

## SEZIONE II. L'INDIVIDUO E LA COLLETTIVITA'

### 2.1. IDENTITA' INDIVIDUALE

#### 2.1.1 Doppi e gemelli

Pochi temi come quello del “doppio”, il replicante esatto di una persona umana, sono in grado di suscitare sconcerto, ansia e confusione nella nostra coscienza di uomini del ventunesimo secolo. La lunga serie di racconti, romanzi, produzioni filmiche e teatrali dedicata al motivo del *Doppelgänger* ha impresso un indirizzo ben preciso a questo tema centrale per lo statuto dell'identità individuale, un indirizzo dominato dalla rappresentazione del “sé allo specchio” come “sè turbato”. Non solo nella cornice dell'elaborazione letteraria, ma anche sotto la lente della psicoanalisi il doppio - o, per meglio dire, la *visione* del doppio – si associa all'insorgere di un sentimento di disagio: un inquietante misto di familiarità e ripulsa, identificazione e straniamento, comunemente ricondotto alla categoria freudiana dell'*Unheimliche* (ciò che è “sinistro” o “perturbante”). Può dunque apparire sorprendente che la gran parte delle testimonianze latine sulla “duplicazione identitaria” per eccellenza, vale a dire la gemellarità, siano contrassegnate da uno sguardo sostanzialmente positivo, quantomeno per ciò che attiene alla funzione sociale dei gemelli, sia come individui che come coppia.

L'ottima accoglienza che i romani riservavano alle nascite gemellari, in realtà, è facilmente spiegabile se abbandoniamo l'ottica di una società post-moderna (e post-industriale) come la nostra e ci poniamo nella prospettiva di una cultura agricola e patrilineare, fondata sul culto della fecondità e della continuità del clan. Più simili ai nostri avi contadini che a noi (almeno su questo versante), i romani erano portati a interpretare l'arrivo concomitante di due nuovi membri della comunità come un'autentica benedizione divina: un titolo d'onore che innalzava la madre a modello di generosa fertilità, e un prezioso contributo versato dal padre alla fortuna della stirpe. Persino nel caso celeberrimo, e tutt'altro che a lieto fine, degli Orazi e dei Curiazi, Dionigi di Alicarnasso non esita a ribadire che entrambe le famiglie coinvolte, a Roma e ad Alba, accolsero la nascita dei rispettivi tre gemelli “come un presagio favorevole sia per la città che per la loro casata” (πρὸς οἴωνοῦ λαβόντες ἀγαθοῦ καὶ πόλει καὶ οἴκῳ τῷ σφετέρῳ, *Antiquitates Romanae*, 3.13.4). Anche nel discorso del re di Alba Longa, Mezio Fufezio, discorso teso a proporre uno scontro all'ultimo sangue fra i trigemini, Dionigi riversa un numero vistoso di riferimenti alla provvidenza divina (3.14). Che non si tratti di un bizzarro compiacimento narrativo dell'autore greco, o di un semplice riecheggiamento del provvidenzialismo stoico, lo dimostrano svariate testimonianze provenienti da

contesti non mitici, dall'arcaica ironia delle commedie di Plauto (basti pensare ai *Menaechmi*) sino alle celebrazioni della casa imperiale per la nascita di eredi gemelli (i nipoti di Tiberio, Germanico e Tiberio Gemello, o i due figli di Marco Aurelio, Commodo e Antonino Gemino). Ma è il mito stesso degli Orazi e Curiazi, con la sua trama ricca di rimandi simbolici, a gettare luce sulla rappresentazione romana dei gemelli, dei rapporti parentali, e dell'ordine socio-religioso.

