responsabilità passa a quello di 'colpevole', può aver creduto negativo per la Vestale l'esito dell'accertamento e quindi ha reso con *damnata* la sua condizione finale. Insomma: avrebbe letto *rea* e ha interpretato *damnata*.

65 F. MÜNZER, voce *Tuccia*, in *PWRE*, VII/A, Stuttgart 1939, 768 s.; si. v. anche E. CANTARELLA, *I supplizi*, cit., 229.

66 M. GUSSO, *I processi*, cit., 231 nt. 66.

10. La preghiera di Tuccia

Bisogna ora tornare alla preghiera di Tuccia, il momento in cui la sacerdotessa entra in contatto diretto con la dea. Si è visto, nella narrazione di Dionigi di Alicarnasso, come Vesta intervenisse (o potesse intervenire) su richiesta delle sue sacerdotesse. L'esordio del capitolo 68 del II libro delle *Storie romane* mette in rilievo proprio come la dea si manifestasse in favore delle vergini ingiustamente accusate. Dionigi ricorda qui la preghiera di Emilia, non quella di Tuccia. Si apre con un'invocazione alla dea (definita ritualmente «guardiana della città dei Romani»). Chiede la verifica della sua posizione (aver posto in essere i riti sacri per il trentennio in maniera incontaminata e propria, con mente pura e corpo casto). Reclama, in caso positivo, il soccorso della dea, dicendosi infine pronta all'espiazione se mai avesse commesso una colpa. Un testo particolarmente interessante, che compendia il rapporto tra divinità e sacerdozio.

Per l'esame specifico del caso di Tuccia ancora una volta è fondamentale il passo di Valerio Massimo (8.1 abs. 5), dove – peraltro – la tradizione in latino potrebbe trasmetterci un testo più vicino all'originale. È in particolare il tratto *Vesta-perperam* ad essere fondamentale, perché sembra restituire le parole di Tuccia (o quelle attribuite al personaggio nella formazione del mito). La versione, rispetto a quella tramandata da Dionigi, è assai più breve. La dea è chiamata semplicemente *Vesta*, senza attributi: la sacerdotessa si pone a tu per tu con la divinità convocandone la presenza. Il riferimento al comportamento della Vestale è sinteticamente espresso con le parole *si sacris tuis castas semper admovi manus*. Non risulta riferimento alla *mens* o all'*animus* dell'agente, ma ciò sembra rispettare l'idea romana di rito. Non si tratta di indagare su una *quaestio voluntatis*: se le *manus* sono state davvero caste nell'esercizio dei riti, se si sono puramente avvicinate ai *sacra* non c'è bisogno di ulteriore speculazione sulla presunta volontà. È un buon esempio del formalismo giuridico romano. Con *effice ut* si introduce dunque il contenuto della richiesta e quindi del 'miracolo'. Non c'è una parte dedicata alla possibilità contraria, cioè alla conseguenza di un comportamento non casto. In ciò – forse – sta (anche) la *temeritas* registrata dal memorialista: Tuccia è tanto sicura da non concedere alternative. La formula della preghiera tradita da Valerio Massimo sembra corrispondere alla

deprecatio ricordata, sempre a proposito del caso di Tuccia, da Plin. *nat. hist.* 28.3.12, che in quel luogo è significativamente messa in connessione con i notissimi voti guerreschi dei due Decii, padre e figlio. Proprio in Plinio la pronuncia della *precatio* sembra direttamente funzionale al risultato positivo del trasporto dell'acqua nel cribro:

Durat inmenso exemplo Deciorum patris filiique, quo se devovere, carmen; extat Tucciae Vestalis incesti deprecatio, qua usa aquam in cribro tulit anno Urbis DXVIII.

