



Convegni
Historica



Bambine

*Percezione del femminile
ed elaborazione di modelli
fra Antichità e Medioevo*

a cura di Elena Zocca e Anna Maria Gloria Capomacchia



University Press



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

Collana Convegni 76

Historica

Bambine

*Percezione del femminile ed elaborazione
di modelli fra Antichità e Medioevo*

a cura di Elena Zocca e Anna Maria Gloria Capomacchia



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

2025

Copyright © 2025

Sapienza Università Editrice

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

www.editricesapienza.it

editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

Registry of Communication Workers registration n. 11420

ISBN 978-88-9377-391-1

DOI 10.13133/9788893773911

Pubblicato nel mese di agosto 2025 | *Published in August 2025*



Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione –
Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Italia e diffusa in modalità
open access (CC BY-NC-ND 3.0 IT)

*Work published in open access form and licensed under Creative Commons Attribution – NonCommercial –
NoDerivatives 3.0 Italy (CC BY-NC-ND 3.0 IT)*

In copertina | *Cover image: Statua di Fanciulla seduta*. Da Roma, dal cosiddetto tempio di Minerva Medica. (copia di età adrianea di una scultura ellenistica). Marmo pentelico. Età adrianea (117-138 d.C.). Roma Centrale Montemartini. Copyright “Sovrintendenza di Roma Capitale - Foto in Comune”

Indice

1. Bambine sulla soglia: storie di fanciulle in fiore <i>Anna Maria Gloria Capomacchia, Elena Zocca</i>	9
2. Bambine e ragazze nella Siria antica <i>Maria Giovanna Biga</i>	19
3. Vite troncate e bisogni inappagati. Il femminile pericoloso nei demoni mesopotamici tra sessualità, morte e sterilità <i>Lorenzo Verderame</i>	27
4. "O Amon... sia protetta nostra figlia Shepenset. Fa' sì che ella possieda i nostri beni e uccidi coloro che le faranno del male Che tu possa proteggerla per l'eternità" <i>Loredana Sist</i>	49
5. Quattro funerali e un matrimonio. Immagine pubblica e partecipazione sociale delle ragazze in antico Egitto <i>Francesca Iannarilli</i>	61
6. Nel frutteto tra i melograni: riti di iniziazione femminili nell'Egeo dell'età del Bronzo <i>Massimo Cultraro</i>	73
7. La dote di una vergine fenicia, di Tiro e non solo <i>Sergio Ribichini</i>	89
8. "Pupa" = bambola, muñeca? Rappresentazione e/o modello delle piccole donne in Occidente <i>Diana Segarra Crespo</i>	103

9. De princesas a rehenes. La conceptualización de las niñas iberas (ss. IV-I a.C.) 117
Jorge García Cardiel
10. Giochi da ragazze. Alcune riflessioni storico-mediche sull'altalena e sull'esercizio con la palla nel mondo greco-romano 131
Marco Cilione, Valentina Gazzaniga
11. Rappresentazioni del femminile, orientamenti religiosi e dispute familiari in un apocrifo dell'Antico Testamento, *Giuseppe e Aseneth* 143
Eberhard Bons
12. Miriam, giovane profetessa (Ex. 15, 20). Un itinerario esegetico a partire dal *Liber Antiquitatum Biblicarum* 159
Chiara Spuntarelli
13. Bambine e fanciulle negli Atti apocrifi degli apostoli: fra nozze rifiutate, femminicidi, resurrezioni 175
Silvia Elsa Carello, Claudio Zamagni
14. Leggere l'infanzia di Maria: note a margine di un libro recente 191
Rossana Barcellona
15. Allevare una *virgo*, consigli di anziani signori
Le lettere a Demetriade. 203
Elena Zocca
16. La rappresentazione delle bambine nei monumenti funerari della tarda antichità 221
Giovanna Ferri
17. *Infantes, puellae e filiae* nel campione epigrafico delle catacombe cristiane di Roma 239
Giuseppe Falzone
18. Santa Fara: bambina benedetta, badessa, santa delle spighe. Un percorso agiografico. 253
Angela Laghezza
19. L'oblazione femminile nell'Occidente cristiano di V-VII secolo 267
Paola Marone

20. "Bambine serve": le proiette e le altre (Roma, sec. XV-inizi XVI) 281
Anna Esposito
21. Svaghi, giochi e occupazioni delle giovani di corte nel castello
Odescalchi di Bracciano. 293
Anna Cavallaro
22. La tradizione delle donne foca nel folclore nordico 311
Carla Del Zotto

1. Bambine sulla soglia: storie di fanciulle in fiore*

Anna Maria Gloria Capomacchia

Elena Zocca

Abstract

The editors introduce the volume *Little Girls: Perception of the Feminine and the Elaboration of Models between Antiquity and the Middle Age*. The book is a continuation of a research project on childhood in ancient times that started in 2015. While there has been an increase in studies on childhood, the focus on girls, especially in ancient and medieval contexts, remains scarce. The book adopts an interdisciplinary and diachronic approach, bringing together experts from various fields to examine female childhood across different historical and cultural settings. Through case studies, it explores themes such as social roles, ritual participation, and gendered representations in mythology, art, and religious traditions. The analysis highlights both the constraints imposed on young girls and instances of agency, offering new perspectives on female identity formation over time.

Il volume che qui presentiamo si pone in ideale continuità con una serie di miscellanee pubblicate dalle medesime curatrici nel corso del tempo e tutte correlate con un progetto di ricerca sull'infanzia nell'antichità, avviato nel 2015.

In quegli anni gli studi su questa fascia di età erano ancora poco frequentati e, se qualcosa cominciava ad emergere in rapporto all'età moderna e contemporanea, più scarsa appariva l'attenzione rivolta alle epoche precedenti. Ma, come dice Dante, "poca favilla gran fiamma se-

* Le autrici sono responsabili in egual misura dell'intero testo; il primo ed il terzo paragrafo sono redatti da E. Zocca, il secondo da A.M.G., Capomacchia, le *Conclusioni* da entrambe.

conda", e da allora gli studi si sono notevolmente incrementati, anche in Italia, dove maggiormente si avvertiva un ritardo su questi temi¹.

La nostra indagine, all'interno del panorama generale, si è subito caratterizzata per un approccio interdisciplinare e diacronico, fondato sul contributo di specialisti di aree cronologiche e geografico-culturali diverse, chiamati a confluire su un tema che potesse essere indagato sotto molteplici prospettive: storiche, storico-religiose, cristianistiche, archeologiche, epigrafiche, iconografiche ecc. Tutti, così, hanno collaborato in una sinergia euristica volta a forzare la resistenza, talvolta disperante, delle fonti.

Guardando dalla distanza del decennio appena trascorso, ci rendiamo conto di aver proceduto per successive "mosse di avvicinamento". La prima giornata di studi, tenutasi nel 2016, ebbe, infatti, come oggetto "Il corpo del bambino tra realtà e metafora"; la seconda, del 2017, si occupò della "Liminalità infantile", con particolare riguardo alle strategie di inclusione ed esclusione; la terza, nel 2018, affrontò da un punto di vista più generale la "Percezione e gestione sacrale dell'infanzia nelle culture antiche". Gli incontri hanno poi trovato esito editoriale in tre volumi, usciti in rapida successione fra il 2017 e il 2019².

Da questo corpo principale sono poi fiorite altre ricerche dei singoli membri del gruppo, pubblicate fra il 2019 e il 2024, facendo capo, talvolta, ad ulteriori convegni³.

La pausa determinata dal Covid è stata non solo una battuta d'arresto, ma anche una occasione di riflessione. Nel 2023 sono ripresi quindi i nostri convegni, ma questa volta abbiamo spostato l'attenzione sulle bambine, occupandoci di "Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze. Un approccio transdisciplinare e diacronico alla costruzione dell'identità femminile ed alla sua rappresentazione". Una sfida davvero notevole e, se ci è consentito un minimo di orgoglio, un percorso di ricerca assolutamente originale, con scarsissima bibliografia a fare da supporto.

Negli ultimi anni, effettivamente, è cominciato ad emergere un interesse per i *Girls' studies*, ma, anche in questo caso, l'attenzione si è

¹ Cfr. Zocca 2019. Per un aggiornamento bibliografico cfr. Panidis 2024.

² Cfr. Capomacchia, Zocca 2017, 2019 e 2020.

³ Cfr. p. es. Barcellona 2023; Barcellona, Sardella 2020; Capomacchia 2019 e 2024; Cilione, Gazzaniga 2019; Cilione et al. 2022; Ferrara, Zocca 2024; Zocca 2019, 2020, 2021, 2022.

primariamente soffermata sul mondo contemporaneo, lasciando sostanzialmente scoperti l'Antichità e il Medioevo⁴.

Per questo, abbiamo pensato di rivolgere la nostra indagine proprio a tali ambiti. Abbiamo così raccolto attorno al tema non solo colleghi che si occupassero di aree cronologiche e geografico-culturali diverse, come già nelle occasioni precedenti, ma anche studiosi che lavorassero in ambiti disciplinari da noi meno frequentati, come la storia della medicina e l'antropologia medica. Ovviamente, abbiamo mantenuto il proficuo confronto con ambiti a noi più vicini, quali l'epigrafia, l'archeologia, la storia dell'arte, così espandendo la prospettiva di indagine del nucleo fondativo del nostro gruppo, primariamente orientato sugli studi storico-religiosi e cristianistici.

