

**PIETRO LI CAUSI**

***Mos maiorum*, circolazione totale delle donne fertili  
e morale civica. La storia di Marzia, Catone e  
Ortensio.**

**Palermo 2007**

© **Pietro Li Causi 2007**

Questo studio è in corso di pubblicazione sul numero 3 del 2007 della rivista «Thalassa».

“Ecco un *chac-mool*, tipo di statua assai diffusa: una figura umana semisdraiata regge un vassoio; è su quel vassoio, dicono unanimi gli esperti, che venivano presentati i cuori insanguinati delle vittime dei sacrifici umani. Queste statue in sé e per sé potrebbero anche essere viste come dei bonari, rozzi pupazzi; ma il signor Palomar ogni volta che ne vede una non può fare a meno di rabbrivire. Passa la fila degli scolari. E il maestro: «*esto es un chac-mool. No se sabe qué quiere decir*», e passa oltre”.

I. Calvino, *Serpenti e teschi*.



## 0. Premessa

In una sua recente ricognizione sulla condizione della donna nel mondo romano, Eva Cantarella spiega che «i Romani (qualora decidessero di prendere in considerazione le altrui esigenze procreative) si cedevano l'un l'altro, in qualità di mogli, le donne fertili». Un'abitudine, questa descritta dalla studiosa, che sarebbe stata vista come del tutto normale dalle classi aristocratiche, i cui membri, anzi, in ragione del ben noto «desiderio di stringere rapporti di alleanza sociale e politica» che contraddistingueva le strategie matrimoniali nell'età repubblicana ed imperiale, l'avrebbero praticata con una certa frequenza<sup>1</sup>.

La conclusione della Cantarella si basa principalmente sulla seguente notizia riportata da Plutarco:

«[1] Anche se entrambi riuscirono ad ottenere la mancanza di invidia nei mariti per mezzo di un provvedimento corretto e utile alla *polis* che prevedeva la comunanza dei matrimoni e delle filiazioni, Licurgo e Numa non convennero, a tale proposito, in ogni punto del loro programma. [2] Il marito romano, infatti, qualora avesse abbastanza bambini da allevare, e se veniva convinto da un altro uomo che aveva bisogno di avere figli, si separava dalla moglie, rimanendo padrone di lasciargliela o di riprendersela. [3] Il marito spartano, invece, dava, a chi lo convinceva ad avere figli in comune, la moglie, la quale però continuava a stare a casa con lui, mentre il matrimonio manteneva senza soluzione di continuità i diritti acquisiti all'inizio. Erano anzi in molti - come si è già detto - ad invitare e ad introdurre in casa persone dalle quali pensavano che sarebbero stati generati figli valenti e di bell'aspetto»<sup>2</sup>.

Dalla lettura del passo plutarco è dunque possibile immaginare, a Roma, una prassi codificata dal *mos* che permetteva una “circolazione totale” delle donne capaci di procreare. Una circolazione che, comunque, era pur sempre controllata e regolata dai maschi, unici veri detentori di quello che era visto semplicemente come l'oggetto silenzioso dello scambio: la *mulier*<sup>3</sup>.

Sarebbe pertanto sulla base di questa prassi che, sempre secondo la Cantarella, si comprenderebbe il senso della strana storia coniugale di Marzia, ceduta dal marito Catone all'amico Ortensio:

---

<sup>1</sup> CANTARELLA 2003<sup>2</sup>, 105, studio che viene ripreso in *Ead.* 1995, 251 ss.; *Ead.* 1998, 57 ss.; *Ead.* 2002, 269 ss. e *Ead.* 2005, 115 ss. La circolazione “totale” delle donne fertili, comunque, viene riferita come prassi normalmente accettata a Sparta: a tale proposito si vedano ad es. X. *Lac.* 6, ma anche OGDEN 1996, 224 ss.

<sup>2</sup> *Comparatio Lycurgi et Numae*, 3, 1-3. A proposito della “generazione in comune” presso gli Spartani in Plutarco si veda anche *Lyc.* 15, 43-7 e 47-51.

<sup>3</sup> Ottime, a tale proposito, le osservazioni di CANTARELLA 2003<sup>2</sup>, 101 sul silenzio delle donne coinvolte in prassi di tal genere.

«Catone aveva sposato Marzia, la figlia di Filippo, quando era ancora molto giovane; era molto attaccato a lei, e da lei aveva avuto dei figli. Tuttavia, la diede ad Ortensio, uno dei suoi amici, che desiderava avere figli ma che era sposato ad una donna sterile. Dopo che Marzia ebbe dato un figlio anche a lui, Catone la riprese di nuovo in casa, come se l'avesse prestata»<sup>4</sup>.

Secondo la lettura che la Cantarella dà di una storia come questa, «il desiderio di stringere alleanze [...] si innestava su una mentalità più generalmente condivisa, secondo la quale la riproduzione doveva svolgersi secondo interessi che non dovevano essere solo individuali e familiari, ma dovevano combinarsi con quelli della città. La mentalità, in altre parole, che emerge dal discorso di Ortensio, quando parla della necessità di evitare da un canto che una donna fertile rimanga inutilizzata, e dall'altro che generi troppi figli a uno stesso uomo. A Roma, insomma, esisteva una strategia riproduttiva che conciliava pianificazione familiare e pianificazione cittadina, della quale, come è ovvio, erano artefici gli uomini, e di cui le donne erano strumento consenziente»<sup>5</sup>. Bisogna comunque dire che la categoria della “mentalità”, come è stato ribadito a più riprese dalla letteratura antropologica, risulta essere alquanto scivolosa, non solo per la vaghezza del termine in sé, ma anche, e soprattutto, per le implicazioni epistemologiche di fondo che il concetto comporta. Fra i problemi che l'uso della categoria della “mentalità” presenta, infatti, c'è il presupposto dell'esistenza di credenze collettive che si ripetono in maniera monolitica e uniforme all'interno di un gruppo, a prescindere dalle caratteristiche mentali e psicologiche dei singoli interpretanti di una medesima cultura<sup>6</sup>. Se dunque è possibile inferire da alcuni testi latini l'esistenza innegabile di fenomeni di “circolazione totale delle donne fertili”, non è detto che questi fenomeni venissero letti in maniera uniforme dai diversi membri della medesima cultura (o anche di un'altra cultura). Ma vediamo cosa ci dicono i testi latini e greci che sono stati usati come “fonti” per inferire i comportamenti (e la “mentalità”) dei Romani.

---

<sup>4</sup> App. BC 2, 14, 99 (la traduzione del passo è di CANTARELLA 2005, 115).

<sup>5</sup> CANTARELLA 2003<sup>2</sup>, 105.

<sup>6</sup> A tale proposito si vedano le osservazioni di LLOYD 1991, 3 ss. (spec. 6-9), con le relative indicazioni bibliografiche a proposito del dibattito suscitato a partire dalle idee di L. Lévy-Bruhl sulla nozione di “mentalità” (esposte in *Les Carnets* del 1949, di cui è stata recentemente rilasciata una edizione elettronica nel seguente sito: [http://classiques.uqac.ca/classiques/levy\\_bruhl/carnets/carnets.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/carnets/carnets.html)). Relativamente alla cultura come insieme di interpretanti le cui rappresentazioni mentali sono singole versioni delle rappresentazioni culturali si veda SPERBER 1999 (spec. capp. 1-4).