11. Acqua e fuoco

A questo punto bisogna approfondire la struttura del mito. Perché andare al fiume a prendere dell'acqua? Perché con un setaccio? Perché proprio questo gesto può essere messo in relazione con l'accusa di violazione dell'obbligo sacerdotale (Quello di castità? Quello relativo al mantenimento del fuoco sacro? Si è visto che le fonti non sono chiare). Forse il tentativo di risposta a questi interrogativi può portare un po' di luce sulla strana vicenda di Tuccia, non come fatto storico, ma come mito che mette in connessione Vesta e il suo sacerdozio, centrali nella costituzione politica della città, e l'acqua. Fare storia, andare alla ricerca positiva del 'was geschehen ist?', è un esercizio, in questo contesto, forse disperato. La tradizione è denotata da forti insicurezze: ci sono dubbi sul nome, sulla cronologia (230 a.C.?), sul fatto illecito commesso. Perfino la sorte ultima di Tuccia dalle fonti non è univoca: se molte fonti gridano al miracolo e salutano la sua salvezza, come si è visto, secondo una parte della tradizione, fu condannata. Non è questa però la sede per rianalizzare compiutamente tutte le testimonianze (che si possono ripercorrere criticamente leggendo la corposa e precisa voce prosopografica dedicatale da Münzer nella Enciclopedia di Pauly e Wissowa⁶⁷ e ora anche l'ampio dettagliato articolo di Marcel Meulder⁶⁸, del quale non condivido, però, le conclusioni). Vorrei tentare piuttosto – in una dimensione di confronto con la tradizione che è più antropologica che storica – di provare a dare ragione degli interrogativi che ci siamo posti.

67 F. MÜNZER, voce *Tuccia*, cit., 768 s.

68 M. MEULDER, *Le crible*, cit., 326 ss.

Come si è detto, il fuoco di Vesta è il focolare comune della *civitas*, costituendo il segno più antico e vitale e al contempo la garanzia stessa dell'esistenza della comunità politica romana. Il fuoco deve perciò rimanere sempre acceso, salvo che per lo spegnimento rituale alla fine dell'anno (dell'anno antico: tra l'ultimo giorno di febbraio e il primo di marzo). Il ritmo del tempo viene così imbrigliato: riaccendere il fuoco significa in quell'occasione un nuovo inizio propizio per Roma. Qualsiasi altra alterazione della cadenza stabilita potrebbe essere ferale per la comunità. Una forte credenza magico-religiosa collettiva è infatti connessa con i presagi funesti attribuiti allo spegnimento: si tratta di una costruzione mitica chiaramente collegata con la necessità pratica dell'uomo primitivo di avere sempre il fuoco a disposizione (e con la connessa difficoltà di appiccarlo in determinate situazioni). La verginità delle Vestali, 'prese' da bambine a cura del Pontefice Massimo e destinate alla castità, era funzione del perfetto svolgimento dei loro compiti in condizioni di purezza rituale. Di qui la 'responsabilità' parallela per i comportamenti non casti e per lo spegnimento del fuoco sacro addossata alle sacerdotesse.

È chiaro che, in questo contesto, il fuoco deve essere preservato non tanto e non solo da una mano dolosa umana, quanto dai suoi nemici naturali, il più pericoloso dei quali è l'acqua. Ecco perché s'imponeva la distanza di questo elemento dalla casa di Vesta, che veniva solennemente lavata solo una volta all'anno (durante i *Vestalia*, tra il 7 e il 15 giugno⁶⁹), con grandissima attenzione cerimoniale e utilizzando pura acqua sorgiva. Ma l'acqua era necessaria ogni giorno, e allora – almeno nei tempi più antichi – era compito delle sacerdotesse andarla a prendere al Tevere, fuori della città, attraverso un percorso che rimarcava l'alterità tra elemento acqua e fuoco cittadino (cfr. Plut. *Numa* 13.2; Prop. 4.4.9-22). L'operazione si svolgeva con l'ausilio di uno strumento particolare: un vaso (detto *futile*), a bocca larga ma a fondo stretto. La forma peculiare (Serv. *ad Aen.* 11.39) serviva a portarlo sul capo con sicurezza (Prop. 4.4.15) e quindi ad evitare che l'acqua toccasse terra nel tempio e, tanto meno, minacciasse il fuoco sacro.

69 Varr. *de l. L.* 6.32; Ovid. *fast.* 6.713-714; Fest. 466 L.; si v. Fr. VAN HAEPEREN, *Le collège pontifical. Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Rome-Bruxelles 2002, 378 s.

Questa premessa forse spiega (almeno in parte) il voto di Tuccia. Impegnandosi a portare l'acqua alla dea, dal Tevere al tempio (Val. Max. 8.1 abs. 5) o al foro (Dion. Hal. 2.69), sul quale l'*aedes* si apriva, non nel rituale *vas futile*, ma con il cribro, rischiava la violazione del sacro divieto di contaminare il tempio con l'acqua. Non si tratta solo di una sorta di scommessa impossibile, ma della minaccia estrema all'incompatibilità tra l'elemento liquido e la sacralità del fuoco cittadino. Solo l'intervento divino avrebbe potuto aiutarla, avvalorando la sua dichiarazione di innocenza. Secondo la tradizione più benevola Vesta sarebbe intervenuta a tutela della sua sacerdotessa, attestandone la castità, in un quadro che mostra la profondità del rapporto tra acqua e fuoco nella città, una relazione tanto importante da essere costituente e costituzionale, a livello del diritto privato e del diritto pubblico: alla sposa che entra nella sua casa il marito dà il fuoco e l'acqua, d'altro canto le procedure di esclusione formale dalla comunità cittadina non a caso si denominano 'interdizione dall'acqua e dal fuoco'.