Questo ha straordinariamente arricchito l'orizzonte. Gli esiti dell'incontro sono poi confluiti in un volume che ha visto la luce nel 2024.

Nonostante la difficoltà oggettiva di una indagine condotta in territori praticamente inesplorati e su fonti così averse di risposte, proprio stimolati dalla difficoltà, abbiamo deciso di tentare un secondo sondaggio. Ancora una volta, ci siamo incontrati per alcune giornate di studio nel settembre dell'anno appena trascorso, per indagare un tema che si pone in sostanziale continuità con quello trattato nel volume appena uscito, ma con una leggera variazione di prospettiva: "BAMBINI: Percezione del femminile ed elaborazione di modelli fra Antichità e Medioevo".

Da queste giornate, dal dibattito e dalla ulteriore riflessione che ne è scaturita nasce il volume che ora proponiamo all'attenzione del lettore.

Esso non si presenta come una ricerca sistematica sull'infanzia femminile dall'Antichità al Medioevo, e neppure pretende di trattare in modo esaustivo il soggetto più limitato del titolo. Intende piuttosto offrire una indagine "multi sfaccettata" su una serie di casi di studio significativi, che si dispongono su un lungo arco cronologico ed attraversano contesti culturali anche molto lontani fra loro. Dalle remote principesse di Ebla alle misteriose *selkies* delle saghe nordiche, ci vengono così incontro tanti volti di bambine/fanciulle, al tempo stesso simili e diversi come le loro storie.

⁴ Cfr. Lipkin 2009; Mitchell, Reid-Walsh 2007; Moraw, Keiburg 2014; Capomacchia, Zocca (2024b).

Egitto, Vicino Oriente antico e culture classiche

L'individuazione della posizione delle bambine nelle culture antiche orientali e classiche passa attraverso un esame di dati archeologici e di documentazione testuale di non facile interpretazione.

Anche dal punto di vista iconografico non è così semplice identificare l'età dei soggetti rappresentati, il che costituisce un grosso ostacolo alla comprensione del loro ruolo all'interno del contesto. Detto questo, il Vicino Oriente e l'Egitto offrono interessanti spunti per studiare la condizione di bimbe e fanciulle in vista del raggiungimento di uno specifico ruolo nella società.

Testi e documenti iconografici possono far luce sul rilievo dato alla componente femminile in età infantile all'interno della famiglia nell'antico Egitto (Sist), dove assume un particolare significato la partecipazione di fanciulle a rituali funerari, attestata da scene dipinte in sepolture reali o nobiliari dell'età del Nuovo Regno (Iannarilli). La menzione della condizione delle fanciulle emerge anche, sia pure nella scarsità dei dati, dai contratti matrimoniali in Egitto (Iannarilli). Il riferimento alle fanciulle in età di matrimonio trova attestazione anche nei testi di Ebla e Mari in relazione agli accordi nuziali in contesto regale, nonché alla nascita di principi e principesse nelle corti del Vicino Oriente antico (Biga).

Un aspetto di particolare interesse è la caratterizzazione dei demoni femminili nell'ambito mesopotamico, come nel caso di Ki-sikil-lila. L'esame degli epiteti utilizzati per questa entità e i riferimenti mitologici, che mostrano il suo legame con la dea Inanna/Ishtar, permettono di studiare le sfumature della sua connotazione, rese evidenti anche dai rituali messi in atto per tenere sotto controllo le sue potenzialità negative (Verderame).

Spesso i riferimenti alle bambine ruotano intorno all'importanza della famiglia alla quale appartengono. Nel contesto iberico, anche in base a documenti iconografici e a reperti provenienti dalle necropoli, bambine e fanciulle di ambiente aristocratico sembrano rivestire una significativa valenza per la continuità della linea familiare e la stabilità dell'assetto sociale (García Gardiel).

Il tema del passaggio dall'età infantile alla posizione che i soggetti femminili dovranno ricoprire all'interno della società passa attraverso le narrazioni mitiche e le situazioni rituali. I temi relativi al raggiungimento della condizione di spose da parte delle fanciulle

trovano espressione anche nelle avventurose vicende del romanzo greco (Ribichini), mentre la preparazione al ruolo di mogli e madri si realizza pure attraverso le manifestazioni ludiche. Nel mondo greco, il gioco dell'altalena (come negli Aiora ad Atene) e quello della palla presentano risvolti rituali ampiamente studiati. Le attività ludiche e agonistiche risultano importanti per la preparazione fisica tanto dei ragazzi che delle ragazze (Sparta) e offrono spunti di riflessione pure sotto l'aspetto medico, in particolare per quanto riguarda lo sviluppo e il mantenimento della condizione fisica delle fanciulle (Cilione, Gazzaniga).

Gli elementi iniziatici nelle manifestazioni rituali che vedono coinvolti fanciulli e fanciulle nel mondo antico non sono di facile individuazione, poiché documenti scritti e dati materiali o iconografici nella maggior parte dei casi non sono integrabili. Più frequentemente, gli indizi che rinveniamo in un tipo di documentazione non trovano riscontro nell'altra. E tuttavia, anche le sole immagini ci fanno talora percepire la presenza di una situazione iniziatica sottolineata da elementi allusivi, che ci spingono ad una ricerca più approfondita, come avviene per le raffigurazioni di area egea (Cultraro).

L'interesse per la preparazione delle fanciulle al ruolo nella società trova una significativa attestazione, in ambito romano, nei manufatti rappresentanti bambole, che dovevano accompagnare l'esistenza delle bambine e che entravano a far parte del loro corredo funerario nel caso di una morte precoce. Il loro significato, allo stesso tempo ludico e educativo, deve indurci ad una valutazione del sistema di formazione delle bambine in rapporto alle istanze delle culture antiche non condizionata da mentalità e motivazioni delle società moderne (Segarra Crespo).

Giudaismo, cristianesimo e oltre

Anche nel contesto giudaico e cristiano la disponibilità documentaria si mantiene sostanzialmente scarsa. Le fonti relative a bambine/fanciulle sono piuttosto rare e, come sempre, di difficile interpretazione. Soprattutto rispecchiano nella stragrande maggioranza una rappresentazione dell'infanzia e del femminile elaborata da adulti, per lo più di genere maschile. Persino le antiche immagini della prima iconografia cristiana (Ferri) o i coevi richiami dell'epigrafia funeraria (Falzone) ci parlano, probabilmente, più di un immaginario infantile che di una

realtà. Le bambine, fanciulle e giovani donne ricordate nei contesti funerari, sono appunto “ricordate”, per lo più da genitori che proiettano in ritratti, compianti e nella stessa terminologia desideri ed aspettative per quelle vite prematuramente troncate.

Non diversamente, le scene liete affrescate lungo le pareti di un palazzo gentilizio sul finire del XV secolo, con la loro rappresentazione di attività campestri, danze, schermaglie amorose e momenti ricreativi *en plein air*, sembrano proporsi più come un programma educativo per giovani nobildonne, che come rappresentazioni realistiche d’uno stile di vita, che appare comunque già piuttosto attardato (Cavallaro).

Delle nostre bambine/fanciulle riusciamo a sapere, in definitiva, quel che altri di loro vogliono dirci. Ed è forse per questo che le vediamo quasi inesorabilmente codificate in un modello fisso, che prevede il veloce trascorrere da figlie a madri, passando per nozze più o meno gradite, più o meno contrastate.

I nostri casi di studio lo dimostrano in modo inequivocabile.

In un apocrifo giudeo ellenistico, Aseneth, dopo il rifiuto iniziale, appare lieta di sposare Giuseppe, ma per conseguire tale risultato dovrà rinunciare alla sua religione e alle sue precedenti aspettative sociali. Il narratore non coglie né tantomeno rappresenta il presumibile dramma identitario della ragazza, peraltro dipinta con tratti assolutamente convenzionali: bellissima, vergine, riservata, ribelle ai genitori quel tanto che basti per dare avvio alla vicenda (Bons).

Il tema della ribellione, declinato nel rifiuto di nozze programmate da altri, compare con frequenza, affermandosi come un topos fortunato. Nella maggior parte dei casi, esso non esprime una reale volontà di autodeterminazione da parte della protagonista, svolgendo piuttosto la funzione di un *turning point* narrativo, momento di svolta e mutamento dal quale prende avvio l’azione. Anche gli esiti risultano per lo più codificati: il rifiuto porterà infatti la fanciulla o verso un altro sposo, a lei destinato dalla divinità, come accade per Aseneth, o verso la monacazione, come avviene per Demetriade (Zocca), la piccola Fara (Laghezza) o tante giovani oblate (Marone).

Che si tratti di nozze umane o di *sponsae Christi*, alle nubende, sempre in età precocissima, viene proposto il medesimo modello, che passa immutato dal mondo giudaico e romano a quello cristiano: caste, ritirate, operose (Zocca, Laghezza).