### **1. Catone, Marzia e Ortensio: storia di una strana contrattazione**

Il testo che racconta con maggiore dovizia di particolari la vicenda di Catone, Marzia e Ortensio è quello di Plutarco, che nel paragrafo 25 della biografia dedicata all'Uticense scrive:

[1] In seguito sposò Marzia, figlia di Filippo, che sembrava essere una donna adatta a lui. A proposito di questa donna molte furono le discussioni (περὶ ἧς ὁ πλείστος λόγος). Come in un dramma, infatti, questa parte della vita di Catone è diventata problematica e difficile da trattare (καθάπερ <γάρ> ἐν δράματι τῷ βίῳ τοῦτο μέρος προβληματώδες γέγονε καὶ ἄπορον). [2] In conformità a quanto racconta Trasea, che riporta come fonte attendibile Munazio (che era un intimo amico di Catone), le cose andarono nella seguente maniera. [3] Fra i molti amici e ammiratori di Catone alcuni erano più illustri e insigni di altri, e fra questi c'era anche Quinto Ortensio, uomo a modo e di ottima reputazione. [4] Ebbene, dal momento che non gli bastava essere soltanto un intimo amico di Catone, ma desiderava anche mescolare in affinità e in comunanza tutta la casa e tutta la stirpe (εἰς οἰκειότητα καταμείξαι καὶ κοινωνίαν πάντα τὸν οἶκον καὶ τὸ γένος), cominciò a cercare di convincerlo a concedergli sua figlia Porzia - benché questa fosse sposata con Bibulo e gli avesse già generato due figli - perché anche lui potesse fecondarla come si feconda una terra fertile. [5] La richiesta - diceva Ortensio - è insolita in relazione alle comuni opinioni degli uomini (δόξη μὲν γὰρ ἀνθρώπων ἄτοπον εἶναι τὸ τοιοῦτον), ma è giusto per natura ed è utile per la *polis* che una donna ancora forte e nel fiore degli anni non rimanga inattiva sprecando la sua fertilità e che, partorendo più figli del necessario, non diventi di peso impoverendo una casa che non ne ha bisogno. [6] Gli uomini dabbene che mettono in comune la propria discendenza, invece - continuava l'oratore -, rendono la virtù imperitura e produttiva per le loro stirpi, e, per mezzo delle loro parentele, fondono meglio la città con se stessa (κοινουμένους δὲ τὰς διαδοχὰς ἀξίους ἄνδρας τὴν τ' ἀρετὴν ἄφθονον ποιεῖν καὶ πολύχουν τοῖς γένεσι, καὶ τὴν πόλιν αὐτὴν πρὸς αὐτὴν ἀνακεραννύουσι ταῖς οἰκειότησιν). [7] Se Bibulo avesse tenuto molto alla donna, gliela avrebbe restituita immediatamente dopo che questa gli avesse generato un figlio e dopo avere stretto legami ancora più saldi con lo stesso Bibulo e con Catone per mezzo della comunanza dei figli. [8] Quando però Catone gli rispose che gli voleva bene e che stimava una cosa buona mettere in comune le parentele, ma che gli sembrava strano che il discorso vertesse intorno alle nozze di sua figlia, che era già stata data ad un altro uomo, [9] Ortensio cambiò improvvisamente idea e non indugiò a svelare che era proprio la moglie di Catone che voleva, dal momento che era ancora giovane e capace di generare, e che invece Catone una discendenza se l'era già procurata. [10] E non c'è motivo di dire che fece tutto quello che fece perché sapeva che Catone non mostrava alcuna dedizione nei confronti di Marzia. [11] Dicono infatti che in quel tempo ella fosse incinta del marito. Catone, tuttavia, vedendo l'insistenza e lo zelo di Ortensio, non gli rispose di no, ma disse che doveva essere d'accordo anche Filippo, il padre di Marzia. [12] Questi, dunque, fu consultato, e diede il

suo assenso, a condizione però che anche Catone fosse presente alla *sponsio* e che si unisse a lui nell'atto di promettere la figlia»<sup>7</sup>.

A proposito di questo brano, la Cantarella ha messo in evidenza la differenza delle reazioni di Catone di fronte alle due richieste di Ortensio: «se di fronte alla prima non aveva avuto dubbi, di fronte alla seconda ritenne (e dichiarò) di aver bisogno di riflettere»<sup>8</sup>. Se infatti a Catone non sembra ammissibile cedere una figlia già sposata ad un altro uomo, di fronte all'autorizzazione del suocero, non gli sembra affatto impensabile potere concedere la moglie incinta all'amico. La studiosa infatti rileva che «il tono con cui le fonti riferiscono la vicenda, infatti, è assolutamente normale: non scandalizzato, non sorpreso, senza riprovazione e senza meraviglia»<sup>9</sup>, dato, questo, dal quale si dovrebbe inferire la normalità della richiesta secondo i canoni della "mentalità romana". E tuttavia, sebbene Plutarco non si lasci andare ad alcun commento di tipo moralistico, bisogna dire che le parole con cui introduce la digressione, a me sembrano andare in tutt'altra direzione. Il biografo, infatti, lascia trasparire l'esistenza di un dibattito che deve esserci stato, a Roma, circa la valutazione dell'episodio di cui sta riportando una versione (che viene presentata come "vicina agli attori"). Di Marzia – dice Plutarco - «si è parlato tantissimo» e la storia è così complessa e *problematicodes* tanto da potere essere paragonata a un dramma (25, 1); segno, questo, che la ricezione dei fatti da parte della memoria culturale dei Romani non doveva certo essere stata uniforme. La richiesta di Ortensio, infatti, presenta diverse stranezze.

La prima è legata al fatto che, nel momento in cui l'oratore chiede la mano della figlia di Catone, ha già avuto dei figli da Lutazia, datagli in moglie dall'ex console Lutazio Catulo<sup>10</sup>. A tale proposito, Elaine Fantham ha ipotizzato che la richiesta di Ortensio potesse essere dovuta al fatto che il rapporto con suo figlio si era incrinato e che dunque sarebbe diventato necessario, per il famoso oratore, procurarsi una discendenza alternativa<sup>11</sup>. L'ipotesi della Fantham, però, benché affascinante (e forse anche verosimile), rimane difficilmente verificabile, anche perché – a quanto mi risulta - non è supportata da alcuna fonte.

---

<sup>7</sup> PLU. *Cat. Mi.* 25, 1-12. Il frammento di Trasea cui Plutarco fa riferimento è HRR II, 43, 99.

<sup>8</sup> CANTARELLA 2003<sup>2</sup>, 101.

<sup>9</sup> CANTARELLA 2003<sup>2</sup>, 102.

<sup>10</sup> Cfr. PLU. *Brut.* 28, 1 e *Ant.* 22, 6 (per ulteriori ragguagli sui figli di Ortensio comunque si veda la bibliografia citata da GHILLI 1993, 394 n. 140).

<sup>11</sup> FANTHAM 1992, 140.



Se tuttavia si legge in maniera più approfondita il testo plutarco, si capisce come il fine di Ortensio non sia tanto quello di procurarsi una discendenza generica, quanto quello di generare un figlio il cui *genos* sia “in comune” e “mischiato” con quello di Catone<sup>12</sup>. Quello che insomma interessa all’oratore sembra essere proprio la *commixtio sanguinis* con la linea di discendenza dell’amico. Fine, questo, rispetto al quale è maggiormente funzionale l’accoppiamento con Marzia (che è il vero obiettivo di Ortensio) piuttosto che quello con Porzia. Se infatti l’oratore avesse fecondato la moglie di Bibulo, avrebbe generato un figlio in comune con questi, ottenendo semplicemente una vaga *adfinitas* con Catone<sup>13</sup>; se invece (così come ambiva a fare) avesse seminato il “terreno ancora fertile” di Marzia, il figlio che sarebbe stato procreato avrebbe avuto i tratti – per così dire - della “creatura mosaico” poiché – come cercherò di spiegare meglio più avanti - sarebbe stato il frutto dell’agglutinamento dello sperma dei due notabili romani<sup>14</sup>. Ma se questo è il vero fine della richiesta di Ortensio (come peraltro verrà apertamente dichiarato in 25, 6), perché mai l’oratore avrebbe dovuto prima chiedere la mano di Porzia?

Per rispondere a tale domanda, mi pare che il ragionamento che fa la Cantarella debba essere ribaltato: se infatti si postula una “mentalità” in base alla quale è normale che un amico chieda ad un altro amico una moglie incinta (e già sposata), perché Ortensio avrebbe avuto bisogno, per ottenere il ventre di Marzia, di una strategia retorica così complessa? Perché, in altri termini, tanti giri di parole per chiedere in prima istanza (e farsi negare) la mano di Porzia per potere soltanto in un secondo momento rivelare le sue vere intenzioni? Per comprendere il senso della strana richiesta dell’oratore, credo che non sia inutile ripercorrere i momenti e le fasi della strategia argomentativa da lui adottata.