12. Perché il setaccio?

Perché proprio il *cribrum* è lo strumento utilizzato per portare a termine l'atto con il quale Tuccia si era impegnata con la preghiera a Vesta? Dopo aver letto le fonti e dato una prima interpretazione al mito la prima risposta è semplice: perché la struttura materiale del setaccio ne fa lo strumento impossibile per portare a termine quanto previsto dalla *precatio* e dunque lo rende dispositivo perfetto per attestare il miracolo. Se Tuccia si fosse impegnata a porre in essere la promessa con un vaso, il rischio assunto non avrebbe conferito all'azione valore probatorio o di intervento divino a suo favore. Solo il setaccio come mezzo di trasporto di un liquido avrebbe significato chiaramente il «miracolo» e dunque la prova dell'innocenza della Vestale. Giusto. Ma questa risposta è tutta costruita sull'esito della vicenda. Deve esserci un altro motivo, una ragione più profonda. Questa sta nella normale connessione dell'utensile a Vesta e all'attività delle sue sacerdotesse. È interessante come in letteratura questo punto non sia stato indagato. Ebbene, il *cribrum* fa parte dello strumentario della casa di Vesta.

Come accennato, nel momento in cui il fuoco sacro si fosse spento, si procedeva, per ordine del Pontefice Massimo, alla punizione della Vestale responsabile⁷⁰. È nota la tradizione liviana in

28.11.6. ... ignis in aede Vestae extinctus, caesaque flagro est Vestalis ...
iussu P. Licini pontificis.

Ma, poi, come si restituiva all'*aedes* e alla città tutta quel fuoco particolare in cui si assommano valori e significati riconducibili all'esistere stesso di Roma come cosmo⁷¹? Si è già brevemente fatto cenno alla necessità della confricazione, che rimanda al metodo più primitivo di accensione del fuoco. Poco attendibile, secondo gli studiosi, la testimonianza di Plutarco (*Numa* 9.12-13), relativa alla riaccensione attraverso l'uso di specchi ustori, che rimanda all'area greca e a tecniche certamente più moderne (si pensi alla tradizione notissima, ma invero incerta, su Archimede e l'ignizione delle navi romane durante l'assedio di Siracusa nel 212). È Festo, purtroppo solo nella versione tarda e rabberciata dell'epitome di Paolo Diacono, che propone una più attendibile versione connessa con lo sfregamento di una *arbor felix* qualificato come *mos* (e dunque connesso con le costumanze più antiche della società romana) nella quale anche il *cribrum* svolge un ruolo:

Paul.-Fest. s.v. *Ignis* [94 L.]. *Mos* erat felicis materiae tamdiu terebrare quousque exceptum ignem cribro aeneo virgo in aedem ferret.

Dunque: secondo l'antico uso normativo la lignea *materia felix* (un albero fruttifero, dunque) veniva perforata, trapanata fino a provocare la scintilla; a questo punto la vergine, scelta una favilla, la porta *in aedem* con un *cribrum* di rame (o di bronzo). Ecco lo strumento utilizzato per il trasporto verso la casa di Vesta (*aedes*!) di un elemento rituale. Serve in tal caso un contenitore traforato perché il piccolo fuoco possa bruciare ossigeno ed essere al contempo rattivato dalle folate di vento. La natura funzionale dell'utensile appare chiara: il cribro forellato è il mezzo più

70 Sulle conseguenze relative allo spegnimento del fuoco, in particolare sulla *verberatio* che veniva inflitta dallo stesso Pontefice, e che quindi diveniva anche esecutore della pena, si v. L. FRANCHINI, *Aspetti giuridici del pontificato romano*, cit., 246 ss.

71 Così M.C. MARTINI, *Le vestali*, cit., 7 s.

adatto per lo spostamento in sicurezza della favilla se allo spegnimento di questa si collegano previsioni negative. Di contro il setaccio è lo strumento meno utile al trasporto dell'acqua, che immediatamente scorre dai fori e che invece abbisogna di un recipiente chiuso che non provochi perdite per giungere a destinazione.