Il terzo re di Roma, Tullo Ostilio, e il re di Alba Longa, Mezio Fufezio, decidono di risolvere il conflitto fra le loro città (tradizionalmente unite dall'origine albana di Romolo) facendo scontrare un numero circoscritto di uomini. Fufezio, in particolare, riconosce nella presenza di due coppie di trigemini a Roma e ad Alba un inequivocabile segno del fato, e propone di scegliere tali giovani – nobili, belli e valorosi – quali campioni dei rispettivi eserciti. Tullo, però, non manca di rilevare come l'idea di Fufezio, apparentemente ragionevole, cozzi col piano delle relazioni parentali. I giovani, infatti, sono fra loro cugini, figli di sorelle. Le loro madri – gemelle esse stesse – erano state maritate dal padre, l'albano Sicinio, ad un nobile romano (Orazio) e ad uno albano (Curiazio). Per di più, i sei cugini erano cresciuti a stretto contatto, avevano preso l'abitudine di chiamarsi fratelli, e una delle sorelle degli Orazi era promessa sposa ad un cugino Curiazio. Nonostante tutto, Fufezio fa sapere che i tre campioni albani sono disponibili ad affrontare il duello. Tullo, dal canto suo, temendo le possibili conseguenze di una violazione del legame di consanguineità (ἐμφύλιον ἄγος), lascia gli Orazi liberi di decidere. Questi, consultatisi col padre, ma non costretti neppure da costui ad imbarcarsi nell'impresa, decidono di loro sponte di combattere contro i cugini. Il combattimento ha dunque luogo al confine tra Roma ed Alba, alla presenza dei due eserciti, ed è preceduto da un commovente commiato fra gli Orazi e i Curiazi, consapevoli della trasformazione di una lotta politica in conflitto parentale (εἰς ἐμφύλιον αἷμα καὶ συγγενικὸν ἄγος τὸν ὑπὲρ τῶν πόλεων ἀγῶνα). Dopo una serie rocambolesca di contraccolpi e inaspettati rivolgimenti, l'ultimo Orazio superstite riesce a uccidere i due restanti Curiazi, e torna a Roma carico delle spoglie dei nemici. In mezzo alla folla che gli corre incontro c'è anche la sorella, la quale riconosce fra le spoglie il peplo nuziale intessuto a suo tempo per il cugino e rinfaccia rabbiosamente al fratello l'indifferenza verso i parenti albani. Per tutta risposta, Orazio si scaglia contro l'empietà della fanciulla, dimentica della patria e dei due fratelli caduti, e la trafigge con la spada. In questo modo, egli entra in uno stesso giorno nel novero degli eroi salvatori e in quello dei criminali “maledetti” (ἐναγεῖς). Il processo ai danni di Orazio, gestito con inevitabile imbarazzo dal re Tullo Ostilio, si conclude, tuttavia, con l'assoluzione dell'accusato per espresso pronunciamento del popolo. Per la prima volta nella storia di Roma, infatti, si sarebbe fatto ricorso all'istituto della *provocatio ad populum*, e all'emissione di un verdetto assolutorio avrebbe contribuito non poco la posizione del padre degli Orazi, schieratosi a difesa del valoroso rampollo superstite. Per placare l'ira degli dèi, custodi dei legami parentali, e purificare il sororicida, si ricorre in ultimo all'ausilio del rito. Vengono consacrati due altari, uno a *Iuno Sororia*, divinità protettrice delle sorelle, e uno a *Ianus Curiatius*, nume locale appositamente associato ai gemelli albani. Il giovane Orazio, poi, deve personalmente sottoporsi a dei riti di espiazione (καθαρμοί): egli viene fatto passare sotto un giogo (ζυγόν, *tigillum*), una trave del tipo comunemente usato per purificare i nemici sconfitti. Tale giogo, divenuto famoso con il nome di *Tigillum Sororium*, sarebbe rimasto in piedi nei secoli successivi quale vero e proprio monumento, e la stessa venerazione sarebbe stata riservata alla colonna eretta nel Foro per conservare le spoglie dei Curiazi (la cosiddetta *pila Horatia*). (Dionigi di Alicarnasso, *Antiquitates Romanae*, 3.12-22)

La storia dei *trigemini fratres* di Roma ed Alba è attraversata da passioni ed ideali contrastanti, apertamente enfatizzati (o, per meglio dire, “teatralizzati”) dalle nostre fonti principali, Dionigi e Livio (*Ab urbe condita*, 1.24-26). Eppure, colpisce l'assenza di qualsiasi richiamo alla problematicità intrinseca della relazione gemellare, alle possibili difficoltà interne di uno dei due terzetti. Ferreamente solidali fra loro dall'inizio alla fine del mito, sia gli Orazi che i Curiazi sembrano agire come due blocchi identitari omogenei e contrapposti. La presenza dei propri

“doppi” è semmai, per ciascun giovane, un elemento di forza, radicato nello sguardo di ammirazione dell'intera comunità. In ciò, i sei cugini di epoca regia riflettono un elemento basilare della rappresentazione latina dei gemelli, ossia la condivisione di un vincolo di dedizione reciproca, frequentemente associato al dato della somiglianza fisica. Sia in Grecia che a Roma sono soprattutto i Dioscuri, Castore e Polluce (=>), ad incarnare questo modello di amicizia gemellare, perfettamente simmetrica, che le altre forme di relazione amicale sono sovente invitate ad emulare. Se, ad esempio, Plutarco presenta i due figli di Leda come l'esempio più alto dell'unione fra fratelli (*De fraterno amore*, 478-484), poeti come Ovidio (*Epistulae ex Ponto*, 1.7.31-32) e Marziale (*Epigrammata*, 1.36.1-2) rivelano una spiccata propensione ad utilizzare i Dioscuri quale immagine topica dell'affetto fraterno. Più in generale, l'incrollabile sentimento di solidarietà che unisce i gemelli ricorre, nel repertorio della letteratura latina, come il grado massimo, il *non plus ultra* dell'amicizia. Ciò vale tanto in senso positivo – come nel caso del poeta Orazio e dell'amico Aristio Fusco, *paene gemelli* (*Epistulae*, 1.10.2-5) – quanto in senso negativo, senso ben illustrato dalla descrizione ciceroniana di Antonio e Dolabella, gemelli *in scelere* (*Philippicae*, 11.2). Proprio perché pari in tutto – nel tempo della nascita, nella collocazione all'interno dell'albero genealogico, e nei diritti garantiti dall'asse ereditario – i *gemiini fratres* divengono l'icona culturale della concordia e dell'uguaglianza che ci si aspetta contraddistinguano i legami simmetrici. Più che fratelli (*plus quam fratres*), come ricorda Seneca padre (*Controversiae*, 9.3.3), essi sono il distillato di un'identità plurale ma coesa.

Nel mito degli Orazi e dei Curiazi, elementi sostanziali di criticità emergono piuttosto sul piano dei rapporti parentali, in senso ampio, con cui i trigemini sono chiamati a confrontarsi. A monte della trama, che richiama in più punti la paura di una contaminazione derivante dal conflitto fra affini, si colloca, infatti, la vicenda di Roma e Alba Longa, due città unite da un vincolo “verticale” di discendenza per via dei gemelli più celebri del mito, gli alban Romolo e Remo. Sulla loro controversa storia ci concentreremo a breve con più attenzione, ma vale la pena di osservare fin d'ora come, in un'ottica “macroscopica”, lo scontro fra cugini/gemelli simbolizzi, e in un certo qual modo risolva, la contrapposizione fra comunità consanguinee, una contrapposizione di per sé abominevole ed empia. Non è un caso che Tito Livio, meno generoso di Dionigi nel fornire dettagli “drammatici”, ma più consapevole del sostrato culturale romano e dell'esperienza traumatica delle guerre civili, anticipi l'episodio degli Orazi con una descrizione del conflitto che non lascia adito a dubbi. La guerra fra Roma e Alba, afferma lo storico, fu “oltremodo simile a una guerra civile, quasi uno scontro fra genitori e figli” (*ciuili simillimum bello, prope inter parentes natosque, Ab arbe condita*, 1.23.1). Lo stesso Mezio Fufezio, nel racconto liviano, proclama che due popoli tanto affini e vicini (*cognatos vicinosque*) poterono essere indotti a duellare solo dalla *cupido imperii*, la