Ortensio, nell’atto del chiedere il permesso di fecondare Porzia riconosce subito che ciò che sta facendo è *atopos* rispetto alla *doxa ton*

---

<sup>12</sup> Particolarmente pregnante, nel passo plutarco, mi sembra l’uso di immagini o di verbi che suggeriscono la fusione e il mescolamento, come ad es. *καταμειξάιλ* (25, 4) o *ἀνακεραυνύναι* (25, 6), o anche di termini che indicano “comunanza” della generazione e della paternità (*κοινωνία παιδῶν* in 25, 7; *κοινοῦμένουσ τὰς διαδοχὰς* in 25, 6; *κοινωνὸν οἰκειότητος* in 25, 8). Su espressioni analoghe rimando al mio *Generare in comune. L’ibrido e la costruzione dell’uomo nel mondo greco*, in corso di pubblicazione negli Atti del convegno internazionale *Tier und Mensch in der Antike*, svoltosi a Rostock dal 7 al 9 aprile del 2005.

<sup>13</sup> Sulla nozione di *adfinitas* a Roma (e sul modo di considerare i gradi della parentela) si vedano BETTINI 1991, 66 ss. e MOREAU 1990, 3 ss.

<sup>14</sup> La teoria che probabilmente agisce come sottofondo alle intenzioni di Ortensio è quella dell’agglutinamento dello sperma: a proposito di questa teoria si vedano BETTINI 2002, 92 e BELTRAMI 1998, 50 ss. (ma rimando anche al mio *Generare in comune*, cit.).

*andron* (25, 5), lasciando intendere, dunque, che il *beneficium* che vorrebbe ottenere da Catone (e da Bibulo) non è affatto conforme al *mos maiorum*. E tuttavia, benché non sia giustificabile in base ai dettami della tradizione, l'oratore presenta la cosa come "giusta per natura e utile alla *polis*" (25, 5). Argomento, questo del *sequi naturam*, che, per quello che sappiamo della sua figura, avrebbe potuto essere confacente al rigorismo stoico di Catone<sup>15</sup>. Le motivazioni che Ortensio adduce per convincerlo, infatti, sembrano pescare nel repertorio filosofico del primo stoicismo di Zenone e di Crisippo, le cui idee, in fatto di morale sessuale sembrano presentare alcuni punti in comune con il discorso che Plutarco mette in bocca all'oratore romano:

«Piace agli Stoici che le donne debbano essere in comune tra i sapienti, così che ogni uomo possa godere di ogni donna in cui si imbatte. Così dice Zenone nella *Repubblica* e Crisippo nel *Della repubblica*. Ameremo così tutti i bambini allo stesso modo come se fossimo i loro padri e verrà eliminata l'invidia causata dall'adulterio»<sup>16</sup>.

Se tuttavia l'idea della comunanza dei figli e della prole si configura come un elemento esterno rispetto al *mos maiorum* derivato dalla riflessione filosofica dei Greci, Ortensio, evita comunque, per tutto il corso della sua tirata, di fare riferimento esplicito ai precetti della Stoa, riorientando l'*argumentum* del *sequi naturam* nella prospettiva di un civismo "olistico" che appare del tutto conforme ai dettami del *mos romano*<sup>17</sup>. Non solo infatti la comunione delle donne proposta dall'oratore non sembra escludere l'istituto del matrimonio (rispetto al quale la prima

---

<sup>15</sup> Il motivo stoico del *sequi naturam* (a proposito del quale rimando ad ADORNO 1998, 129 ss.) ha molto successo nella letteratura latina. Solo per fare un es. questo motivo è riusato da Cicerone, *de officiis* 1, 20, 67. Si noti che, in genere "seguire la natura", e "fare il bene della comunità" sono i tratti che la pubblicistica antica attribuisce alla figura del *magnanimus/megalopsychos* (ma a tale proposito rimando alle osservazioni di S. Rampulla, *Orizzonti incrociati. Il conflitto apparente fra rappresentazione stoica dell'esilio e mos maiorum in Cicerone e Seneca*, in corso di pubblicazione).

<sup>16</sup> D. L. 7, 131. Relativamente alla comunione delle donne all'interno della comunità dei *sapientes* professata dallo stoicismo tradizionale greco si veda ad esempio lo studio di GACA 2003, 59 ss. (spec. 79-81), la quale ricorda, a proposito di Crisippo e Zenone, che "their idea of early Stoic eros promotes practices of responsible and mutually friendly sexual conduct on a community-wide basis, not the extirpation of the erotic experience or the restriction of sexual activity to marital reproduction" (60). In questo senso, la studiosa fa notare (82-90) lo slittamento che sussiste fra il primo stoicismo e lo stoicismo posteriore (a partire da Antipatro, Musonio e Ierocle, fino ad arrivare a Seneca ed Epitteto), che vede nel matrimonio (finalizzato alla procreazione) la cellula principale della società.

<sup>17</sup> Sull'influsso delle dottrine filosofiche greche per quanto riguarda la fondazione dell'idea della *societas* vista come "frutto della razionalità della natura" si veda PANI 1999<sup>2</sup>, 20 ss.

Stoa si poneva in un atteggiamento del tutto critico), ma viene presentata come un *instrumentum rei publicae*.

A tale proposito, tuttavia, bisogna notare che l'utilità sociale della fusione degli *oikoi* e dei *genoi* paventata da Ortensio non va soltanto nella direzione di una "pianificazione cittadina" finalizzata a procreare quanti più figli possibili dalle donne fertili (cosa – questa – che, come mi sembra di potere intuire dalla lettura del passo non è così "normale" come pensa la Cantarella), ma mira anche a realizzare, attraverso la mistione degli *oikoi* e dei *gene* migliori la coesione sociale all'interno della *polis*. L'oratore, infatti, diceva che «gli uomini dabbene che mettono in comune la propria discendenza [...] rendono la virtù imperitura e produttiva per le loro stirpi, e, per mezzo delle loro parentele, fondono meglio la città con se stessa» (25, 6).

L'argomento della coesione sociale, tuttavia, benché ammissibile dal punto di vista civico, è utilizzato da Ortensio per aggirare una delle tante difficoltà che la sua richiesta avrebbe potuto incontrare. I desideri dell'oratore, infatti, non risultano conformi alla *doxa* dei Romani, perché, anche se non è detto esplicitamente, mirano a realizzare quello che dagli antichi era visto come uno dei crimini sessuali più esecrabili: l'*adulterium*. Ora, da quello che è possibile evincere dagli studi che sono stati fatti dalla scuola antropologica senese a proposito dell'adulterio, si desume che tale atto poteva comportare, secondo l'etnobiologia dei Romani, tre differenti esiti. La contaminazione del ventre di una donna "non disponibile" da parte del seme di un adultero, poteva infatti 1) causare la nascita di due gemelli eterozigoti, frutto ognuno del seme di un padre diverso; 2) comportare la nascita di un solo figlio, la cui paternità era dubbia (e dunque destinata ad essere verificata sulla base di determinate "prove di identità"), oppure 3) poteva portare alla generazione di un "essere mosaico" in cui i semi dei due diversi padri erano agglutinati<sup>18</sup>.

Ebbene, la richiesta di Marzia da parte di Ortensio – come ho già anticipato prima - mira effettivamente a realizzare la terza possibilità. Ortensio infatti sa bene che la moglie di Catone è incinta ed evidentemente, anche se non lo dice esplicitamente, vuole "marchiare" con il proprio seme la creatura che è sicuramente il frutto del seme di Catone: vuole cioè aggiungere, per mezzo della *commixtio sanguinis*, la

---

<sup>18</sup> Solo per fare alcuni esempi si vedano GUASTELLA 1985, 49-123; MENCACCI 1996, 10-8 e 37-46; BELTRAMI 1998, 42-56 e BETTINI 2002, 88-92 (ma si veda anche LENTANO 2002, 11 ss. per le prove che i figli romani dovevano affrontare per dimostrare la loro reale paternità).

propria identità a quella dell'altro padre, in modo da ottenere un essere che unisca in sé le linee della stirpe di entrambi .