Dunque è quasi come se Tuccia abbia voluto replicare il rito di restituzione dello stato di purità, portando però acqua e non fuoco nel setaccio. Una sorta di rovesciamento magico del rituale. La sfida di Tuccia non è solo una scommessa impossibile da vincere secondo le leggi della natura (e perciò sarà ricordata come «miracolo»), è anche – e forse soprattutto agli occhi dei suoi contemporanei – una sorta d'interversione di un atto tipico per la Vestale che si reca a prelevare il fuoco direttamente dalla materia naturale solida e fruttuosa. Fa così del *cribrum* il contenitore dell'acqua e non del fuoco, com'era solito.

13. Acqua dal Tevere

Il fatto che l'acqua fosse quella del Tevere provoca un'ulteriore riflessione. L'acqua più pura era tratta, fuori porta, dalla fonte Egeria, lo si è detto: era utilizzata quando si producevano le pietanze rituali tre volte all'anno. Eppure le Vestali hanno un contatto diretto con il fiume. Anche l'acqua fluviale è utile a purificazioni rituali poste in essere dalle nostre sacerdotesse. Una testimonianza interessante è tramandata con molti dettagli da Tacito; dovendosi ricostruire il Campidoglio, dopo la distruzione che fece seguito alla battaglia urbana del 69, le Vestali (aiutate, nel caso di specie, da bambini *matrimi et patrimi*) aspersero lo spazio dedicato al tempio con acqua tratta dalle sorgenti e dai fiumi (tra questi, per motivi facili da comprendere, bisogna ovviamente contare anche il Tevere):

Tac. *hist.* 4.53.1-2. ... restituendi Capitolii ... XI Kalendas Iulias ... spatium omne, quod templo dicabatur ... virgines Vestales cum pueris puellisque patrimis matrimisque aqua e fontibus amnibusque hausta perluere.

Ma la connessione del collegio delle Vestali con il fiume di Roma è specifica. Ogni anno svolgevano infatti il rito della *stercoratio*. Si trattava della cerimonia lustrale che faceva immediatamente seguito al ciclo festivo svolgentesi tra il 7 e il 15 giugno, quando si teneva aperto (per

le sole matrone, che potevano entrarvi a piedi nudi) il *penus Vestae*. Finito il ciclo si provvedeva alla pulitura rituale del tempio: *Stercus ex aede Vestae XVII Kal. Iul. defertur* (Fest. s.v. *Stercus*, 466 L.). Il giorno aveva una caratterizzazione peculiare nel calendario più antico: era identificato dalla sigla Q. S. D. F., *Quandoc stercus delatum fas, eodem modo in fastis notatur dies, qui talis est*⁷². Secondo la testimonianza di Varrone (*de l. L.* 6.32) le vestali in quell'occasione portavano i rifiuti attraverso il clivo capitolino alla misteriosa *porta stercoraria*, dalla quale (il luogo era ritualmente *certum*)⁷³ i *purgamina Vestae* erano gettati nel Tevere e di lì raggiungevano poi il mare, come ricorda Ovidio: *dies qua tu purgamina Vestae, / Thybri, per Etruscas in mare mittis aquas* (*fast.* 6.713 s.). Il cerimoniale riprende probabilmente il costume più antico di pulizia della città, nel quale erano coinvolte le donne (simbolicamente poi le donne pubbliche sacerdotesse della comunità) poi evolutosi con l'utilizzazione del sistema fognario. Il dato è molto interessante, ma è una procedura di espulsione: non penserei che Tuccia abbia percorso la stessa strada; si saliva il clivo capitolino infatti per trovarsi in posizione atta allo sversamento dall'alto dei rifiuti nel fiume, non certo per attingere acqua al Tevere. Peraltro la porta stercoraria – a quanto pare – si apriva una sola volta all'anno, in occasione, appunto, della fine delle festività in onore di Vesta. Credo, piuttosto, che il percorso di Tuccia si sia snodato (nella realtà o piuttosto nella rielaborazione leggendaria di un evento storico), partendo dall'*aedes Vestae* (e tornandovi, o comunque tornando nel Foro) attraverso le zone più frequentate del centro cittadino e più connotate come luoghi della testimonianza pubblica: il Foro, in primo luogo, per giungere al fiume praticamente di fronte all'Isola Tiberina. Recarsi in questo caso alle *Camenae* avrebbe significato l'aggiramento del Palatino, una strada molto più lunga e non so se egualmente efficace per un disegno comunicativo qual era il gesto che intendeva compiere. Tuccia dunque probabilmente sceglie un percorso strategico cittadino di visibilità, tutto controllabile dal pubblico così da dare immediata pubblicità e dunque consolidamento sociale alla riuscita del suo voto.