Dai nostri casi di studio emerge, inoltre, una sostanziale diffidenza nei confronti della sessualità femminile. Questa viene percepita come

in sé eversiva e pericolosa, persino quando la protagonista non sembri interessata ad esercitarla o ne risulti addirittura ignara. La piccola Rusticula, per esempio, a soli 5 anni, attira l'interesse di un cavaliere burgundo che la rapisce per farne la sua sposa. Sarà necessario l'intervento di un vescovo e di un re per liberarla e, quindi, consegnarla al chiostro (Marone). Ancor più significativo è il caso della figlia di Pietro, a 10 anni così bella da suscitare numerose profferte di matrimonio, nonché un tentativo di stupro da parte d'un pretendente deluso. Stavolta l'azione verrà disinnescata da un diretto intervento divino, che lascerà la giovane paralizzata. L'infermità non verrà sanata (in modo definitivo) dal padre taumaturgo, che considererà quella condizione più sicura per sua figlia e, poi, addirittura provvidenziale, avendo indotto la conversione dell'assalitore e, sul suo esempio, di molti altri (Carello, Zamagni). Una diversa modalità di sopraffazione maschile svela, poi, la storia delle "fanciulle foca". La loro bellezza fatale induce gli uomini che se ne innamorano a trattenerle presso di sé con l'inganno, deprivandole della loro natura teriomorfa e marina. Questa però continuerà ad attrarle irresistibilmente verso l'elemento acqueo, avviandole ad un destino di creature lacerate fra due mondi, madri infelici di figli perduti e spose talora nefaste (Del Zotto).

L'unico caso in cui il topos della ribellione lascia trasparire qualche elemento di possibile verità riguarda la scelta monastica. Qui talvolta possono cogliersi tracce di un'autentica autodeterminazione. Ciò avviene quando indizi concreti rimandano all'espressione di una effettiva volontà personale, quale forse può leggersi nella vicenda di Demetriade (Zocca); o quando l'opzione iniziale si proietta su un futuro di inedita autorevolezza, come sembra avvenire per Fara (Laghezza), ed altre giovani oblate, forse in un primo tempo costrette, ma poi, avviate, pur nella dimensione claustrale, ad una più libera espressione di sé (Marone).

A tal proposito, non sarà superfluo segnalare che gli autori delle *regulae* imposte alle giovani ascete sono generalmente uomini: da Girolamo a Benedetto, da Agostino a Colombano il ruolo di guida rimane saldamente in mano maschile, e persino l'autorevole Fara, nella sua lunga storia agiografica, ci viene ripetutamente presentata con qualche fratello a farle da spalla.

La dimensione femminile e ancor più quella femminile-infantile, in definitiva, risultano circoscritte nei ristretti spazi concessi loro dagli uomini. Che si tratti di ridimensionare il profetismo di Miriam, confinan-

dolo alla sua infanzia (Spuntarelli), o di decidere il destino delle proiet-
te, mandate a servizio in tenerissima età per conquistarsi una dote che
nuovamente le avrebbe assoggettate ad una vita coniugale di obblighi e
fatica (Esposito), le storie di queste bambine/fanciulle sembrano alla fin
fine riecheggiare sogni e bisogni altrui, veicolati da modelli continua-
mente reiterati. Un condizionamento così forte, da riemergere anche in
talune proposte interpretative contemporanee (Barcellona).

Conclusioni

I contributi di cui abbiamo qui rapidamente richiamato alcuni spunti
gettano sprazzi di luce su un soggetto caratterizzato da sostanziale invi-
sibilità storica, soprattutto per quanto riguarda l'Antichità ed il Medioe-
vo. Trovare fonti che ci parlassero effettivamente di bambine in età mol-
to precoce si è rivelato estremamente difficile, per questo ci è sembrato
utile prendere in considerazione il range di età 0-12/16 anni, includendo
quel particolare momento della vita femminile, in cui le protagoniste,
biologicamente adolescenti, venivano percepite come donne pronte per
le nozze (*viripotens*), per l'assunzione di ruoli rituali, per la monacazio-
ne. Constatato il fatto quasi inevitabile che la loro voce sia giunta a noi
per via indiretta, abbiamo preferito focalizzare l'attenzione sui modelli,
tanto positivi che negativi, e sulla rappresentazione del femminile che
le fonti intendevano veicolare – p. es. attraverso il mito, racconti esem-
plari, scritti protrettici, testimonianze iconografiche –, non trascurando,
ove la documentazione consentisse di discernere fra realtà e rappresen-
tazione, di gettare uno sguardo sulla vita concreta delle nostre bambi-
ne/fanciulle. La scelta di utilizzare come “fonte” qualsiasi *monumentum/*
documentum utile a fornire informazioni ha conferito alla nostra ricerca
una forte caratterizzazione interdisciplinare, consentendoci di allargare
gli orizzonti in modo talora impreveduto, mentre la lunga diacronia ha
permesso di evidenziare sia gli elementi di differenziazione che le linee
di continuità. Scoprire che le bambole formavano le bambine alla loro
futura vita sociale, svolgendo un ruolo simile a quello supposto per gli
affreschi di palazzo Orsini non era un risultato atteso né, forse, preve-
dibile. Certo, potevamo già esser consapevoli della comune percezione
dei pericoli connessi con la sessualità femminile, la sua libera espres-
sione, il suo magnetico potere di attrazione, ma forse non percepevamo
appieno i meccanismi di controllo messi in atto a vario livello e presso
molteplici culture dalla controparte maschile.

Potremmo moltiplicare i rilievi, esplicitando conferme e scoperte. Ma volentieri lasciamo questo compito al lettore.

Più ci preme sottolineare come la lunga diacronia, pur riconfermando la prevalenza dello sguardo maschile sulla condizione della donna (sin dalla più tenera età), lasci tuttavia emergere manifestazioni di autodeterminazione femminile, aprendo la strada all'espressione di personalità in qualche modo autonome, sebbene in spazi determinati e limitati.

In tal senso, ci è sembrato metodologicamente rilevante aver allargato l'indagine ad ambiti cronologici spostati più in avanti nel tempo e, di conseguenza, a tipi di documentazione diversi rispetto a quelli tradizionalmente impiegati per il mondo antico. Ciò ha suggerito chiavi di lettura nuove che, tra l'altro, non sembra impossibile proiettare all'indietro, anche su tempi più remoti.

È stato forse questo il risultato più stimolante della nostra indagine. Alla fine di un lungo percorso, abbiamo certo trovato alcune risposte, confermato o smentito delle ipotesi, ma soprattutto ci sono venute incontro nuove domande, ambrosia per la nostra curiosità.

Bibliografia

- Barcellona, R. (2023), *Nascite, infanzie e altri miracoli. Letture apocrife fra Oriente e Occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Barcellona, R., Sardella, T. (eds) (2020), *Lo spazio dell'infanzia profili, problemi, prospettive tra passato e presente*, Mimesis, Milano/Udine.
- Capomacchia, A.M.G. (2019), *Il figlio di Hannibal. Una divagazione sul sacrificio dei fanciulli*, in A. Ferjaoui, T. Redissi (eds), *La vie, la mort et la religion dans l'univers phénicien et punique. Actes du VIIème Congrès International des études phéniciennes et puniques (Hammamet, 9-14 novembre 2009)*, Institut National du Patrimoine, Tunis, pp. 1897-1903.
- Capomacchia, A.M.G. (2024), *Se l'eroe è uno straniero*, in M. Ramazzotti (ed.), *Lo straniero in Egitto e nel Vicino Oriente. Studi in onore di Loredana Sist*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 13-20.
- Capomacchia, A.M.G., Zocca, E. (eds) (2017), *Il corpo del bambino tra realtà e metafora nelle culture antiche*, Morcelliana, Brescia.
- Capomacchia, A.M.G., Zocca, E. (eds) (2019), *Liminalità infantili*, Morcelliana, Brescia (= "Henoch" 41/1).
- Capomacchia, A.M.G., Zocca, E. (eds) (2020), *Antiche Infanzie. Percezioni e gestione sacrale del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*, Morcelliana, Brescia.
- Capomacchia, A.M.G., Zocca, E. (eds) (2024a), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università Editrice, Roma.

- Capomacchia, A.M.G., Zocca, E. (2024b), *Ascoltando flebili voci: la ricerca sulle bambine nel mondo antico e medievale*, in Capomacchia, Zocca, (eds) (2024a), pp. 9-22.
- Cilione, M. et al. (2022), *Children in Greco-Roman society: age, development, work and nosological relevance. A historical-medical perspective*, in "Medicina Nei Secoli. Journal of History of Medicine and Medical Humanities", 34/3, pp. 31-44.
- Cilione, M., Gazzaniga, V. (2019), *La fabbrica dei figli: i Greci e la τεκνοποιία nelle fonti epigrafiche e letterarie*, in M. Capocci et al. (eds), *I nomi del male e i segni dell'eredità. Pensare, nominare e curare la malattia "genetica" dai Greci a noi*, il Mulino, Bologna, pp. 73-100.
- Ferrara, M., Zocca, E., (eds) (2024), *Pedagogie Divine. Studi in onore di Francesca Cocchini*, Morcellia, Brescia.
- Lipkin, E. (2009), *Girls' Studies*, Seal, Berkeley.
- Panidis, I. (2024), *Children in the Ancient World. An Extended Bibliography*, available at: https://www.academia.edu/120902451/Children_in_the_Ancient_World_An_Extended_Bibliography_New_edition_2024 (last accessed January 2025).
- Zocca, E. (2019), "Santi Bambini", "santi da Bambini": venticinque anni dopo, in *Il bambino nelle fonti cristiane. XLV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma 11-13 maggio 2017)*, Nerbini, Lugano, pp. 7-22.
- Zocca, E. (2020), *Infanzia e santità. Un difficile incontro alle origini del cristianesimo*, Viella, Roma.
- Zocca, E. (2021), Acerba funera. "Pagani" e cristiani di fronte alla morte infantile, in "Augustinianum", 61/2, pp. 227-252.
- Zocca, E. (2022), *Disabled children: changing perspectives between ancient world and early Christianity*, "Medicina nei Secoli. Journal of History of Medicine and Medical Humanities" 34/3, pp. 45-74.