brama di potere (*ibid.* 1.23.7). In questo quadro, il ricorso ad un rito giuridico ancestrale come l'ordalia, il “giudizio divino”, è dichiaratamente finalizzato ad evitare, o per lo meno a circoscrivere, lo spargimento di sangue all'interno della stessa stirpe. Non due intere comunità, bensì due gruppi gentilizi interconnessi saranno chiamati a darsi battaglia, polarizzando il conflitto in una rappresentazione metaforica, con l'obiettivo di arginare i rischi di contaminazione.

A riguardo, Livio tiene a precisare che l'evitamento di un scontro generalizzato agevolò il conseguimento di un risultato particolarmente importante per tutta la storia di Roma: la fusione costruttiva di due popoli (*duo populi in unum confusi sunt*, 1.23.2). Esempio archetipico di assimilazione inter-etnica – per di più motivato dall'origine in se stessa “meticcica” dell'Urbe – la conquista di Alba Longa diveniva facilmente, agli occhi del pubblico di età augustea, un racconto ad alta densità ideologica. E fra le pieghe di una narrazione tanto ricca di contenuti identitari è comprensibile che la tradizione abbia voluto inserire l'eziologia di culti, monumenti ed istituti giuridici determinanti per la coscienza collettiva. Eziologia che riflette, fra le altre cose, lo stretto nesso esistente a Roma fra memorie gentilizie e architettura statuale.

Infine, è certamente il caso di notare come, nella filigrana del mito, sembrano incrociarsi due tipologie diverse, ma collegate, di relazione gemellare. Da una parte, infatti, si colloca il modello più diffuso e caratterizzante di gemellarità romana, incarnato dai due terzetti di fratelli perfettamente solidali. Si tratta, come già detto, di un modello largamente attestato dalle fonti letterarie, dall'epica alla storiografia, dalla trattatistica filosofica all'oratoria. E interessanti attestazioni si trovano anche sul versante della numismatica, dell'epigrafia e della arti figurative: basti pensare alle monete che celebrano la nascita di Germanico e Tiberio Gemello, alle steli che commemorano schiavi gemelli defunti, o alle raffigurazioni musive dei Dioscuri. Accanto a tale modello di primo piano, per così dire, si può però rintracciare un secondo paradigma o, più precisamente, un sotto-modello portatore di varianti significative. E' il prototipo dei gemelli discordi, apparentemente opposto alla rappresentazione dominante, ma in realtà teso a recuperare la semantica della relazione gemellare in una direzione più specifica e “fondativa”. Da questo punto di vista, è importante osservare come i due gruppi di *trigemini* risultino uniti fra loro da una forma di gemellarità più ampia e narrativamente rilevante. Nati da madri gemelle rimaste incinte contemporaneamente (Dionigi di Alicarnasso, *Antiquitates Romanae*, 3.13.4), pari in bellezza e forza fisica, cresciuti insieme e avvezzi a chiamarsi fratelli, gli Orazi e i Curiazi sono divisi, in sostanza, dalla sola stirpe paterna. Un tratto, questo, che condividono con altri celebri gemelli del mito – gemelli “veri”, nati cioè dal grembo di un'unica madre. E' il caso di Eracle e Ificle (=>), figli rispettivamente di Zeus e Anfitrione, e degli stessi Castore e Polluce (=>), generati l'uno dal mortale Tindaro, l'altro dal divino Zeus. In termini più generali, nella cultura antica, le nascite gemellari non

corroborate dal marchio della rassomiglianza reciproca sono spesso collegate alla colpa dell'adulterio. Come Leda nel mito dei Dioscuri, o Alcmena in quello di Eracle, le madri di gemelli “diversi” attirano tendenzialmente il sospetto di aver concepito la loro prole con uomini differenti, e in momenti differenti. Che non si tratti di una credenza ingenua, rimasta al livello della circolazione folklorica, lo attesta bene il credito trovato presso studiosi di scienze naturali quali Aristotele (*De generatione animalium*, 773a.32-774b.4; *Historia Animalium*, 585a.3-23) e Plinio il Vecchio (*Naturalis Historia*, 7.48-49).