72 Cfr. E. CANTARELLA, *I supplizi*, cit., 138 s.

73 ... *stercus ... per Capitolinum Clivum in locum defertur certum ...*: Varr. *de l. L.* 6.32.

Un parallelismo tiberino si può peraltro compiere con un altro caso della mitologia civile romana, quello di Claudia Quinta (Ovid. *fast.* 4.305-328; Val. Max. 1.8.11). Il periodo è burrascoso sotto il profilo politico-militare: è in corso la II guerra punica; il nemico è Annibale. Nel 204 per rispondere alla richiesta oracolare l'effigie della *Mater Idea* (Cibele) viene trasferita da Pessinunte a Roma. La nave che la trasporta si incaglia nel Tevere. Claudia, secondo il racconto di Ovidio donna virtuosa e di bell'aspetto, vede al contempo messa in discussione ingiustamente la sua reputazione, per il suo abbigliamento e il suo portamento: tra le altre cose la donna era anche falsamente accusata di essere una pettegola. Secondo una tarda tradizione si trattava di una vestale. La sua virtù fu riscatta da un evento miracoloso: la donna riuscì con le sue sole forze e grazie all'intervento della dea a disincagliare la nave, riuscendo a far giungere la statua a destinazione. L'evento fu reputato segno della purezza di Claudia.

Quando in età augustea si ridefinisce la morale sessuale e familiare dei Romani e nel contempo si riscrive il passato mitico e storico della città, l'interesse si appunta sulla violazione della castità e sulle risposte delle donne romane (sacerdotesse o matrone che fossero), le quali, anche attraverso la complicità divina, fanno risplendere i *mores*.

14. Conclusioni

Torniamo – per un momento – al tema comune di questo ciclo di seminari, la gestione del territorio. Abbiamo visto, in generale, quale grande significato avesse l'acqua per la società romana antica e quanto ciò, sotto il profilo giuridico-sacrato, implicasse procedure di ritualizzazione che servivano da modelli per l'adozione di comportamenti convenienti all'intera comunità. Con riferimento specifico ai templi e alle procedure religiose si può notare come i riti avessero grande rilevanza – non solo simbolica – per l'utilizzazione del bene comune, in primo luogo a fini igienici: ritroviamo nei *delubra* l'acqua come segno della necessità di purificazione dei singoli; i riti di chiusura dei *Vestalia* indicano a tutti, come regola, la necessità delle grandi pulizie annuali: ciò che si fa ritualmente nel focolare pubblico deve essere praticamente replicato nei suoi simulacri privati. Sempre attraverso cerimoniali e

costruzioni mitiche si disegnano poi le vie di approvvigionamento delle acque per i diversi bisogni: acqua da bere, per le pulizie, acque di scolo, acque come ricettacolo delle immondizie cittadine (ricordiamo l'uscita delle vestali verso la fonte Egeria per attingere l'acqua da utilizzare nelle ricette rituali o la scalata del clivo capitolino per raggiungere la Porta stercoraria: una vera geografia del territorio urbano risalente a un'epoca nella quale non era servito né da acquedotti né da cloache). Il mito serve anche a funzionalizzare gli oggetti: vasi e setacci con usi specifici, tecnicismo di un artigianato antichissimo che serve a meglio gestire i beni della natura; nel caso di Tuccia l'inversione dell'utilizzazione (setaccio per trasportare l'acqua) ha una portata peculiare che ancor più mostra lo specialismo dell'utensile. Anche la netta separazione di acqua e fuoco ha una sua funzionalizzazione, in un mondo in cui riaccendere la fiamma spenta può essere estremamente difficile (si pensi ai giorni umidi, nei quali l'effetto della confricazione può essere disperante). Nella città che cresce il problema saranno piuttosto gli incendi e la scarsa capacità 'tecnica' di spegnerli.

La portata dei riti di purificazione ha – in questo ambiente – un collegamento stretto con lo stato di purità positiva-castità sessuale, anche sotto il profilo giuridico. Una serie di dati storici e di credenze metastoriche passano attraverso riferimenti al territorio materiale, che è sempre – quando urbano – antropizzato, e dunque bisognoso di strutture di disciplinamento della società, dei rapporti interpersonali, tra orpello religioso e operatività del diritto, un intreccio che, se proviamo a decodificarlo, ci consente un avvicinamento fecondo ai misteri del passato.