Come ho cercato di mostrare in un mio recente intervento, tuttavia, nel mondo antico l'idea dell'*adulterium* come effetto di un *adulterare* implica una visione fortemente gerarchica, o comunque bipolare. Una visione in base alla quale c'è un elemento inferiore che mescolandosi a quello di rango superiore lo “macchia” rendendone irricognoscibile l'identità<sup>19</sup>. Visione, questa, che Ortensio mira ad aggirare quando nota – implicitamente - che quello che avverrebbe nel ventre di Marzia non sarebbe un vero e proprio *adulterium* (né tanto meno una *deminutio* della stirpe di Catone) dal momento che coinvolgerebbe due uomini di pari dignità: due *andres axioi*.

## 2. *L'elasticità del mos e le manipolazioni di Ortensio*

Come ha osservato recentemente Maurizio Bettini, il *mos maiorum* dei Romani da un lato è pensato come qualcosa di stabile, ma dall'altro è continuamente soggetto ad una serie di cambiamenti: «a Roma, infatti, se la società è in continua trasformazione, accade invece che la cultura, almeno ufficialmente, si ostini a cercare i propri parametri di comportamento nel *mos* degli antenati». Quello che accade nella memoria culturale dei Romani è che ogni volta che nuove prassi e nuove abitudini si vengono ad affermare, esse vengono negoziate e si “mascherano” da abitudini conformi alla tradizione secondo un meccanismo che Bettini ha spiegato ricorrendo alla nota categoria lévi-straussiana di “società calda/società fredda”:

«Questa tensione interna alla società – una tensione fra presente e passato, fra innovazione e adeguamento- è naturalmente ben nota. Credo però che, per definirla meglio, si potrebbe far ricorso alla categoria di “società calda/ società fredda” tramite cui Lévi-Strauss tracciava la linea di demarcazione che intercorre fra due tipi opposti di culture: da un lato quelle che accettano il divenire storico e, interiorizzandolo, lo trasformano in un meccanismo propulsore (società calde); dall'altro quelle che invece caparbiamente rifiutano di accettare il divenire storico e, talora mettendo in atto strategie sofisticate, cercano di fare in modo che il tempo influisca su di loro il meno possibile (società fredde). Una società che da un lato fonda la propria potenza e il proprio benessere sull'espansione e il mutamento, dall'altro però pretende che il *mos* non muti, e continui a rispettare le regole imposte dai *maiores*. In una situazione del genere, il rapporto con il passato e con il costume degli antenati non può che assumere carattere negoziale»<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Si veda, a tale proposito lo studio di GUAPELLA 1988, 68 ss. sulle credenze romane relative alla “contaminazione della stirpe” (ma anche il mio *Generare in comune*, cit.).

<sup>20</sup> BETTINI 2002A, 270 s.

Se dunque la strategia argomentativa di Ortensio da un lato sembra paradossale (in quanto si presenta come non conforme rispetto alla *doxa* comune), dall'altro, proprio nel momento in cui propone uno scarto rispetto ad una tradizione codificata (la *doxa* a cui fa riferimento), in qualche modo ne recupera un'altra e un'altra pretende di fondarne. Quello che fa Ortensio, in altri termini, non è troppo dissimile da quello che Bourdieu ha osservato a proposito delle strategie di alleanza matrimoniale dei Cabili<sup>21</sup>. Come avviene per la cultura studiata nel famoso saggio del sociologo francese, anche la cultura romana, del resto, è multidimensionale e non ha una sola morale: quando infatti l'oratore propone all'amico uno scambio non ortodosso, lo fa manipolando il *mos* e stravolgendo la comune morale coniugale sulla base delle norme di un'altra morale (quella civica) che viene riadattata *ad hoc*. Quello che accade, in altri termini, è che il famoso oratore, in quanto attore della sua cultura, nel momento di contravvenire a quelle che percepisce come norme della stessa, lo fa all'interno della consapevolezza dei limiti e delle possibilità che i *mores* stessi gli permettono.

Ortensio, tuttavia, non è un attore qualunque, ma è uno dei più famosi oratori romani, uno di quelli che conosce bene gli artifici della persuasione. Nel fare la sua richiesta, infatti, non solo riesce bene a nascondere i punti deboli del suo discorso (omettendo, ad esempio, di spiegare in cosa consista la *doxa ton anthropon* cui si fa riferimento), ma si mostra altresì abilissimo nel trasformare una *hypothesis*, vale a dire una "causa" vertente su un fatto determinato, in una *thesis*, vale a dire in un discorso di ordine generale che ha come oggetto il bene comune, spostando così l'attenzione del suo uditore dalla richiesta specifica (inconsueta e *atopos*) di matrimonio alla prospettiva dell'utile che la *res publica* potrà trarre a partire dalla realizzazione di questo matrimonio<sup>22</sup>.

Nel suo tentativo di persuasione, peraltro, Ortensio segue una strategia alquanto subdola. La logica del suo discorso da un lato è tesa a riconfigurare e rinegoziare, manipolandolo, il *mos*, dall'altro sembra essere volta proprio ad ottenere una prima risposta negativa da parte dell'amico per poi potere più agevolmente rilanciare con una seconda proposta.

In quanto "attore della sua cultura", infatti, Ortensio sa bene che lo scioglimento del matrimonio di Porzia avrebbe potuto determinare la

---

<sup>21</sup> BOURDIEU 2003, 75 ss.

<sup>22</sup> Il consiglio di spostare nell'ambito delle *theseis* le *hypotheis* al fine di rafforzare la propria posizione è dato ad esempio da QUINT. 10, 5, 11. Per la distinzione fra *theseis* e *hypotheis* (proposta per la prima volta da Ermagora di Temno) si veda comunque, oltre che lo stesso QUINT. 3, 5, 5 ss., CIC. *inv.* 1, 8.

fine dell'alleanza di Catone con la casata di Bibulo e che quindi l'amico si sarebbe guardato bene dal portare avanti un'azione "culturalmente destinata a fallire"<sup>23</sup>. Dall'altro lato, però, l'oratore romano fa leva anche sulla prassi codificata dello scambio e sulle sue norme ideali. Per comprendere la logica del suo piano, in questo senso, può tornare utile richiamare alla memoria uno dei tanti precetti che Seneca dispensa al suo lettore nel secondo libro del *de beneficiis*:

«[1] "Chiedo" è una parola difficile, pesante, da dirsi a occhi bassi. Bisogna risparmiarla all'amico e a chiunque tu intenda far diventare tuo amico, rendendotene benefattore per quanto sia affrettato, ha concesso un beneficio tardi chi lo ha concesso a seguito di una richiesta. Perciò bisogna indovinare i desideri di ciascuno e, una volta compresi, bisogna liberarlo dalla gradevole necessità di chiedere: sappi che solo quel beneficio che giunge spontaneo è destinato a vivere gradito nell'animo. [2] Se non abbiamo avuto la possibilità di prevenire la richiesta, interrompiamo almeno il lungo discorso di chi chiede e, per non dare l'impressione di esserci fatti pregare, ma solo quella di esserci fatti informare, promettiamo subito e dimostriamo subito con la nostra stessa fretta, prima che ci sia chiesto, che manteniamo le promesse»<sup>24</sup>.

È vero che la richiesta di Ortensio è *atopos*, tuttavia l'abilità retorica da lui mostrata consiste - come si è visto - proprio nel manipolare il *mos* e nel mettere in secondo piano l'*atopia* in nome di una finalità di ordine superiore. Accettata questa premessa, dunque, la posizione di Catone, una volta che ha risposto di non potere concedere la mano di sua figlia, sarà quella di chi non solo non ha dispensato l'amico dalla vergogna del chiedere, ma anche di chi ha già rifiutato un *beneficium*. Se tuttavia l'intento di Ortensio è quello di mettere alle strette l'amico costringendolo ad indossare (forzosamente) la maschera del benefattore, Plutarco non ci dice certo che Catone reagisce con entusiasmo alla seconda proposta: l'Uticense, infatti, sembra prendere la decisione di parlare con il suocero solo dopo essere stato vinto dall'insistenza (la *spoudé* e la *prothymia*) dell'oratore (e non dunque dalle sue argomentazioni).