Il fatto di avere padri diversi, determinante nella logica patrilineare della società romana, non impedisce, dunque, di assimilare simbolicamente gli Orazi e i Curiazi ad una macro-coppia gemellare. Anzi, proprio in quanto frutto di due linee maschili divergenti, e in virtù della loro non totale identità somatica, i sei cugini vengono più facilmente a posizionarsi nella casella occupata dal sotto-modello di cui sopra: i gemelli in disaccordo. E' una tipologia di relazione, questa, singolarmente ricorrente nelle storie di fondazione tramandateci dalla letteratura antica. Per il mondo greco basterà citare gli esempi di Acrisio e Preto (=>), fondatori di Argo e Tirinto, o Panopeo e Criso (=>), eroi eponimi di due città della Focide, senza dimenticare i casi, forse ancora più noti, di Egitto e Danao (=>), e Pelia e Neleo (=>). Lo schema dei gemelli che litigano già nel comune utero materno è attestato, del resto, anche per la cultura ebraica, come dimostra la storia di Esaù e Giacobbe, progenitori di due popoli fratelli reciprocamente ostili (*Genesi*, 25.21-28). Nel suo saggio *Storia di Lince*, Claude Lévi-Strauss ha dedicato particolare attenzione al mitologema dei gemelli in contrasto, una struttura simbolica che, presso le culture amerinde, consente di rappresentare l'impossibilità di un'equivalenza perfetta, tanto in natura quanto nella società. Se, però, nelle culture del Sud America tale schema assume una rilevanza centrale, giungendo a condensare nell'immagine dei gemelli contrapposti la perenne discrepanza fra le forze dell'essere, la tradizione indoeuropea a cui Roma e la Grecia fanno capo sembra senz'altro preferire il modulo dei fratelli concordi, identici e inseparabili. Viene allora da chiedersi quale possa essere il senso di una variante innegabilmente difforme, come quella testimoniata da Acrisio e Preto, o dagli Orazi e i Curiazi, all'interno di un sistema dominato dalla simmetria gemellare – un sistema tradizionalmente contrassegnato dall'etichetta comparatista di “dioscurismo indoeuropeo”.

Una prima fondamentale risposta è fornita dalla suddetta associazione fra il tema dei gemelli discordi e quello della fondazione. Come è consuetudine ripetere dopo gli studi di Mircea Eliade, ogni atto di fondazione riproduce su scala ridotta le dinamiche di una cosmogonia. E per dare inizio a qualcosa di nuovo – una città, un culto, o, più in generale, un processo storico-culturale – è obbligatorio istituire un legame fra ciò che era e ciò che è, prefigurando, al contempo, dei tratti durevoli di identità. Per questo tipo di operazione sembra che i gemelli (sia pure in una loro

declinazione specifica) tornino particolarmente utili. La ragione, a ben guardare, può essere dedotta dal carattere intrinseco della relazione gemellare e dal suo adattamento ad un contesto di lotta. In quanto consanguinei e membri di una stessa famiglia, infatti, i gemelli in conflitto garantiscono – quale che sia l'esito della loro tenzone – una sostanziale continuità con l'ordine precedente. Nel nostro caso, il legame con Alba, città “madre” di Roma, depositaria di un'antica eredità mitica. Ma in quanto eroi contrapposti da taluni tratti identitari, i fratelli/doppi hanno l'invidiabile capacità di generare un nuovo corso, un nuovo ordine di cose, senza per questo annullare del tutto il rapporto col passato. Alla fine dell'agone, un po' di ciò che era permarrà nel gemello vittorioso, e il mutamento connesso con la fondazione risulterà complessivamente legittimato.

La storia degli Orazi e dei loro cugini alban, nello specifico, segna una tappa oltremodo significativa per il cammino di costituzione dello stato romano, una sorta di “seconda fondazione” direttamente connessa all'impresa romulea. Con la conquista di Alba, Roma non si limita a surclassare la fonte originaria della propria identità culturale, la città che l'aveva preceduta nel dominio sul Lazio. La presa della patria dei Curiazi è, in un senso più vasto, l'inizio di quella strategia imperiale, basata sull'assimilazione dell'altro, che renderà l'Urbe una cosmopoli universale. La Roma di Livio e di Dionigi, di Valerio Massimo (*Facta et dicta memorabilia*, 6.3.6; 8.1) e di Aurelio Vittore (*De viris illustribus*, 4.5-9), che tanta attenzione dedicano all'episodio dei trigemini, poteva ragionevolmente riconoscersi figlia di quell'antica volontà di acculturazione. Si è già detto delle notazioni di Livio circa la fusione di romani e alban al termine dell'ordalia. E non è certamente un caso che nella sezione immediatamente successiva, dedicata al tradimento di Fufezio e alla guerra con Fidene e Veio, lo storico sottolinei l'importanza dell'accoglimento del popolo albano ai fini del rafforzamento di Roma (*Ab urbe condita*, 1.28.7; 1.30). Lasciate le loro case, ceduti perfino gli dèi, “prigionieri” (*captos*) dei romani (=> Il divino, Teogonia romana), gli abitanti di Alba si trasferiscono fisicamente a Roma, entrano a far parte del senato e dell'esercito, ma scontano questa loro integrazione con la rinuncia definitiva ad una propria identità di gruppo. Ancora più eloquente, su questo versante, è il racconto di Dionigi di Alicarnasso (*Antiquitates Romanae*, 3.10-11), secondo il quale, prima dell'avvio delle ostilità, Mezio Fufezio e Tullo Ostilio avrebbero tenuto due discorsi contrapposti: il primo, rigettando l'invito di Tullo a fondere Roma ed Alba in un'unica comunità, avrebbe vantato la purezza della sua stirpe, refrattaria all'ingresso di elementi estranei rispetto al nucleo originario; il secondo, invece, avrebbe presentato l'inclinazione romana a mescolare componenti etniche differenti come un essenziale punto di forza, un'attitudine filantropica (φιλανθρωπία) resa funzionale dalla competizione virtuosa fra vecchi e giovani, indigeni e stranieri. Nel sistema di valori alla base del resoconto mitico, in altre parole, la vittoria su Alba Longa dimostra il successo di un approccio inclusivo e fonda il primato di Roma come

potenza multiethnica. Significativamente, è il modello della relazione gemellare a simbolizzare il passaggio ad un nuovo ordine, connesso col passato ma proiettato sul futuro: una relazione gemellare, però, accortamente reduplicata, per così dire, in modo da convogliare nel mito tanto il principio della solidarietà interna (gemellarità biologica) quanto il bisogno di un confronto discriminante (gemellarità simbolica).