2. Bambine e ragazze nella Siria antica

Maria Giovanna Biga

alle mie nipotine

Elena e Lea

In the texts from Ebla (III millennium B.C. Syria) babies, little girls and girls are quoted with the Sumerian word *dumu-munus/mí*, which has also the meaning of daughter. The princesses of the Ebla court are called daughters of the king (*dumu-mí en*). It is possible to follow the lives of these princesses from the moment in which they were born and had wet-nurses, until their marriage often with a foreign prince and when they had children but it is impossible to know at which age a girl was married. Several girls were unfree and were employed in different types of works. At the courts of Mari the musicians and the dancers were often prisoners of war and were very young.

1. Introduzione

Nei miei tre contributi ai convegni sui bambini organizzati a Sapienza Università di Roma dalle colleghe e amiche Anna Maria Gloria Capomacchia e Elena Zocca¹ ho già menzionato e trattato molte questioni riguardanti anche le bambine. Ne riassumo i punti principali, rimandando ad essi per la bibliografia sull'argomento.

Nei testi e nell'iconografia dal Vicino Oriente antico, e quindi anche dalla Siria antica, le bambine, e i bambini, sono poco presenti e quindi è abbastanza difficile conoscere la loro vita nelle varie società del Vicino Oriente antico.

I documenti antichi ci parlano di bambine e bambini molto sfortunati, vittime di guerre, carestie e malattie. Le guerre, che per lunghi periodi afflissero le regioni del Vicino Oriente antico, provocarono

¹ Biga 2017; Biga 2019; Biga 2022.

conseguenze nefaste sulle popolazioni e in particolar modo su bambine e bambini che restavano orfani del padre o di entrambi i genitori e vittime di malattie, carestie, povertà, deportazioni. Le carestie impoverirono tante famiglie costrette a vendere le figlie e i figli o a darli in adozione per poterli sfamare; le figlie venivano date in matrimonio giovanissime per poter avere il prezzo della sposa normalmente versato dalla famiglia dello sposo a quella della sposa². Voglio ricordare anche qui il caso più noto e meglio conosciuto, che è stato studiato da Carlo Zaccagnini³. Due testi provenienti dalla città siriana di Emar, sull'Eufrate, mostrano una tristissima vicenda accaduta ad una donna del XIII secolo a.C. che è rimasta senza marito e con quattro figli piccoli, in un anno di carestia. Nessuno può aiutarla a dar da mangiare ai figli e si trova perciò costretta a cedere in adozione con matrimonio la figlia maggiore, ma ancora molto piccola (due anni), ad un'altra signora sposata che, se non riuscirà ad avere figli, darà in sposa a suo marito questa bambina. La famiglia acquirente non versa però il prezzo in argento pattuito e il contratto è annullato. Poco tempo dopo la donna cede di nuovo la prima figlia insieme ad altri tre suoi figli più piccoli per un prezzo in argento basso. Insieme al contratto con il quale la donna cede quattro suoi figli sono state conservate tre impronte in argilla dei piedini della figlia più grande (due anni), dei due gemellini di un anno. Della bimba più piccola non c'è l'impronta, forse perché il piedino era davvero troppo piccolo⁴.

Parecchi testi giuridici e i codici di leggi mesopotamici si occupano anche di bambine e bambini venduti, ceduti come pegno di debito, di adozioni e di eredità ecc.⁵

I testi degli archivi di Ebla (Siria, XXIV sec. a.C.) e della città di Mari sul Medio Eufrate (Siria, XVIII sec. a.C.) consentono di avere una visione più lieta di bambine e bambini la cui nascita è festeggiata, hanno nutrici che li allattano e vivono a corte. Nel palazzo di Ebla e in altri palazzi che il re possiede in località del suo regno nascono principessine

² È drammatico constatare che la situazione dei bambini in tante regioni del Vicino Oriente moderno non solo non è migliorata, ma è tristemente peggiorata. Basta pensare alle bambine e ai bambini di Gaza vittime innocenti morti a decine di migliaia negli ultimissimi anni.

³ Zaccagnini 1994.

⁴ Cfr. anche Mori 2016.

⁵ Alla bibliografia già citata su questi argomenti nei tre articoli menzionati alla nota 1 si aggiunga anche la bibliografia presente in Rede 2007.

e principini menzionati per nome; conosciamo i nomi dei figli e delle figlie dei due ultimi sovrani di Ebla, i doni di tessuti e oggetti preziosi a loro e alle mamme. Vengono affidati alle nutrici che sono menzionate per nome e che vivono a corte per tutto il resto dei loro giorni.

Non si è ancora riusciti a identificare dei riti di passaggio per le bambine e i bambini, rituali che sicuramente c'erano e si celano sotto enigmatici logogrammi non noti da altri testi sumerici e ancora da comprendere, o termini semitici difficili da tradurre.

L'educazione delle principesse e dei principi alla corte di Ebla non si può conoscere dai dati dei testi. E quindi non si può dire se vi fosse differenza di educazione tra maschi e femmine.

Anche i pur ricchi testi di Mari consentono sì di sapere che nascevano molte bambine e bambini alla corte del re di Mari, avendo il re parecchie mogli e concubine, e che dopo la nascita i bambini erano affidati alle nutrici, come ad Ebla, ma questi bambini una volta svezzati non hanno lasciato tracce nei testi e nulla si può sapere della loro educazione ecc.

Poco sappiamo delle bambine e bambini che vivevano al di fuori delle corti di Ebla e di Mari, ma è sicuro che venivano allattati dalle loro madri per circa tre anni. La prassi dell'allattamento al seno era senz'altro comune a tutto il Vicino Oriente, come confermano le molte raffigurazioni di statue e placchette di donne, nude o vestite, sedute o stanti, che tengono al seno un bambino che allattano, provenienti da molti scavi dal Vicino Oriente e da tutti i periodi e che possono essere ex-voto portati al tempio dalle mamme, che si auguravano di poter allattare a lungo i loro figli. Sono pervenute anche statuette di madri che tengono in braccio il figlio/la figlia.

I templi hanno avuto nella storia del Vicino Oriente antico un ruolo importante nella cura delle vedove, delle orfane e degli orfani e di quelli abbandonati, garantendo loro la sopravvivenza in cambio di servizi e disponendo così di una grande quantità di manodopera.

Dalla documentazione di Ebla emerge che soprattutto le fanciulle, probabilmente molto giovani, venivano destinate da membri della famiglia reale ai vari templi e portate in dono ad essi. È ben documentato il caso della regina madre Dusigu, che è andata sovente in pellegrinaggio a tre templi, in località del territorio eblaita, dedicati alla dea Ishkhara, la divinità femminile maggiormente venerata nella Siria del III millennio, portando con sé dei doni, tra cui appunto delle ragazze⁶.

⁶ Si veda Biga 2016a; Biga 2016b; Biga, 2016c.

È verosimile che queste fanciulle fossero schiave facenti parte di bottino di guerra.

2. Il termine *dumu-mí/munus* a Ebla e il suo significato di figlia, neonata, bambina, fanciulla

Nei testi in scrittura cuneiforme provenienti dalla Siria antica e soprattutto in quelli del III millennio (cioè quelli di Tell Mardikh/Ebla, di Tell Beydar/ Nabatium, di Tell Hariri/ Mari) le bambine sono per lo più indicate con il termine sumerico *dumu-munus/mí*.

Viene normalmente tradotto “figlia” ma indica anche una neonata, una bambina, una adolescente fino ad indicare una giovane fanciulla in età da marito.

Il termine sumerico “*dam*” indica la donna, sposata o non. Nei testi di Ebla “*dam en*” indica sia una donna della corte, sia una sposa secondaria del re (la regina è la prima donna del re), sia una donna al servizio della corte.

A che età una fanciulla diventava una “donna”, (*dam*) non è ricostruibile dai testi, né è stato possibile individuare un rituale di passaggio dallo stato di bambina all’adolescenza e poi a quello di donna. Probabilmente quando aveva la prima mestruazione e poteva quindi generare, allora diventava una donna (*dam*) e si sposava.

Quindi il termine “*dumu-munus/mí*” indica varie realtà del mondo infantile femminile: neonata, bambina, ragazza, fanciulla; poi si diventava “donna” (*dam*).

Le figlie del re, le principesse, restano indicate sempre come “figlie del re” anche quando si sposano, hanno figli loro, muoiono. In alcuni testi di Ebla sono menzionate principesse piccole (*tur*) e grandi (*mah*), così come anche le donne della corte a volte sono divise in piccole e grandi, soprattutto nei testi dell’archivio L.2712. Non è chiaro se le due precisazioni indichino differenza di età, di rango, o entrambe.