---

<sup>23</sup> Sul matrimonio romano come alleanza e sulla sua funzione di mediazione dei potenziali conflitti fra le *gentes* si vedano le osservazioni di LENTANO 1996, 104 ss. (spec. 113 ss.), da cui traggio l'espressione tra virgolette.

<sup>24</sup> SEN. *Ben.* 2, 2. La traduzione di cui mi avvalgo nel caso di tutti i passi tratti da questa opera è quella di G. Reale (a cura di), Seneca, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1994.

### 3. Catone figura del ricordo

È stato dimostrato che il *mos* romano «si attuava attraverso il ricorso a una serie di “figure del ricordo”, ossia immagini concrete che fanno parte della memoria collettiva e che fungono da segno capace di richiamare alla mente il comportamento da tenere»<sup>25</sup>. Ogni figura di ricordo, ogni elemento nuovo nel tessuto del *mos*, tuttavia, si configura come paradigma fondante soltanto se si verifica una serie complessa di elementi e di variabili. Una di queste era l'*auctoritas* del gruppo o della persona che imponeva il proprio comportamento come esemplare: «il carattere contingente dei *mores*, e la loro pluralità», osserva Maurizio Bettini, «non implica ovviamente che la loro affermazione fosse lasciata nelle mani del caso. Al contrario, nella determinazione del *mos* agiva una regola molto precisa, ed essa era costituita dalla *forza sociale* posseduta da chi – gruppo o individuo – lo faceva proprio. Usando la terminologia dei Romani, potremmo dire che tutto dipendeva dalla *auctoritas* di cui godevano i portatori di un certo *mos*»<sup>26</sup>.

Ebbene, non è qui il caso di ricordare come Catone fosse diventato, nell'ambito della memoria culturale dei Romani, figura del ricordo<sup>27</sup>. È forse per questo motivo che molti autori, nel momento in cui devono raccontare la vicenda dello “strano triangolo”, omettono di commentare in senso scandalistico l'episodio della cessione di Marzia. Questo, in fondo, è quello che accade, ad esempio, nel *Bellum civile* di Appiano (2, 14, 99). Lo storico greco, infatti, aderendo ad una tradizione storiografica ormai codificata, costruisce un ritratto ideale di Catone come uomo retto, onesto e dedito alla filosofia. È per questo, dunque, che, ai fini della tenuta di questa costruzione, non fa gioco e non è opportuno, per quanto riguarda la vicenda della cessione di Marzia, mettere in evidenza i punti di *atopia* e di problematicità che la cessione di una moglie comportava e che invece sono segnalati in Plutarco.

Una cosa analoga, del resto, avviene anche in Lucano (che potrebbe essere stato anche il modello dello storico greco), il quale però non è tanto interessato a raccontare l'episodio della cessione della

---

<sup>25</sup> BETTINI 2002A, 276. Sulla nozione di figura di ricordo, utilizzata da Bettini, si veda ASSMANN 1997, 12 ss.

<sup>26</sup> BETTINI 2002A, 291.

<sup>27</sup> Catone è visto come *sapiens* e uomo integerrimo già in Cic. *parad.* 1, 12. Il suicidio di Catone comunque comincia a costituirsi chiaramente come figura di ricordo (oltre che, probabilmente, a partire dal *Cato* ciceroniano, a cui Cesare rispose con un *Anticato*) in Tusc. 1, 74. L'episodio della morte volontaria dell'eroe delle guerre civili, comunque, viene citato più volte come *exemplum* da Seneca nei *Dialogi* (*const.* 2, 6; *Ad Marc.* 20, 6; *tranq.* 16, 1) e nelle *Epistulae ad Lucilium* (13, 14; 24, 6; 67, 7; 67, 13; 70, 19; 82, 12; 95, 72).

*coniunx*, quanto piuttosto il momento del suo ritorno (2, 326 ss.). Il secondo matrimonio di Marzia - ormai non più in età da poter generare figli (2, 338-41) - con Catone viene infatti descritto attraverso un ricorso insistito allo stilema della negazione anaforica, che configura l'episodio della ri-unione dei due anziani coniugi come una sorta di matrimonio alla rovescia in cui ogni momento del rito viene denegato e stravolto, quasi, nel suo contrario (2, 350 ss.)<sup>28</sup>:

«i serti festosi non pendono dalla soglia incoronata né la candida benda è distesa sugli stipiti, non vi sono le torce nuziali né il talamo troneggia su gradini d'avorio né compaiono le vesti screziate d'oro o la matrona che, con in capo la corona, evita di toccare la soglia alzando il piede; il velo rosso, destinato a proteggere con delicatezza il timido pudore della sposa, non copre il suo volto chinato né la cintura adorna di gemme stringe le vesti ondegianti né una bella collana adorna il suo collo né un piccolo mantello, scendendo dalla sommità delle spalle, circonda le nude braccia. Così come si trova, ella conserva il triste abbigliamento del lutto ed abbraccia il marito nello stesso modo con cui si stringe ai figli»<sup>29</sup>.

Il matrimonio dell'Uticense è descritto come una unione del tutto particolare, come un non-matrimonio, appunto, che (in linea peraltro con il monocromatismo oscuro della poetica lucanea) condivide alcuni tratti perturbanti con i riti funebri, e che, seppur concepito come legittimo (2, 379-80), non è finalizzato alla generazione dei figli (2, 378-9). Il Catone che si unisce alla vedova di Ortensio, tuttavia, è - in Lucano - un personaggio che si dimostra già intimamente convinto degli argomenti che nel passo di Plutarco prima analizzato vengono messi in bocca all'oratore nel momento della sua richiesta di "mistione dell'*oikos* e del *genos*":

«Questi i costumi, questa la condotta indefettibile del rigoroso Catone: osservare la misura, non travalicare il limite, seguire la natura, votare la vita alla patria e convincersi di non esser nato per sé ma per tutti gli uomini. Per lui era un banchetto vincere la fame, una sontuosa dimora ripararsi con un tetto dalle intemperie, una veste preziosa mettersi addosso una ruvida toga, secondo l'antica consuetudine quirite, e fine ultimo dell'amore la generazione dei figli; padre dell'Urbe, suo marito, osservante della giustizia, cultore dell'onestà più rigida, retto nell'interesse della comunità: nel suo comportamento non penetrò mai un piacere che pensasse solo a se stesso»<sup>30</sup>.

Nel suo ritratto intellettuale dell'Uticense, Lucano, pur non riferendosi esplicitamente al divorzio con Marzia - ma tenendolo in

<sup>28</sup> Si notino, a tale proposito, le puntuali osservazioni di FANTHAM 1992, 144 s.

<sup>29</sup> LUC. 2, 354-366. La traduzione dei passi lucanei che qui e altrove ho usato è quella di R. Badalì (a cura di), M. A. Lucano, *La guerra civile*, UTET, Torino 1988.

<sup>30</sup> LUC. 2, 380-391.



qualche modo a mente -, mette da parte i punti di attrito con il *mos* che la cessione di una moglie avrebbe potuto comportare (così come, del resto, aveva fatto l'Ortensio plutarco). Catone viene infatti presentato come una figura di *sapiens* che, nello stesso momento in cui aderisce al rigorismo stoico, recupera tratti della tradizione degli *antiqui Romani* e che, soprattutto, vive, pensa e agisce non per sé o per il suo clan gentilizio, ma – in linea con la morale di ordine superiore che viene delineata dall'Ortensio plutarco – per l'interesse dell'*Urbs*. Nell'ottica della tradizione sposata da Lucano, insomma, Catone è un campione della rettitudine e del rigore, e, proprio in quanto figura esemplare del ricordo, ognuna delle cose che fa è *honestum* e *utile*. Il che ci conduce implicitamente a pensare che, nel momento in cui cede sua moglie, non lo fa perché è un sovvertitore del *mos*, bensì in funzione di un interesse di forza maggiore.