Eppure, non si può fare a meno di rilevare come un elemento decisivo per lo sviluppo della trama – l'uccisione del fratello, in senso allargato – allontani il nostro racconto dal mitologema tradizionale, già noto alla Grecia, dei gemelli fondatori. Né Acrisio e Preto, né Pelia e Neleo, né alcuna delle altre coppie di ecisti-avversari sembrano aver conosciuto il trauma dell'assassinio del gemello. Al contrario, la tenzone fra simili eroi si risolve sempre con una qualche forma di accordo, o comunque con un'incruenta separazione. Il modulo rappresentativo del “fratricidio fondativo” emerge piuttosto come un tratto caratteristico del patrimonio immaginativo di Roma. Ed è superfluo ricordare che la più chiara e celebre attestazione in proposito è fornita dal racconto della “prima fondazione”, dalle vicende di Romolo e Remo.

Alla morte di Proca, dodicesimo re di Alba Longa e discendente diretto del fondatore Ascanio, i suoi due figli ingaggiano una contesa per il potere. Numitore, dapprima designato per la successione al trono in quanto maggiore d'età, viene spodestato dall'ambizioso fratello Amulio. Questi, temendo che la nascita di eredi maschi nella linea di successione del fratello metta in pericolo il suo regno, fa consacrare Rea Silvia, figlia di Numitore, come vergine Vestale. Ciò non impedisce, però, che la donna resti incinta e generi due gemelli, attribuendone la paternità a Marte. L'ira di Amulio non si fa attendere: Rea Silvia viene imprigionata e i due neonati abbandonati fra le acque del Tevere. Provvidenzialmente, la piena del fiume impedisce di depositare la cesta contenente i gemelli nel corso fluviale vero e proprio, e gli emissari di Amulio devono accontentarsi di esporre i bambini fra le acque stagnanti dei margini, presso un albero di fico poi divenuto sacro (*figus Ruminalis*). Qui, una lupa venuta a dissetarsi trova i bambini, li allatta e li lecca dinanzi agli occhi stupefatti del pastore Faustolo. E' Faustolo, a questo punto, a raccogliere i gemelli e ad allevarli insieme alla moglie Larenzia. I fratelli, ignari della loro nobile nascita, crescono forti e gagliardi, terrorizzando i ladri di bestiame dei dintorni insieme ad altri giovani. Sono proprio i ladri di bestiame, desiderosi di vendetta, a dare una spinta decisiva agli eventi. Essi tendono un'imboscata a Romolo e Remo durante la festa dei *Lupercalia* (precedentemente istituita da Evandro), ma riescono a catturare solo il secondo. Consegnato al re Amulio, Remo viene accusato di aver raziato il territorio dell'ex-re Numitore, e a costui viene inviato per essere giudicato. Nel corso del colloquio col presunto brigante, Numitore si rende conto di essere in presenza del nipote, che pensava perduto. Nello stesso tempo, Faustolo, che da tempo aveva ricollegato il ritrovamento dei gemelli all'abbandono dei figli di Rea, decide di svelare la verità a Romolo. Il destino dell'usurpatore Amulio è segnato: Romolo e Remo, insieme ad alcuni compagni, attaccano la reggia, uccidono il tiranno e restituiscono il trono al nonno Numitore, che li riconosce pubblicamente. A questo punto, i gemelli scelgono di andare a fondare una nuova città nei luoghi della loro infanzia, facendo leva sulla presenza di abbondante popolazione ad Alba e nel Lazio. I contrasti, però, cominciano già con la scelta del nome da assegnare alla città, e la brama di potere prende facilmente il sopravvento. Dopo aver deciso di dirimere la controversia ricorrendo alla pratica augurale, Romolo e Remo si posizionano su due colli differenti al fine di prendere gli auspici: Romolo sul Palatino, Remo sull'Aventino. Dapprincipio, sei avvoltoi appaiono a Remo, ma proprio mentre tale annuncio viene portato a Romolo, questi scorge un numero doppio di uccelli. Ciascun gruppo di sostenitori acclama il proprio re, appellandosi al primato temporale o alla superiorità numerica. Inevitabilmente, nasce una contesa cruenta, e Remo cade in battaglia. Più diffusa è, tuttavia, l'opinione che Romolo stesso abbia trucidato il fratello, reo di

aver scavalcato le nuove mura in segno di scherno. In ogni caso, la città fu fondata, e il gemello vincitore le diede il proprio nome. (Livio, *Ab urbe condita*, 1.3.10-1.7.3)