In parecchi contesti “*dumu-munus/mí*” indica una ragazza, non più infante, ma adolescente, che può lavorare e in effetti risulta essere in gruppi di lavoratrici giovani o apprendiste, menzionate anonimamente e in gruppi. La lavoratrice adulta è definita “*dam*”, “donna”, e normalmente anch’essa non è menzionata con il nome proprio, indicando quindi la sua appartenenza a una classe sociale inferiore. Anche se è impossibile nel mondo di Ebla conoscere appieno la società e la sua organizzazione, si può capire che si tratta di persone non comple-

tamente libere, che sono sotto la giurisdizione di altre persone della corte e che possono essere anche inviate all'estero per lavorare.

Ad esempio ad Ebla nel testo ARET XIV 75 (=TM.75.G.2022)⁷ una serie di funzionari della corte fornisce ciascuno una fanciulla che seguirà la principessa Tamur-dasinu inviata alla corte di Biblo per essere sposa del re o del figlio del re di quella città.

Queste giovani non sono certo indipendenti e sono inviate a Biblo al servizio della fanciulla. Sembrano essere proprietà di membri della corte che possono disporre di loro come meglio credono.

Lo studio delle lavoratrici bambine/fanciulle ci permette di verificare la presenza di lavoro minorile in gran quantità ad Ebla come in tutte le società antiche. Non possiamo conoscere a quale età le bambine venissero usate come piccole lavoratrici e questo forse dipendeva dai diversi mestieri.

Molte attestazioni di lavoratrici di vario tipo sono già state pubblicate⁸ e vediamo quindi lavoratrici bambine soprattutto nella tessitura, nella tintura dei tessuti, tra le portatrici d'acqua, tra le danzatrici. Vi erano ad Ebla danzatrici (NE.DI-mí/munus) adulte e giovani apprendiste danzatrici (dumu-mí/munus NE.DI).

Alcune delle lavoratrici ad Ebla (o forse tutte le anonime lavoratrici?) non erano libere ed erano nella disponibilità dei loro datori di lavoro che potevano affidarle ad altri perché prestassero i loro servizi in altre famiglie.

Per la sistemazione dei testi di Ebla nella cronologia relativa gli studi prosopografici riguardanti figure femminili, tra cui soprattutto le principesse della corte, sono stati fondamentali. Una principessa era seguita dalla nascita fino al momento in cui si sposava per lo più presso una corte straniera, poi quando aveva figli, fino alla morte. Nonostante ciò resta difficile comprendere a che età una fanciulla si sposava.

La ricostruzione della cronologia relativa dei testi di Ebla, lavoro lungo e paziente che non è ancora concluso, ha consentito di comprendere che l'ultima coppia regale si è sposata nel 14 anno del visir Ibrium e ha avuto il primo figlio maschio nel 7 anno del visir Ibbi-zikir, figlio e successore di Ibrium, quindi circa 10-11 anni dopo il matrimonio. Infine nasce una figlia, probabilmente Keshdut, figlia del re e della regina. Molti testi la menzionano a corte fino a che sposa il re di Kiš o il

⁷ Archi 2023. Per questo testo si veda anche Biga 2024.

⁸ Si vedano le menzioni di dumu-munus/mí in EbDA.

figlio del re di Kiš. Ma anche nel caso di questa principessa pur molto documentata non si può stabilire a che età si sia sposata.

Gli archivi della città di Mari nel II millennio a.C. (fine XVIII-inizi XVII sec. a.C.), circa 20.000 tavolette di cui molte lettere scritte anche da donne della famiglia reale presentano gli stessi problemi per quanto riguarda la presenza di bambine e fanciulle.

L'ultimo re di Mari Zimrî-Lîm ha parecchie figlie, ma è impossibile conoscere la loro età anche perché non si può dire se queste ragazze siano figlie sue oppure del precedente re Yasmah-Addu adottate poi dal nuovo re.

Vi è una piccola principessa, Kirû, che sembra essere (politicamente) molto matura, ma è difficile datare la lettera nella quale questa principessa compare.

Che età aveva Šibtu, la figlia del re di Aleppo quando sposa il re di Mari Zimrî-Lîm, dopo che egli ha riconquistato il trono di Mari grazie all'aiuto del re di Aleppo, padre di Šibtu? Non è possibile dirlo. Anche sull'età di Zimrî-Lîm quando si è sposato non si può avere alcuna certezza.

Nel recentissimo volume ARMT XXXIV nel quale Jean-Marie Durand traduce e illustra magistralmente i testi dei primi anni di Zimrî-Lîm il nuovo re sembra essere molto giovane quando ritorna da Aleppo, al massimo una ventina d'anni. Ma non si può sapere se era già sposato con la sua prima moglie e se fosse padre.

In una magnifica lettera scritta dal re Zimrî-Lîm alla moglie Šibtu che è a Mari e ha la responsabilità del palazzo, il re, suo signore, come egli si definisce all'inizio della lettera, le annuncia che le sta inviando dei prigionieri di guerra. Le chiede di scegliere tra le prigioniere giovani, le più belle e perfette, senza difetti dalla punta dei capelli alla punta dei piedi, perché diventino danzatrici. Quindi le danzatrici, come è comprensibile, erano giovani, forse giovanissime.

Una lettera da Mari pubblicata in anni recenti da N. Ziegler⁹ documenta che le musiciste, molto giovani, potevano far parte del bottino di guerra. Il re di Mari Zimri-Lim nei primi anni di regno ha vinto e preso la città di Mišlan, capitale del re Yaggih-Addu, e prende come bottino delle giovani musiciste yaminite. Fa dare loro un'ulteriore formazione musicale per alcuni anni e infine decide di inviarne un gruppo al re Hammurabi di Aleppo suo suocero.

⁹ Ziegler 2022.

Una giovane lavoratrice Yakaltani, una tessitrice di Qattunan, è l'oggetto di una lettera (ARM XXVII 85)¹⁰ nella quale è richiesta in matrimonio da un messaggero del re di Ilan-sura che l'ha vista a corte e se ne è invaghito. La giovane lavoratrice è una prigioniera di guerra. Il governatore di Qattunan non la vuole consegnare e propone invece di consegnare piuttosto una lavoratrice più vecchia.

Conclusioni

Quanti anni aveva la principessa del II millennio a.C. la cui ricca tomba inviolata è stata ritrovata ad Ebla?

Matthiae¹¹ parla di una fanciulla ma non è possibile stabilire l'età della defunta. La sua tomba con raffinati gioielli e la posizione sotto il palazzo reale documentano lo status elevato della defunta, ma resta impossibile stabilirne l'età.

Quali giochi facevano le bambine alle corti di Ebla e di Mari? Giocavano a palla come faceva sulla spiaggia della sua isola, con le sue ancelle, la fanciulla Nausicaa ormai in età da marito, come si racconta nel libro V dell'Odissea?

Giocavano con le bambole? Nelle tombe di fanciulle romane sono state ritrovate bambole di vario tipo. Nelle case private di scavi siriani non risultano ritrovamenti di bamboline né di giochi di bambini. O forse alcune delle numerosissime figurine femminili d'argilla di varie dimensioni e di vario tipo ritrovate ad Ebla e in molti altri scavi siriani erano bamboline delle bimbe della città?

Bibliografia

- Archi, A. (2023), *Annual Documents of Deliveries (MU-DU) to the Central Administration (L.2769)*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- Biga, M.G. (2016a), *La regina-madre Dusigu e la regina Tabur-damu. Suocera e nuora alla corte di Ebla (Siria, XXIV sec. a.C.)*, in M.G. Biga et al. (eds), *Donne d'Oriente. Voci e volti di donne dal Mediterraneo orientale*, in "Henoch", 38, pp. 198-207.
- Biga, M.G. (2016b), *Pellegrinaggi e santuari del regno di Ebla (Siria, XXIV sec. a.C.)*, in P. Matthiae (ed.), *L'archeologia del sacro e l'archeologia del culto. Sabratha, Ebla, Ardea, Lanuvio. Ebla e la Siria dall'età del bronzo all'età del ferro*, Bardi, Roma, pp. 161-177.

¹⁰ Per una recente interpretazione di questa lettera cfr. Durand 2022.

¹¹ Si veda da ultimo Matthiae 2024, pp. 177-186.