#### 4. Altre figure, altri ricordi

##### 4.1. Seneca e il beneficio della moglie

Il discorso di Ortensio sembra pertanto avere lasciato il suo seme nella versione lucanea, che – forse anche in virtù di una comune matrice stoica – pare averlo metabolizzato e riusato. Rimane, tuttavia, il fatto che Lucano, nel tratteggiare il profilo dell'eroe di Utica, preferisce non insistere troppo sul momento della cessione di Marzia. Il fatto che il poeta del *Bellum civile* possa condividere le premesse dell'Ortensio plutarco non significa però immediatamente che riproduca una “mentalità collettiva diffusa” tipica di tutti i Romani. Non solo, infatti, come insegna lo stesso Bourdieu, bisogna distinguere le pratiche sociali dalle norme ideali alle quali le prime dichiarano di uniformarsi (manipolandole e negoziandole), ma bisogna anche comprendere che ogni singolo interpretante di una cultura crea (anche in maniera inconscia) i propri personali percorsi di rifunzionalizzazione delle credenze e delle rappresentazioni alle quali aderisce<sup>31</sup>.

Se dunque è ipotizzabile pensare che c'erano aristocratici romani che praticavano la cessione totale delle donne fertili (e fra questi c'è stato senz'altro Catone), questo non significa necessariamente che esisteva una

---

<sup>31</sup> Oltre che BOURDIEU 2003, 75 ss. (sulla manipolazione delle norme di una cultura da parte dei suoi membri), si vedano ad es. le osservazioni di SPERBER 1981, 133 sui campi di evocazione che vengono attivati dai singoli individui a partire dalle focalizzazioni attivate dal simbolismo culturale. Lo stesso SPERBER 1999, spec. 87ss. spiega come di ogni rappresentazione culturale esistano tante versioni (pubbliche o mentali) quanti sono i membri di una determinata cultura.

norma universale che lo prescriveva. Cosa che equivarrebbe a dire che, dal momento che esistono gli *swinger* in Italia, allora *tutti* gli italiani praticano di norma lo scambio di coppia. Lo stesso Seneca, del resto, nel *de beneficiis* ricorda che ci sono Romani che «dopo avere preso in giro le mogli degli altri, e non di nascosto, ma apertamente, hanno messo a disposizione degli altri le proprie» (*Ben.* 1, 9, 3); nel presentare la cosa come dato di fatto, tuttavia, l'autore lascia intendere di non approvarla, e dunque la configura implicitamente come non conforme al *mos*.

Non sappiamo se nella formulazione dell'esempio fatto da Seneca abbia giocato un ruolo la memoria della cessione di Marzia, ma è comunque certo che se per la prima Stoa la comunione delle donne è un ottimo espediente per creare la coesione sociale, per il filosofo (che propone un modello di relazione fra uomo e donna centrato sul matrimonio<sup>32</sup>) la cessione di una moglie non è da intendere alla lettera come un vero e proprio *beneficium*; anzi, secondo la logica che muove la sua opera di sistemazione della teoria dello scambio, il dono di una donna "non disponibile" è uno dei tanti vizi del tempo che segnalano lo scadimento di una pratica (quella, appunto, del *beneficium*) che, nella prospettiva proposta dal trattato, un tempo era stata virtuosa: «ciò che cade sotto i nostri occhi non è il beneficio, ma l'orma e il segno del beneficio» (*Ben.* 1, 5, 6)<sup>33</sup>.

#### 4. 2. Catone, Marzia e Ortensio a scuola

Se dunque il dono di Marzia era letto dall'Ortensio plutarco (e per certi versi anche da Lucano) come *politikon*, la pratica di certi mariti romani, per Seneca, si rivela al contrario dannosa per la società (e dunque non è configurata come aderente al *mos*). Bisogna immaginare, però, che il discorso del filosofo sarebbe forse stato di diverso tenore se, anziché citare genericamente il malcostume di certi mariti romani non meglio identificati, avesse fatto il nome di Catone. Come sappiamo bene, infatti, l'*auctoritas* di un personaggio illustre, che per giunta è diventato figura di ricordo e la cui devozione per la patria è vista come esemplare (almeno

---

<sup>32</sup> Per le idee senecane relativa al matrimonio, oltre che GACA 2003, 87 ss., si veda TREGGIARI 1991, 215 ss.

<sup>33</sup> L'esempio degli uomini che cedono senza problemi le loro donne, peraltro, viene inserito da Seneca in una digressione sui mali della contemporaneità. A tale proposito si veda SEN. *ben.* 1, 9, 2-5, passo in cui viene raffigurato un mondo alla rovescia caratterizzato proprio dalla scarsa fortuna di cui gode la pratica dello scambio liberale e volontario, cosa che, ad avviso di Seneca, crea il dissesto e lo sfaldamento della società. Il passo è caratterizzato da una *climax* di fenomeni che vanno dall'erosione della sfera del privato (il dono delle proprie ricchezze o delle mogli) fino allo smantellamento sistematico del pubblico (il dono delle province).

per chi si poneva nella medesima linea interpretativa inaugurata dal *Cato* di Cicerone), avrebbe senz'altro riconfigurato i termini della questione. Secondo i modelli retorici dell'antichità, del resto, la persuasione non si ottiene soltanto per mezzo delle argomentazioni razionali, ma anche a partire dall'*ethos* e dunque dalla valutazione morale della *persona* di colui che parla<sup>34</sup>.

Non sappiamo, dunque, come Seneca avrebbe riorientato il suo discorso se avesse citato la storia dello "strano triangolo", ma non è inverosimile immaginare che se lo avesse tenuto presente, forse gli sarebbe riuscito un po' più arduo condannare la pratica della "circolazione totale delle donne fertili". Questo, tuttavia, ancora una volta, non significa che Catone è da vedere automaticamente come un "innovatore" che trasforma in *mos* la pratica del dono della moglie, inaugurando così un nuovo *exemplum* da seguire, dal momento che – come è noto – sono altri i motivi per cui l'Uticense diventa figura del ricordo (la resistenza a Cesare e il suo rigore, prima di tutto, ma, soprattutto, il suo suicidio eroico<sup>35</sup>).

Che il gesto del *sapiens* romano possa essere visto come problematico, all'interno della cultura latina, lo vediamo peraltro, oltre che dalle parole con cui Plutarco introduce il suo racconto (*Cato minor* 25, 1), dalla testimonianza di Quintiliano, il quale, fra gli esercizi più utili che vengono segnalati nel libro X della *Institutio oratoria*, menziona quello di «domandarsi "se Catone si è comportato onestamente nel consegnare Marzia a Ortensio" oppure "se una simile azione si addice a un uomo onesto"»<sup>36</sup>.

L'esercizio proposto dal retore romano, peraltro, comporta che gli studenti di retorica si abituino ad usare le stesse strategie seguite dall'Ortensio plutarco nella sua richiesta a Catone, che consistevano, appunto, nel passaggio dalle *hypotheses* alle *causae generales* (le *theses*). Trasformare la domanda "se Catone si è comportato onestamente nel consegnare Marzia" in "se una simile azione si addice a un uomo onesto", significa dunque *fundere* e *augere* ciò che è *contractum* e

---

<sup>34</sup> Si veda ad es. *Cic. inv.* 2, 33, che dice che l'*auctoritas* deriva alla persona dalla sua onestà. In altri punti del medesimo trattato, peraltro, l'Arpinate rileva che l'autorevolezza è data anche dalla saggezza e dalla virtù (1, 5 e 1, 109): a tale proposito, comunque, per una visione generale e sintetica, rimando a DE CARO 2003, 62 ss.

<sup>35</sup> Si pensi ad esempio all'interpretazione del suicidio catoniano data, ad es., da *SEN. prov.* 2, 8-9, ma a tale proposito si veda la n. 27.