La versione della fondazione romulea fornitaci da Livio all'inizio della sua monumentale opera è solo una delle molte tramandate. Varianti narrative, tentativi di razionalizzazione ed inserti eziologici sembrano aver proliferato a partire da una data molto antica, e la messe di notizie discordi sopravvissuta non è che il riflesso di un'elaborazione plurisecolare, spesso assai ardua da ripercorrere. Basta volgere lo sguardo ai più dettagliati resoconti di Plutarco (*Vita Romuli*, 3-10) e Dionigi di Alicarnasso (*Antiquitates Romanae*, 1.76-87), ad esempio, per scoprire come la storia dei due fratelli sia stata riferita in forme significativamente divergenti da numerosi autori greci e latini, citati dalle nostre fonti, ma ormai irrimediabilmente perduti. Per di più, accanto al mito dei gemelli in lotta, di gran lunga prevalente nella successiva tradizione letteraria, l'età arcaica conobbe la circolazione di geneologie differenti, talvolta inclini a menzionare “Rhomos” e “Rhomylos”, ma mai il tema del fratricidio fra gemelli. In generale, è verosimile che l'opera di Fabio Pittore, annalista del III secolo a.C., abbia contribuito in modo decisivo all'affermazione del racconto a noi noto. Non più figli di Enea o Ascanio, come in taluni resoconti cui Dionigi fa riferimento (*Antiquitates Romanae*, 72-73), ma discendenti diretti di costoro con l'intermezzo della dinastia dei Silvi, Romolo e Remo sarebbero pian piano entrati nella memoria collettiva come i fratelli rivali delle origini. Un catalogo bibliotecario conservato da un'iscrizione di Taormina, infatti, riassume succintamente la trattazione di Fabio, e mentre ricorda la nascita di entrambi i gemelli (avvenuta “molto tempo dopo” l'arrivo di Enea), presenta il solo Romolo come fondatore dell'Urbe (*SEG* 26.1.123, F2, col. A). Alla fine del III secolo, del resto, risale la dedica epigrafica di un benefattore dell'isola di Chio, chiaramente a conoscenza della storia “della nascita di Romolo, il fondatore di Roma, e di suo fratello Remo” (τῆς γενέσεως τοῦ κτίστου τῆς Ῥώ[μης Ῥωμύλου καὶ τοῦ ἀδελφοῦ] αὐτοῦ Ῥέμου, *SEG* 30.1073.26-27).

E', però, importante notare come nessuna di queste testimonianze faccia esplicito riferimento al contrasto fra i fratelli, né tantomeno all'assassinio di Remo. Solo con gli *Annales* di Ennio (1.72-95 Skutsch), poeta pressappoco contemporaneo di Fabio Pittore, emerge in modo appena più chiaro il racconto della contesa per gli auspici, insieme al motivo delle mura difensive e della violazione punita. Di certo, l'uccisione di un gemello, compartecipe della medesima ascendenza divina, doveva apparire un argomento tutt'altro che semplice agli occhi di quella società romana che, come abbiamo visto, attribuiva particolare rilievo al modello della solidarietà gemellare. E sebbene siano molti gli elementi del mito dibattuti nella tradizione antica – dal nome della madre dei gemelli all'esistenza stessa della lupa, secondo alcuni mera ipostasi di Larenzia, ex-prostituta e quindi *lupa* – non può sorprendere che sia proprio l'episodio del fratricidio ad aver attirato il maggior numero di

congetture, revisioni, e rimozioni. Nel corso della storia di Roma, scrittori e uomini pubblici sembrano aver incessantemente riscritto questa singolare storia di fondazione, di volta in volta riempendola di risonanze affini ai loro tempi.

Le generazioni colpite dal trauma delle guerre civili, ad esempio, riconobbero nella morte di Remo la tara originaria di una *res publica* destinata alle lotte intestine. E' questo il senso delle posizioni assunte dall'ultimo Cicerone (*De officiis*. 3.41) e dal giovane Orazio (*Epod.* 7.17-20). Il primo, che pure nel *De re publica* (2.17-20) aveva rimarcato la verisimiglianza dell'apoteosi di Romolo (assunto in cielo col nome di Quirino), è indotto dagli eventi dell'età cesariana a condannare l'immorale utilitarismo del primo re, dimentico della *pietas* e dell'*humanitas* per desiderio di potere. Il secondo, negli anni della guerra contro Sesto Pompeo, rievoca apertamente il delitto del fratricidio primitivo (*scelus fraternae necis*) ed individua nel sangue dell'innocente Remo un marchio "maledetto" (*sacer*) di perenne discordia. Al contrario, come è facile attendersi, gli autori dell'età augustea, variamente coinvolti nel coevo processo di riconciliazione civica, tendono ad occultare l'increscioso incidente della fondazione e a scagionare Romolo da un'accusa culturalmente infamante. Se Livio offre due versioni della morte di Remo (*Ab urbe condita*, 1.7.2-3), la prima delle quali colloca nell'anonimo tumulto della battaglia il tragico evento, entrambe le ricostruzioni di Dionigi di Alicarnasso (*Antiquitates Romanae*, 1.87) escludono tassativamente un coinvolgimento diretto di Romolo: lo sfortunato gemello sarebbe caduto nel corso di un scontro generalizzato, al modo liviano, oppure sarebbe stato soppresso da un sorvegliante di nome Celerio durante la costruzione delle nuove mura, in risposta a un livoroso gesto di scherno. Cosa ancora più rilevante, Dionigi insiste sulle cure amorevoli con cui Romolo, pentito e addolorato, seppellisce il fratello nel luogo da questi prescelto per la fondazione (Remoria), e descrive la fase di *taedium vitae* attraversata dal sovrano in lutto. E' l'immagine canonica, socialmente consolidata, del gemello privato della propria metà e ferito nel suo stesso statuto identitario. D'altronde, tutta la prima parte della vita dei fratelli albani, così come ci è stata tramandata dalle nostre fonti, rientra perfettamente nel perimetro culturale delle tradizionali "storie di gemelli": basti pensare alle vicende del rapimento di Remo e alla sua liberazione da parte dell'accorato fratello.

Sembra, però, che a questo nucleo di base, facilmente raffrontabile ad altri episodi del mito antico, si siano aggiunti, come per agglutinazione, una serie di elementi estranei al paradigma della coppia "dioscurica", elementi di solito attestati in contesti differenti: dalla tenzone eroica all'uccisione del congiunto, dall'ambiguità divinatoria al sacrificio di fondazione. Che il mosaico così costituito, col suo potente richiamo al valore della dualità, rifletta ancestrali strutture politiche è stato più volte ipotizzato dagli studiosi, senza poter giungere a conclusioni definitive. Si è parlato del ricordo di un originario sinecismo, di un'esaltazione metaforica della collegialità istituzionale, o di un'eco delle

lotte fra patrizi e plebei. Ma per ciascuna di queste spiegazioni non è facile reperire all'interno del mito un tessuto pienamente organico, privo di elementi conflittuali.