- Biga, M.G. (2016c), *The Role of Women in Work and Society in the Ebla Kingdom (Syria, 24th century BC)*, in B. Lion, C. Michel (eds), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*, De Gruyter, Boston-Berlin, pp. 73-91.
- Biga, M.G. (2017), *Essere bambini nel Vicino Oriente antico*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Il corpo del bambino tra realtà e metafora nelle culture antiche*, Morcelliana, Brescia, pp. 11-20.
- Biga, M.G. (2019), *Liminalità infantile nella Siria del III millennio a.C.*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Liminalità infantili. Strategie di inclusione ed esclusione nelle culture antiche*, in "Henoch", 41, pp. 8-14.
- Biga, M.G. (2022), *Bambini e riti di passaggio nella Siria del III millennio a.C.*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds) *Antiche Infanzie, Percezione e gestione sacrale dell'infanzia nelle culture antiche*, Morcelliana, Brescia, pp. 14-19.
- Biga, M.G. (2024), *Unfree people in Ebla. Annotations on the text ARET XIV 75*, in E. Cianfanelli, F. Gori (eds), *nîg-ba dub-sar maḥ Studies on Ebla and the Ancient Near East presented to Amalia Catagnoti*, Quasar, Roma, pp. 71-75.
- Durand, J.-M. (2022), *Trois histoires de femmes sur le Habour*, in "ISIMU" 25, pp. 125-132.
- EbDA=Ebla Digital Archives, Venezia e CNR, Available at < <http://ebda.cnr.it/> > (last accessed 16 dicembre 2024).
- Matthiae, P. (2024), *La Siria antica. Arte e architettura*, Einaudi, Torino.
- Mori, L. (2016), *Essere mogli e madri nella Siria del Bronzo Tardo*, in M.G. Biga et al. (eds), *Donne d'Oriente. Voci e volti di donne dal Mediterraneo orientale*, in "Henoch", 38, pp. 233-245.
- Rede, M. (2007), *Família e Patrimônio na Antiga Mesopotâmia*, Mauad X, Rio de Janeiro.
- Zaccagnini, C. (1994), *Feet of Clay at Emar and Elsewhere*, in "Orientalia NS" 63, pp. 1-4.
- Ziegler, V.N. (2022), *Le Chef de musique Warad-ilišu et la conduite de musiciennes yaminites vers Alep*, in "ISIMU", 25, pp. 235-243.

3. Vite troncate e bisogni inappagati. Il femminile pericoloso nei demoni mesopotamici tra sessualità, morte e sterilità

Lorenzo Verderame

Abstract

The article addresses the demon Ki-sikil-lila / Ardat-lilî and her connections to the term “maiden” (ki-sikil), the goddess Inanna/Ištar, and other female demons. The article opens with the story of the *halub* tree and the demon who haunts it (*Gilgameš, Enkidu and the Netherworld*), offering an overview of the usage and significance of the term *ki-sikil*. The latter is a common epithet of Inanna and a component of the demon’s name. The study explores the name and epithets of the Ki-sikil-lila / Ardat-lilî and analyzes her features, i.e., her origin (a maiden that has never had sex nor a family) and her related behavior (targeting young males). It discusses the ritual use of figurines and mocking wedding to chase away the demon, drawing comparisons with the phenomenon of ghost marriages in other civilizations. Other aspects are examined, specifically the motif of the “maiden ransomed by the storm” and the association of the goddess Inanna/Ištar with female demons.

La fanciulla e il demone nel tronco

Gilgameš, Enkidu e gli Inferi

Il testo noto come *Gilgameš, Enkidu e gli Inferi*, non diversamente da altre composizioni della tradizione letteraria sumerica¹, presenta una

¹ Per una introduzione generale alla letteratura sumerica e accadica cfr. Verderame 2016, cui si rimanda per una bibliografia delle singole opere citate e discusse nel testo. Per una panoramica dei demoni e delle loro caratteristiche nell’antica Mesopotamia si rimanda a Verderame 2021. I termini delle lingue mesopotamiche sono riportati in corsivo nel testo, mentre tra parentesi e in nota si sono seguite

sequenza di unità narrative delle quali non sempre è possibile intuire la relazione.

Il testo comincia con un'introduzione mitica in cui è descritta una cosmogonia e una discesa "infera" del dio Enki, non altrimenti nota da altre fonti.

Si narra poi di un albero *halub* caduto lungo l'Eufrate e di come una giovane donna raccoltolo lo pianta in Uruk. Il modo di procedere della donna, tuttavia, non è corretto perché non pianta né innaffia l'albero con la mano, ma con il piede. Questa non corretta procedura è la causa dell'infestazione dell'albero da parte di tre esseri "nocivi": la mitica aquila leontocefala Anzû occupa le fronde, il "serpente che non teme sconsigliuri" fa il suo nido tra le radici, nel tronco prende residenza il demone² Ki-sikil-lila.

Rispondendo alla richiesta di aiuto della dea Inanna, Gilgameš scaccia gli esseri che infestano l'albero e dona il tronco alla dea. Da esso saranno ottenuti una sedia e un letto, oggetti simbolici della presenza divina nel tempio³, ma anche della regalità, di cui Inanna è una delle divinità tutelari. La sedia non è altro che il trono, mentre il letto è il luogo dove si celebrerà l'unione "sacra" (ierogamia) tra il re umano e la dea, che tanta centralità ha nei testi della tradizione letteraria sui re di Uruk⁴. I rami e le radici dell'albero abbattuto, invece, sono utilizzati per creare (dim₂) due oggetti (^{gi}ellag, ^{gi}e-ke₄-ma)⁵ con cui da quel momento Gilgameš "gioca"⁶ senza requie con i giovani di Uruk. A causa del lamento di questi ultimi e dei loro familiari i due oggetti sono fatti sprofondare negli Inferi. Al suo risveglio Gilgameš, non trovandoli, si

le norme assiriologiche, con il sumerico in tondo e l'accadico in corsivo. Tutte le traduzioni dai testi originali sono a opera dell'autore, quando non diversamente indicato.

² Per l'uso del termine "demone" nel contesto mesopotamico e per una sua definizione cfr. Capomacchia, Verderame 2011.

³ Cfr., da ultimo, Verderame 2023.

⁴ Cfr., in generale, Zisa 2021.

⁵ Molto si è scritto e varie sono state le interpretazioni di questi due oggetti che, nella più tarda *Epopea di Gilgameš*, divengono il *pukku* e *mekku*: palla e mazza, tamburo e bastone, cerchio e bastone, etc. Con l'eccezione di *ellag*, gli altri termini sono degli *hapax* per cui è pressoché impossibile arrivare a una identificazione certa, cfr. Zisa 2021, pp. 73-77. Per la difficoltà di capire se si tratta di strumenti musicali o altri oggetti cfr. la nota seguente.

⁶ Per le diverse valenze dei termini sumerici e accadici che non distinguono tra "giocare" e "suonare" e la specifica relazione di questa attività con Inanna/Ištar cfr. Ceravolo 2022.

dispera, ma subito Enkidu si offre di scendere negli Inferi per recuperarli. Gilgameš dà specifiche istruzioni a Enkidu su come comportarsi, istruzioni che sono puntualmente disattese dal secondo che viene così bloccato negli Inferi. Alla preghiera di Gilgameš, il dio sole Utu fa uscire Enkidu. A questo punto, Enkidu, interrogato dall'amico, offre un dettagliato quadro delle condizioni di vita agli Inferi⁷.

L'albero sradicato e ripiantato

La parte che a noi interessa per introdurre l'oggetto centrale di questo contributo è la storia della fanciulla e dell'albero⁸. Si tratta, più specificamente, di un albero *halub* che la forza del vento del sud ha sradicato e la corrente dell'Eufrate ha trascinato via.

A quel tempo c'era un solo albero, un solo *halub*, c'era un solo albero,
che cresceva sulla sponda del sacro Eufrate
e si abbeverava alle acque dell'Eufrate.

La forza del vento del sud estirpò le sue radici e strappò via i suoi rami
e le acque dell'Eufrate lo trascinarono via.

(ll. 27-31)

Una donna (*munus*) trova l'albero lungo la riva del fiume e lo porta a Uruk nel lussureggiante giardino di Inanna.

Essendo giunta una donna, rispettosa della parola di An,
essendo giunta (una donna) rispettosa della parola di Enlil,
prese l'albero nella sua mano e lo portò dentro Uruk,
lo portò nel lussureggiante giardino di Inanna.

(ll. 32-35)

La donna, tuttavia, pianta e inaffia l'albero non con la mano, ma con il piede. Questo non corretto modo di procedere comporta che, sebbene l'albero cresca, esso sia infestato da esseri nocivi e sovrannaturali: un serpente "che non teme sconiuri", Anzû e il demone Ki-sikil-lila. La dea Inanna si lamenta della situazione. Il re di Uruk corre in aiuto e scaccia gli esseri che infestano l'albero.

⁷ Questa parte tradotta in accadico è stata inserita come dodicesima e ultima tavoletta dell'*Epopea di Gilgameš*.

⁸ La numerazione e traduzione si riferisce alla versione principale nota come *Gilgameš, Enkidu e gli Inferi A*.

La donna non lo piantò con la sua mano, ella lo piantò con il suo piede;
quella donna non lo innaffiò con la sua mano, ella soltanto lo piantò
con il suo piede.

“Quanto tempo passerà affinché esso diventi un sacro trono su cui io
possa sedere?” ella disse.

“Quanto tempo passerà affinché esso diventi un sacro letto su cui io
possa giacere?” ella disse.

Dopo che cinque anni, [dopo che dieci] anni [furono passati,]

l'albero crebbe imponente, ma il suo tronco *non aveva foglie*.

Nelle sue radici un serpente che non teme scongiuro, vi aveva fatto il
nido;

nei suoi rami l'uccello Anzû vi aveva deposto i suoi piccoli;

nel suo tronco la Ki-sikil-lila vi aveva costruito la casa.

La fanciulla allegra e dal cuore gioioso,

la *santa* Inanna cominciò a piangere.

...

Nelle sue radici (Gilgameš) colpì il serpente che non teme scongiuro;
dai suoi rami (allora) l'uccello Anzû prese i suoi piccoli e volò nelle
montagne;

dal suo tronco la Ki-sikil-lila cercò rifugio nel deserto.