<sup>36</sup> *QUINT.* 10, 5, 13. La traduzione adottata è quella di S. Beta (a cura di), Quintiliano, *Istituzione oratoria, libri X-XII*, Mondadori, Milano 2001. Lo stesso esercizio viene menzionato da Quintiliano in 3, 5, 11 assieme alla questione relativa alla liceità o meno dell'assoluzione di Oreste (per cui si veda anche *Cic. inv.* 1, 18-19).

*parvum*, passando dal caso specifico di “questo uomo che è Catone” al caso generale del “cosa deve fare in casi del genere un uomo onesto”<sup>37</sup>.

Se tuttavia Catone, Marzia e Ortensio finiscono per essere oggetto degli esercizi delle scuole di declamazione, ciò vuol dire che il loro caso, lungi dal consolidarsi come paradigmatico e fondante, si presenta, agli occhi della cultura romana, come qualcosa di irrisolto, come qualcosa di cui, evidentemente, si può *disputare in utramque partem*. Le declamazioni, del resto, come dimostra Mario Lentano, trovano la logica della loro esistenza proprio nei “punti di frizione” del codice culturale, e i comportamenti che esse ammettono, o quelli che escludono, sono da spiegare non sulla base «di scelte letterarie, bensì sulla base del codice culturale di riferimento»<sup>38</sup>.

Se dunque era possibile esercitarsi sul caso di Catone, Ortensio e di Marzia, era probabilmente perché esso era avvertito come esemplare per la sua capacità di mettere in gioco e di fare confluire compartimenti diversi di un qualcosa che era avvertito come stabile, ma che – in episodi simili- emergeva in tutta la sua fluidità: il *mos*. Il giovane che volesse esercitarsi nella tecnica del passaggio dalla *hypothesis* alla *thesis*, davanti al conflitto della morale coniugale tradizionale con la morale civica che era contenuto implicitamente nella storia dello “strano triangolo”, poteva dunque ora scegliere di seguire i passi dell’Ortensio plutarco, ora decidere – immaginiamo - di riconfigurare la questione nei termini proposti, ad esempio, da Seneca, che mirava invece a dimostrare che non è degno di uomini onesti donare le proprie mogli a terzi.

##### ***5. La metamorfosi di un testo in fonte, ovvero: per una conclusione problematica (e ipotetica)***

Il mio intervento si era aperto con la citazione di un passo plutarco che - alla luce di tutto quello che ho cercato di mostrare nei paragrafi precedenti – deve nuovamente essere preso in considerazione. Nella *comparatio Lycurgi et Numae* (3, 1-3), infatti, il biografo greco approdava alle stesse conclusioni alle quali a più riprese è approdata la Cantarella<sup>39</sup>: i Romani, così come gli Spartani, avevano – di norma – l’abitudine di cedere le donne fertili a terze persone che volessero generare “figli in comune” con essi.

La Cantarella considera il passo plutarco in questione una “fonte storica”, e alla luce di esso rilegge non soltanto l’episodio di

---

<sup>37</sup> Si veda QUINT. 10, 5, 11 ss.

<sup>38</sup> Cfr. LENTANO 1998, 14.

<sup>39</sup> Cfr. n. 1.

Marzia, Catone e Ortensio, ma anche - ad esempio - la storia della cessione (forzata?) di Livia ad Augusto da parte di Nerone<sup>40</sup>. Il punto è però che un “testo” diventa veramente spendibile come “fonte” proprio quando, oltre che il suo contenuto, sono state ricostruite anche la sua (o le sue) finalità e la sua (o le sue) prospettive<sup>41</sup>. Nell’usare la *comparatio Lycurgi et Numae* come fonte storica è dunque cruciale chiedersi “da quale punto di vista” Plutarco guardi Roma e, soprattutto, come mai in una porzione della sua opera segnali la pratica della cessione delle mogli fertili come *atopos* e *problematodes* e in un’altra la presenti come un’abitudine normale (e per giunta fondante rispetto all’identità dei Romani). Non è da escludere *a priori* che si possa trattare semplicemente di un caso di “balcanizzazione dei cervelli”<sup>42</sup>. E tuttavia credo che sia opportuno tentare di formulare, in aggiunta (e in alternativa) altre ipotesi possibili. Ipotesi che, tuttavia – tengo a precisarlo – non possono che essere destinate a rimanere tali, dal momento che non sarà mai possibile intervistare gli *insiders* o “dialogare” (nel senso non figurato del termine) con essi<sup>43</sup>.

Se comunque c’è una cosa che si può dire su come Plutarco legge e interpreta i costumi dei Romani è la seguente: lo sguardo del biografo antico è uno sguardo “esterno”; Plutarco è un greco e, benché viva in una

---

<sup>40</sup> A proposito della storia di Livia, che diventa moglie di Augusto mentre è già incinta di Nerone, si vedano Suet. *Tib.* 4; D. C. 48, 44, 3; VELL. 2, 79, 2 e Tac. *ann.* 1, 10, 5. I seguenti passi vengono usati da CANTARELLA 2003<sup>2</sup>, 103 come prova per dimostrare che normalmente «i Romani usavano cedere le mogli proprio quando queste erano incinte». In particolare la studiosa segnala che, mentre Tacito lascia ad intendere che il *princeps* abbia sottratto contro il suo volere la donna al notevole romano, Velleio Patercolo dice chiaramente che Nerone aveva promesso (in una *sponsio*) la propria moglie ad Augusto. Anziché fermarsi a riscontrare la divergenza fra le fonti rispetto alla volontà o meno di cedere la moglie da parte del primo marito, la Cantarella, tuttavia, sceglie come vera una delle fonti (Velleio Patercolo) piuttosto che un’altra (Tacito). Da una lettura di tutti i testi, invece, mi pare di potere evincere il fatto che l’unica cosa che si può segnalare è semplicemente il loro mancato accordo a proposito di un fatto che la tradizione e gli stessi contemporanei di Augusto vedevano come controverso (si noti, ad esempio, che nella versione di Tacito si fa menzione del ricorso del *princeps* alla memoria dei pontefici, che devono inventare *ad hoc* un *mos* che giustifichi un operato che lo storico considera dissoluto).

<sup>41</sup> Si vedano a tale proposito le osservazioni di BETTINI 2002B, 199 ss.

<sup>42</sup> L’espressione fra virgolette è usata da VEYNE 1984, 59 ss. per spiegare il meccanismo psicologico in base al quale un autore dell’antichità può sostenere in *loci* diversi credenze incompatibili l’una rispetto all’altra.

<sup>43</sup> Su come la metafora del “dialogo con gli antichi” rischi di essere presa alla lettera causando gravi errori epistemologici rimando ad una sezione di un libro di prossima pubblicazione di Andrea Cozzo (che ringrazio per avermi fatto leggere il manoscritto in via di stesura): *Un’etnografia della scienza dell’antichità greca ad opera di un membro della tribù, scettico e amico della nonviolenza*, Carocci, Roma, cap. 3. 3.

Grecia soggetta all'impero romano, continua a vedere i Romani attraverso il filtro dell'alterità. Non è dunque inverosimile che la conclusione a cui approda nella *comparatio Lycurgi et Numa* possa essere una facile generalizzazione dettata da ciò che ha davanti ai suoi occhi di *outsider*: i Romani di età imperiale divorziano con frequenza e le mogli passano facilmente da un marito all'altro, in un regime di poligamia diacronica. Ecco dunque che scatta un meccanismo interpretativo dettato dalla pratica della comparazione: nel passarsi le mogli i Romani si comportano – per lo sguardo “lontano all'esperienza” di Plutarco – proprio come gli Spartani, con la differenza che, mentre questi lasciano libero l'accesso alle proprie mogli, i Romani lo fanno – come avviene nel caso di Catone - solo “dopo essere stati convinti”. In questo caso la scoperta dell'analogia potrebbe avere spinto il comparatista ad usare l'esempio degli Spartani in senso euristico, proiettando sui Romani categorie che potevano non essere le loro e magari interpretando come “norme ideali” quelle che invece erano solo “pratiche”.