Più concreta appare invece l'ipotesi secondo cui alle spalle dell'assassinio di Remo si celerebbe il modulo del sacrificio fondativo. Se, infatti, Properzio (*Elegiae*, 3.9.50) dipinge le mura di Roma come “saldamente fondate sull'uccisione di Remo” (*caeso moenia firma Remo*), lo storico Floro (*Epitome*, 1.1.8) si spinge addirittura a definire il gemello ucciso come la *prima victima* della storia di Roma (dove *victima* è termine tecnico del linguaggio sacrificale). A detta di Floro, Remo “consacrò col suo sangue le fortificazioni della nuova città” (*munitionem urbis novae sanguine suo consecravit*). La pratica di sacrifici umani in contesti di fondazione è tutt'altro che estranea ai codici rituali del mondo antico. E sappiamo che ancora in epoca storica, almeno in tre occasioni (228, 216 e 113 a.C.), vittime umane furono offerte dai romani allo scopo di garantire la sicurezza dell'Urbe (Plutarco, *Marcellus*, 3; *Quaestiones Romanae*, 83; Livio, *Ab urbe condita*, 22.57.6). Che l'*hostia* prescelta fosse il gemello del fondatore, nato da Marte e fino ad allora difeso e amato, doveva però suonare alquanto sconcertante alle orecchie dei discendenti di Quirino. E a stemperare i contorni di un mito delle origini così distante dai modelli condivisi si dedicarono, come già detto, gli scrittori dell'età di Augusto, sudditi di un principe che nel nome stesso rievocava la figura di Romolo e la fondazione avvenuta *augusto augurio* (Ennio, *Annales*, 4.155 Skutsch). A riguardo, vale senz'altro la pena di ricordare anche le riscritture idealizzanti (ed eufemistiche) di Virgilio e Ovidio. Sia nelle *Georgiche* (2.532-540) che nell'*Eneide* (1.291-296), Romolo e Remo compaiono uniti in un'atmosfera di pace e concordia. E in quest'ultima opera è Giove stesso a descrivere i fratelli come co-reggenti (*Remo cum fratre Quirinus iura dabunt*), icona profetica della *pax Augusta*. Come Dionigi di Alicarnasso, Ovidio (*Fasti*, 4.807-856) ricorre alla versione secondo cui un sorvegliante (Celere) avrebbe ucciso Remo durante l'edificazione della cinta muraria. Ignaro del divieto di oltrepassare le mura stabilito del fratello, Remo sarebbe stato vittima di un tragico malinteso, e lo stesso Celere avrebbe semplicemente eseguito un ordine generico. Già all'atto della presa degli auspici, d'altronde, i due gemelli sarebbero stati perfettamente concordi nel rispettare il verdetto divino. E morto Remo, il regale fratello ne avrebbe celebrato le esequie straziato dal dolore, insieme a Faustolo e Larenzia. E' particolarmente interessante notare l'insistenza di Ovidio sulle modalità rituali della fondazione (4.819-826). Al momento di gettare le fondamenta, sarebbe stata scavata una fossa profonda, riempita di messi (*fruges*) e poi coperta con la terra, in modo da collocarvi sopra un altare e un fuoco sacro: una sorta di sacrificio fondativo incruento, un rituale di fecondità alternativo alla più comune pratica del seppellimento della vittima.

L'affinità di intenti degli scrittori augustei non deve, tuttavia, far credere che l'unica ragione per contestare il racconto del fratricidio fosse l'aderenza alla nuova ideologia imperiale. Già Cassio

Emina, storico vissuto nel II secolo a. C., sosteneva che i pastori della Roma primitiva avrebbero pacificamente messo a capo della città Romolo e Remo, pari fra loro (*pastorum vulgus sine contentione consentiendo parafacerunt aequaliter imperio Remum et Romulum*, fr. 11 Peter). E l'idea di una co-reggenza alle origini di Roma riaffiora anche in un commento all'orazione di Cicerone contro Vatinius (*Scholia Bobiensia ad Ciceronis in Vatinium*, 23). Ancora oltre si spingeva un oscuro autore di nome Egnazio, su cui ci dà informazioni la tardo-antica *Origo gentis Romanae* (23.6). Secondo Egnazio, non solo Remo non sarebbe mai stato trucidato, ma egli sarebbe addirittura sopravvissuto al fratello. Da simili testimonianze è possibile dedurre che l'aporia ravvisata alla base del mito fosse di una natura più “trasversale”, per così dire, ossia fondata su un conflitto interno ai modelli etico-sociali. Gemelli duellanti fino all'eliminazione fisica, Romolo e Remo, come gli Orazi e i Curiazi, infrangevano apertamente la norma culturale. Ma questa loro sconvolgente violazione dei legami parentali e della *pietas* fraterna – per noi enigmatica sotto molti aspetti – aveva in sé il potenziale per istituire un nuovo ordine, per avviare una fondazione. A noi moderni non resta che constatare come, fra i molti contributi apportati da Roma all'immaginario simbolico dell'Occidente, figurino anche l'associazione fra il motivo del “doppio” e una serie di dimensioni inquietanti: la violenza, la punizione, lo spettro del rimorso, e la creazione di una nuova identità. Il tutto, però, sullo sfondo di una cultura che, nel suo volto “ufficiale” e consapevole, celebrava i gemelli come metafora di unione e prosperità.

Nota bibliografica:

Sulla rappresentazione antica di doppi e gemelli: Bettini-Borghini [1979]; Bettini [1991]; Bettini [1992]; Bettini [2000], 147-237; Mencacci [1994], [1996]; Schilling [1960a]; Usener [1900]; Voisenat [1988].