(Il. 36-46, 140-143)

La donna, la fanciulla, la dea e la succube

Nel mito abbiamo diversi riferimenti a personaggi femminili che si sovrappongono e identificano, vuoi per l'identità che per i nomi e gli epiteti. La “donna” (munus) che raccoglie e pianta e innaffia non correttamente l'albero è la dea Inanna, come dimostra il fatto che la “donna” si chiede quando potrà ottenere un trono e un letto dall'albero e più oltre nel racconto Gilgameš, una volta scacciati gli infestatori, costruisce un trono e un letto per Inanna (Il. 147-148). Quando finalmente l'identità di Inanna è rivelata, quest'ultima è introdotta mediante il chiasmo «La fanciulla allegra e dal cuore gioioso, la *santa* Inanna ...» (Il. 45-46). L'epiteto per sottintendere la dea al principio è *ki-sikil* (ki-sikil), “fanciulla”. Il nome del demone che abita il tronco dell'albero⁹ è composto con lo stesso elemento *ki-sikil* seguito da

⁹ L'unico a essersi interessato e a offrire un'interpretazione sulla relazione tra il demone e l'albero è Ribichini 1978.

*lil*¹⁰. Il nome del demone così come l'associazione tra Inanna e *ki-sikil* – *ki-sikil-lila* saranno dettagliatamente discussi nei paragrafi seguenti. Qui a noi interessa evidenziare a) l'identificazione della “donna” del principio della storia con la dea Inanna così come b) l'uso dell'epiteto “fanciulla” per quest'ultima e c) la relazione lessicografica di quest'ultimo con il nome del demone. Per cui possiamo rappresentare le corrispondenze tra i personaggi femminili della storia nel modo seguente:

Donna	=	Inanna	=	fanciulla	//	“Fanciulla del <i>vento</i> ”
munus	=	Inanna	=	ki-sikil	//	ki-sikil-lila

Giovinette divine e succubi

Ki-sikil: vergine o giovinetta?

Il termine *ki-sikil* qui utilizzato come epiteto della dea Inanna ed elemento del nome del demone è stato variamente interpretato e tradotto negli studi assiriologici come “giovinetta” o come “vergine”. Quest'ultimo termine appare troppo connotativo per un aspetto, la verginità, che non sembra avere un particolare rilievo nelle culture mesopotamiche, per lo meno alla luce delle fonti testuali¹¹. Come osserva Cooper, i termini sumerici *ki-sikil* e *ki-sikil-tur*¹², con i corrispettivi accadici (*w*) *ardatu* e *batultu*, si riferiscono a fasce di età piuttosto che a una condizione fisica¹³. Resta da stabilire quali siano i parametri socio-biologici che determinano queste classi¹⁴, visto che non sono documentati riti di passaggio d'età in Mesopotamia.

¹⁰ Per il significato del termine *lil* cfr. oltre.

¹¹ Per i riferimenti alla verginità nei testi sumerici e accadici cfr. Cooper 2002. Le sue conclusioni sul valore della verginità, tuttavia, si basano su pochi e sparsi riferimenti che non costituiscono un'evidenza coerente.

¹² La *ki-sikil-tur* (“*ki-sikil* piccola”) sarebbe più giovane della *ki-sikil*.

¹³ Cooper 2002, p. 91. Si vedano anche gli studi ampi di Finkelstein 1966 e Landsberger 1968 e la discussione più recente di Bartash 2018 che, tuttavia, ignora (o non cita) i lavori di Finkelstein e Landsberger; per una discussione specificamente storico-religiosa cfr. Bertolini 2024, pp. 24-25.

¹⁴ Durante la relazione di Maria Giovanna Biga al convegno la questione dell'età puberale e delle prime mestruazioni è stata giustamente sollevata da Rita Dolce. Sebbene si ritenga una sorta di universalità del fattore biologico, in realtà, il menarca varia da società a società e, all'interno della stessa società, varia da individuo a

La *ki-sikil* è giustapposta al *guruš*¹⁵ e i due termini sono fatti corrispondere all'accadico (*w*)*ardatu* e (*w*)*ardu*, il cui significato di base è “serva” e “servo”; altre rese accadiche sono *batultu*, discusso più sopra, e, per il sumerico *guruš*, *eṭlu* “giovane”¹⁶. In linea generale e in assenza di studi più approfonditi¹⁷, la coppia di termini possono essere intesi come indicanti l'individuo femminile e maschile nel pieno delle sue capacità sociali e, quindi, lavorative e riproduttive. Nei testi letterari *ki-sikil* fa chiaramente riferimento a una donna sessualmente fertile e in età da matrimonio¹⁸. Per comodità e coerenza il termine è tradotto in questo studio come “fanciulla”.

L'epiteto “fanciulla” (*ki-sikil*) è sovente attribuito alla dea Inanna. La più antica attestazione e, forse, anche quella più esplicita e interessante è in un'iscrizione del periodo protodinastico da Lagaš (metà III millennio a.C.), dove il devoto (Ur-ur-dam) dedica una ciotola di pietra a Inanna definita “dea fanciulla” (*diḡir ki-sikil*)¹⁹. Delle circa centocinquanta attestazioni nei testi letterari sumerici, più della metà si riferiscono a Inanna e, in misura minore, ad altre divinità con essa identificate (Ninsiana, BaU, etc.).

In linea con il significato su proposto è l'uso di *ki-sikil* per qualificare la dea Sud/Ninlil quale “fanciulla” insidiata da Enlil (*Enlil e Ninlil*) o sposata dallo stesso (*Enlil e Sud*). Si noti che in quest'ultimo caso l'epiteto *ki-sikil* viene attribuito a Sud divenuta Ninlil e celebrata come «Ezina, la dea-cereale che cresce, vita di Sumer» che «appare nel solco come una bella fanciulla» (Il. 158-159). È interessante notare che una delle poche immagini che troviamo sulle tavolette cuneiformi rappresenti proprio una donna con una spiga in mano identificata come simbolo della costellazione del Solco (Vergine)²⁰.

individuo. Esso dipende da una serie di numerosi fattori che vanno dal biologico e genetico fino al sociale e psicologico, cfr., per esempio, Marino et al. 2013.

¹⁵ Più rara l'associazione con il sumerico *šul* “giovane”. Si noti, tuttavia, che questa corrispondenza *ki-sikil* (♀) / *guruš* (♂) non si riscontra nei testi amministrativi del III millennio a.C., dove al termine maschile per lavoratore (*guruš*) corrisponde il femminile *geme* (*geme₂*; quest'ultimo corrispondente all'accadico (*w*)*ardatu*); pace Bartash 2018.

¹⁶ CAD E s.v. 407-411.

¹⁷ Per quanto ampio, lo studio di Bartash 2018 non si può considerare completo alla luce dei commenti rilevati in nota 13 e 15.

¹⁸ Bartash 2018; Bertolini 2024, pp. 24-25.

¹⁹ ¹⁾ *dinanna* ³⁾ *diḡir ki-sikil* ⁴⁾ *ur-ur/-dam* ⁵⁾ [a m]u-na-ru`]; Biggs 1976, nr. 33.

²⁰ Per il trasfondo mitologico dello zodiaco cfr. Verderame 2009a.



Fig. 1. Particolare del verso di una tavoletta cuneiforme del periodo Seleucide da Uruk con la rappresentazione della costellazione del Solco (Vergine) (AO 6448 + VAT 7847 verso, Vorderasiatisches Museum, Berlino / Louvre, Parigi)

La succube Ki-sikil-lila / Ardat-lilî

Il nome del demone che infesta l'albero *halub*, Ki-sikil-lila (ki-sikil-lil₂-la₂), è composto dai termini sumerici *ki-sikil* "fanciulla" e *lil*²¹. La forma accadica è *ardat-lilî* "serva del *lilû*"²² che fa corrispondere *ki-sikil* a *ardatu* "serva, schiava"²³, in linea con quanto detto più sopra. Il termine sumerico *lil* ha il significato sia di "vento" che di "spettro", due aspetti strettamente correlati nella tradizione sumerica²⁴. Il termine ac-

²¹ Farber 1989a.

²² CAD A2 s.v. 241-242. Una variante è ki-sikil-lil₂-la₂-en-na. Un termine accadico raro coniato direttamente dal sumerico *ki-sikil-lila* è il termine accadico *kiškililu*, altro nome di demone; cfr. CAD K s.v. 424.

²³ Il nome del demone è conservato anche in uno scongiuro bilingue sumero-accadico con resa greca nel verso (Graeco-Babyloniaca) come αῖδατ (BM 34816: v. 2; Sollberger 1962, p. 69).

²⁴ Va rilevato che il termine proprio per indicare lo spirito del morto che raggiunge gli inferi è *gidim* (gidim; acc. *etemmu*). Per la relazione tra vento, spettri e demoni cfr., tra gli altri, Wiggermann 2007; Verderame 2013a, pp. 124-126; Jiménez 2018.

cadico da esso derivato, *lilû*, indica un'entità nociva già determinata, il Lil(a) / Lilû²⁵.