Non è comunque neanche da escludere, ovviamente, che la genesi dell'interpretazione che il biografo fa dei costumi romani possa essere stata dettata, *vice versa*, proprio dal desiderio di comprendere - e quindi normalizzare - ciò che a prima vista aveva considerato come *atopos* (il triangolo di Catone, Ortensio e Marzia? la poligamia diacronica dei Romani?). In questo caso la “fondazione” operata da Numa - e verosimilmente costruita dall'immaginazione creativa del biografo greco<sup>44</sup> - avrebbe finito per funzionare come l'*aition* che avrebbe spiegato tutto; un *aition* che però funzionava in maniera circolare, dal momento che non solo permetteva di capire – giustificandola - la vicenda di Ortensio, Marzia e Catone, ma che in qualche modo era anche il frutto della proiezione anacronistica, sulla *persona* di Numa, dei tratti che caratterizzavano le figure di *sapientes* romani come Catone e Ortensio stessi: uomini che riunivano in sé le *virtutes* provenienti dalla tradizione filosofica greca e che al contempo praticavano – o almeno pensavano di praticare - il rigoroso rispetto per il *mos dei maiores*<sup>45</sup>.

Ci sono naturalmente altre ipotesi che potrebbero essere avanzate. Ma, come è noto, quando non è possibile verificarle di persona, esse sono virtualmente infinite<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Sull'immaginazione creativa come strumento ammesso dal paradigma della storiografia antica si veda ad es. VEYNE 1984, 141 ss.

<sup>45</sup> Si noti la somiglianza del ritratto di Numa data da PLU. *Num.* 3, 7-10 con la descrizione morale di Catone tratteggiata da LUC. 3, 380-391.

<sup>46</sup> A tale proposito mi riservo per il futuro di formulare altre ipotesi a partire dalla lettura e dalla schedatura di altre opere plutarchee, come, ad es., i *Coniugalia praecepta* o il trattato sulle *Mulierum virtutes*.







### **Riferimenti bibliografici**

- ADORNO 1998 F. ADORNO, «Vivere secondo natura»: natura e ragione nello Stoicismo, in R. UGLIONE (a cura di), *Atti del convegno nazionale di studi: l'uomo antico e la natura: Torino 28-29-30 aprile 1997*, Celid, Torino 1998, 129-146.
- ASSMANN 1997 J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it., Einaudi, Torino 1997.
- BELTRAMI 1998 L. BELTRAMI, *Il sangue degli antenati. Stirpe, adulterio e figli senza padre nella cultura romana*, Edipuglia, Bari 1998.
- BETTINI 1991 M. BETTINI, *Il sistema della parentela e la struttura della famiglia*, in S. SETTIS (a cura di), *Civiltà dei Romani. Il potere e l'esercito*, Electa, Milano 1991, 66-73.
- BETTINI 2002 M. BETTINI, *L'incesto di Fedra e il corto circuito della consanguineità*, in *Dioniso* 1 (2002), 88-99.
- BETTINI 2002A M. BETTINI, *Mos, mores e mos maiorum. L'invenzione dei "buoni costumi" nella cultura romana*, in *Id.*, *Le orecchie di Hermes*, Einaudi, Torino 2002, 241-292.
- BETTINI 2002B M. BETTINI, *The Metamorphosis of "Texts" into "Sources" in Roman Social History. Some examples from Richard Saller's Roman Kinship: Structure and Sentiment*, in *QS* 56 (2002), 199-226.
- BOURDIEU 2003 P. BOURDIEU, *La parentela come rappresentazione e come volontà*, in *Id.*, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, 75-170.
- CANTARELLA 1995 E. CANTARELLA, *Marzia e la locatio ventris*, in R. RAFFAELLI (a cura di), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma: atti del convegno di Pesaro 28-30 aprile 1994*, Commissione per le pari opportunità tra uomo e donna della Regione Marche, Ancona 1995, 251-258.
- CANTARELLA 1998 E. CANTARELLA, *L'eterno triangolo*, in J. F. GONZÁLEZ CASTRO (ed.), *Sobre el matrimonio y la procreación a partir de la relación entre Catón, Marcia y Hortensio. IX congreso español de estudios clásicos : Madrid, 27 al 30 de septiembre de 1995*, Ed. Clásicas, Madrid 1998, 57-60.
- CANTARELLA 2002 E. CANTARELLA, *Marriage and sexuality in republican Rome: a Roman conjugal love story*, in M. C. NUSSBAUM and J. SIHVOLA (ed. by), *The sleep of reason : erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome*, University of Chicago Press, Chicago 2002, 269-282.
- CANTARELLA 2003<sup>2</sup> E. CANTARELLA, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Feltrinelli, Milano 2003<sup>2</sup>.
- CANTARELLA 2005 E. CANTARELLA, *Matrimonio e sessualità nella Roma repubblicana: una storia romana di amore coniugale*, in *Storia delle Donne* 1 (2005), 115-131.
- DE CARO 2003 A. DE CARO, *Si qua fides. Gli Amores di Ovidio e la persuasione elegiaca*, Palumbo, Palermo 2003.
- FANTHAM 1992 E. FANTHAM (ed. by.), *Lucan, De bello civili, book II*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

- GACA 2003 K. L. GACA, *The Making of Fornication. Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2003.
- GHILLI 1993 L. GHILLI (traduzione e note a cura di), *Catone uticense*, in C. BEARZOT, J. GEIGER E ID. (a cura di), *Plutarco, Vite parallele: Focione e Catone uticense*, BUR, Milano 1993, 336-527.
- GUASTELLA 1985 G. GUASTELLA, *La rete del sangue: simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana*, in *MD*, 15 (1985), 49-123.
- GUASTELLA 1988 G. GUASTELLA, *La contaminazione e il parassita. Due studi su teatro e cultura romana*, Giardini, Pisa 1988.
- LENTANO 1996 M. LENTANO, *Le relazioni difficili. Parentela e matrimonio nella commedia latina*, Loffredo Editore, Napoli 1996.
- LENTANO 1998 M. LENTANO, *L'eroe va a scuola. La figura del vir fortis nella declamazione latina*, Loffredo, Napoli 1998.
- LENTANO 2002 M. LENTANO, *La conferma di paternità. Properzio IV 6, 60 tra filologia e antropologia*, in *BStudLat* 32, 1 (2002), 11-32.
- LLOYD 1991 G. E. R. LLOYD, *Smascherare le mentalità*, trad. it., Einaudi, Torino 1991.
- MENCACCI 1996 F. MENCACCI, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Marsilio, Venezia 1996.
- MOREAU 1990 PH. MOREAU, *Adfinitas. La parenté par alliance dans la société romaine (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.- II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, in J. ANDREAU, H. BRUHNS (sous la direction de), *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine (Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986)*, École Française de Rome, Roma 1990, 3-23.
- OGDEN 1996 D. OGDEN, *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- PANI 1997 M. PANI, *La politica in Roma antica*, Carocci, Roma 1997.
- SPERBER 1981 D. SPERBER, *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*, trad. it., Einaudi, Torino 1981.
- SPERBER 1999 D. SPERBER, *Il contagio delle Idee. Teoria naturalistica della cultura*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1999.
- TREGGIARI 1991 S. TREGGIARI, *Roman Marriage. Iusti Coniuges From the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- VEYNE 1984 P. VEYNE, *I greci hanno creduto ai loro miti?*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1984.

## **INDICE**

0. Premessa.....	5
1. Catone, Marzia e Ortensio: storia di una strana contrattazione.....	7
2. L'elasticità del mos e le manipolazioni di Ortensio .....	12
3. Catone figura del ricordo .....	15
4. Altre figure, altri ricordi .....	17
4. 1. <i>Seneca e il beneficio della moglie</i> .....	17
4. 2. <i>Catone, Marzia e Ortensio a scuola</i> .....	18
5. La metamorfosi di un testo in fonte, ovvero: per una conclusione problematica (e ipotetica).....	20
Riferimenti bibliografici.....	25