Sul senso e la ricorrenza del tema del doppio nelle culture umane: D'Onofrio [2011]; Lévi-Strauss [1993]; O'Brien [1982]; Shapiro [1982]; Sternberg [1929]; Ward [1968].

Sul mito di Romolo e Remo: Alföldi [1974]; Barchiesi [1994], 103-112; 144-168; Briquel [1980]; Bremmer [1987]; Carcopino [1925]; Classen [1963]; Drossart [1972]; Momigliano [1989]; Mommsen [1881]; Poucet [1985]; Schilling [1960b]; Schulze [1904]; Strasburger [1968]; Wiseman [1995].

Sul mito degli Orazi e dei Curiazi: Dumézil [1942]; Fries [1985]; Mencacci [1987]; Montanari [1975]; Oakley [2010]; Wilhelm [1936].

- Alföldi A. [1974], *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg, Winter.
- Barchiesi A. [1994], *Il poeta e il principe: Ovidio e il discorso augusteo*, Bari, Laterza.
- Bettini M. [1979], Borghini A., *Il bambino e l'eletto. Logica di una peripezia culturale*, "Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici", 3, 121-153.
- Bettini M. [1991] (a c. di), *La maschera, il doppio e il ritratto: strategie dell'identità*, Roma, Laterza.
- Bettini M. [1992], *Il ritratto dell'amante*, Torino, Einaudi.
- Bettini M. [2000], *Le orecchie di Hermes: studi di antropologia e letterature classiche*, Torino, Einaudi.
- Bremmer J. N. [1987], *Romulus, Remus and the Foundation of Rome*, in J. N. Bremmer, N. M. Horsfall (eds.), "Roman Myth and Mythography", London, Institute of Classical Studies Bulletin Supplement 52, 25-48.
- Briquel D. [1980], *Trois études sur Romulus*, in R. Bloch (éd.), "Recherches sur les religions de l'antiquité classique", Genève, Droz; Paris, Champion, 267-346.
- Carcopino J. [1925], *La louve du Capitole*, Paris, Les Belles Lettres.
- Classen C. J. [1963], *Zur Herkunft der Sage von Romulus und Remus*, "Historia", 12, 447-457.
- D'Onofrio S. [2011], *Le Sauvage et son double*, Paris, Les Belles Lettres.
- Drossart P. [1972], *La mort de Rémus chez Ovide*, "Revue des études latines", 50, 187-204.
- Dumézil G. [1942], *Horace et les Curiaces*, Paris, Gallimard.
- Fries J. [1985], *Der Zweikampf. Historische und literarische Aspekte seiner Darstellung bei T. Livius*. Königstein, Hain.
- Lévi-Strauss C. [1993], *Storia di Lince*, Torino, Einaudi (trad. it. di *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991).
- Mencacci F. [1987], *Orazi e Curiazi: uno scontro fra trigemini "gemelli"*, "Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici", 18, 131-148.
- Mencacci F. [1994], *Felices leti: i guerrieri gemelli nell'epica latina*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena", 15, 15-30.
- Mencacci F. [1996], *I fratelli amici: la rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Venezia, Marsilio.
- Momigliano A. [1989], *The Origins of Rome*, "Cambridge Ancient History", 7.2, 52-112.

- Mommsen T. [1881], *Die Remuslegende*, Hermes, 16, 1-23.
- Montanari E. [1970/1972], *Il mito degli Horatii e Curiatii*, "Religioni e Civiltà", 1, 229-284.
- Oakley S. P. [2010], *Dionysius of Halicarnassus and Livy on the Horatii and the Curiatii*, in C. Shuttleworth Kraus, J. Marincola, C. B. R. Pelling (eds.), "Ancient Historiography and Its Contexts: Studies in Honour of A. J. Woodman", Oxford-New York, Oxford University Press, 118-138.
- O'Brien S. [1982], *Dioscuric Elements in Celtic and Germanic Mythology*, "Journal of Indo-European Studies", 10, 117-135.
- Poucet J. [1985], *Les origines de Rome: tradition et histoire*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint -Louis.
- Schilling R. [1960a], *Les Castores romains à la lumière des traditions indo-européennes*, "Hommages à G. Dumézil", Collection Latomus 45, Berchem, Bruxelles, 177-192.
- Schilling R. [1960b], *Romulus l'élus et Rémus le réprouvé*, "Revue des études latines", 28, 182-199.
- Schulze W. [1904], *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Berlin, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, neue Folge 5.5.
- Shapiro M. [1982], *Neglected Evidence of Dioscurism (Divine Twinning) in the Slavic Pantheon*, "Journal of Indo-European Studies", 10, 138-165.
- Sternberg L. [1929], *Der antike Zwillingskult im Lichte der Ethnologie*, "Zeitschrift für Ethnologie", 61, 152-200.
- Strasburger, H. [1968], *Zur Sage von der Gründung Roms*, Heidelberg, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, 5.
- Usener H. [1900], *Zwillingsbildung*, "Strena Helbigiana. Sexagenario obtulerunt amici", Leipzig, Teubner, 315-333.
- Voisenat C. [1988], *La rivalité, la séparation et la mort. Destinées gémellaires dans la mythologie grecque*, "L'Homme", 28, n. 1, 88-104.
- Ward D. [1968], *The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Wilhelm H. E. [1936], *Symbolisches Denken in Livius' Bericht über den Kampf der Horatier und Curiatier*, "Archiv für Religionswissenschaft", 33, 75-83.
- Wiseman T. P. [1995], *Remus: A Roman Myth*, Cambridge, Cambridge University Press.