Un'etimologia secondaria gioca sull'assonanza di *lilû* con la radice semitica per notte e il termine accadico *lilitu* "notte" da cui il nome del demone Lilit. In alcuni scongiuri bilingui è quest'ultima a essere indicata con il sumerico *ki-sikil-lila*, mentre l'Ardat-lilî è resa tramite il sumerico *ki-sikil-luda-kara* (ki-sikil-lu₂-da-kar-ra), termine a sua volta utilizzato per identificare la Pašittu²⁶, epiteto o altro nome della Lamaštu²⁷. È verosimile che il nome *ki-sikil-luda-kara* sia da mettere in relazione con un altro nome sumerico del demone, *ki-sikil-uda-kara* (ki-sikil-u₄-da-kar-ra), "la fanciulla rapita dalla tempesta" che si ritrova a volte negli scongiuri e di cui si discuterà più sotto.

Non abbiamo, come nel caso della Lamaštu²⁸, indicazioni nei testi circa l'aspetto o le caratteristiche fisiche della Ki-sikil-lila / Ardat-lilî. Ciò rende ancora più difficile, e improbabile, una sua identificazione nell'iconografia²⁹. Il famoso rilievo Burney (Fig. 2) è stato intitolato come "la regina della notte" (Queen of the night) ed è stato associato a diversi demoni femminili, principalmente Ardat-lilî e Lilit. Il rilievo rappresenta un essere femminile alato con tiara divina, nelle due mani il cerchio e la bacchetta; al posto dei piedi artigli da rapace che poggiano su due leoni; ai lati due civette³⁰ che, come l'essere alato, sono rappresentate frontalmente. Non vi è alcuna evidenza a sostenere che l'essere del rilievo abbia una relazione con la notte né con l'Ardat-lilî o altri demoni femminili³¹. Soprattutto, l'oggetto, proveniente dal mercato antiquario, è considerato da molti un falso³².

²⁵ CAD L s.v. 190. Il principale termine accadico per vento è *šāru*.

²⁶ CAD P s.v. 256-257.

²⁷ Cfr. Wagenšonner 2020, p. 52 (ki-sikil-lu₂-da-kar-ra = *pa-ši-it¹-tum*). Per un'assimilazione tarda dell'Ardat-lilî e della Lamaštu cfr. Geller 2005. L'associazione tra la dea Inanna/Ištar e questi demoni femminili è discussa prima delle conclusioni.

²⁸ Cfr. Maiden 2018 e, più in generale sulla Lamaštu, Wiggermann 2000 e Farber 2014. Va notato, tuttavia, che la Lamaštu è l'unico demone per cui si forniscano specifiche descrizioni fisiche e, cosa più importante, che queste varino da testo a testo; cfr. Verderame 2024.

²⁹ Porada 1987.

³⁰ Cfr. nota 58.

³¹ Per la Kilili cfr. sotto e nota 58.

³² L'iconografia dell'essere e, soprattutto delle civette (per "l'uccello della Kilili" cfr. nota 58), non ha paralleli nella tradizione mesopotamica. Per una strenua difesa

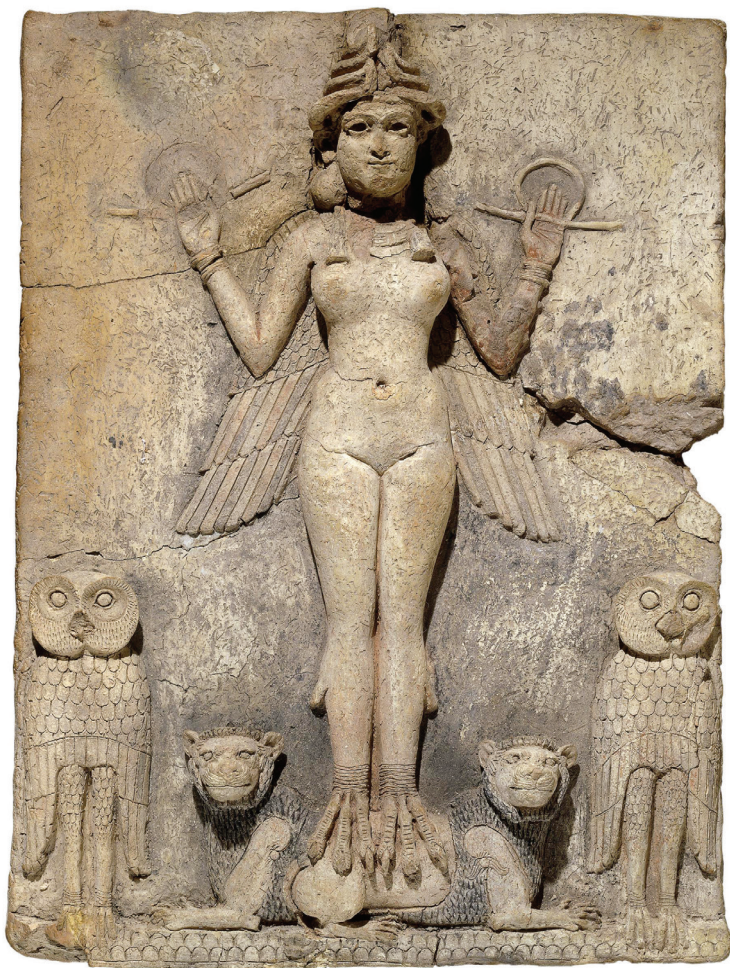


Fig. 2. Il rilievo Burney noto come “La regina della notte” (2003,0718.1, British Museum, London; ©Trustees of the British Museum)

Nonostante questo, il rilievo così come la Lilit biblica–e quella mesopotamica in funzione ancillare–hanno avuto un grande impatto nell’immaginario popolare. Anche la *Ki-sikil-lila* / *Ardat-lilī* ha raggiunto il grande pubblico. La si ritrova, per esempio, tra le figure delle carte da gioco *Yu-Gi-Oh!* scissa in una coppia di gemelle, *EvilTwins Ki-sikil & Lil-la*, la cui natura demoniaca si accompagna a quella seducente della succube (Fig. 3).

dell’originalità del pezzo si veda il contributo di una delle curatrici del British Museum, Collon 2007.



Fig. 3a-b. Due diverse versioni delle *EvilTwins Ki-sikil & Lil-la* nella serie di carte da gioco Yu-Gi-Oh!

Origine e natura dell'Ardat-lilī

I testi rituali contro l'Ardat-lilī³³ presentano una chiara connotazione delle caratteristiche del demone. In questi testi, il demone è descritto per negazione, ovvero tutto ciò che “non è” o “non ha” insistendo su quell'aspetto privativo che connota la natura del demone e ne definisce l'origine e l'ambito di azione.

La *ki-sikil/ardatu* è come una donna che non ha copulato (lit. *fatto* il pene),
 la *k./a.* è come una donna che non ha ... il pene,
 la *k./a.* non ha tratto piacere dal grembo dello sposo,
 la *k./a.* non ha spogliato il grembo del partner,
 la *k./a.* è colei cui nessun bel giovane ha sganciato il suo fermaglio,
 la *k./a.* il suo seno non ha latte, ma scorre solo liquido amaro,
 la *k./a.* il suo grembo non si è riempito del piacere di un giovane né soddisfatto il suo desiderio,
 la *k./a.* non ha avuto una stanza, che non ha/è stata chiamata madre.³⁴

La descrizione prosegue facendo riferimento alla privazione delle gioie e attività tipiche di una ragazza e al fatto che non ha un marito, un figlio e che è stata portata via dalla casa e dalla stanza dello sposo.

³³ Lackenbacher 1971; Geller 1988 e 2000, pp. 331-332.

³⁴ Scongiuro bilingue del periodo seleucide da Uruk (SbTU II 6-7: 29-36), cfr. Geller 1988, pp. 7-21. Le due versioni a volte si differenziano nei termini utilizzati.

Sono chiare qui le negazioni all'origine dello scompenso che ha creato questo demone: una negazione ovvero privazione di relazioni sessuali e matrimoniali alla luce di un contesto che coinvolge sia il sociale che il biologico. Il demone, quindi, cerca di compensare questa mancanza colpendo giovani uomini.

La negazione degli aspetti peculiari della fascia d'età, nello specifico "il gioco³⁵ delle fanciulle/ragazze" si ritrova come elemento caratterizzante anche nella descrizione della regina degli Inferi, Ereškigal. In un passo della versione tarda della composizione accadica *Nergal ed Ereškigal*, la dea lamenta la sua "adolescenza" negata e reclama, come la Ki-sikil-lila / Ardat-lilî, colui che si è unito a lei e che ora è fuggito (Nergal).

Da quando ero bambina e ragazza,
non ho conosciuto il gioco delle fanciulle (ki.sikil.meš)
non ho conosciuto il saltellare delle bambine.
Quel dio che mi avete mandato, che ha copulato con me, possa ora giacere con me!
Quel dio ora mandate, che sia il mio sposo, che passi la notte con me!³⁶

Succubi e incubi

Va rilevato che in alcune tavolette che contengono scongiuri e rituali contro l'Ardat-lilî se ne trovano altri che fanno riferimento a una versione maschile, il Guruš-lila (guruš-lil₂-la₂), reso con l'accadico *ēlu* "giovane". Come il corrispettivo femminile, quello maschile è descritto in base a una negazione di attività specifiche della sua fascia di età con un'enfasi su quei traguardi socio-biologici (sesso e matrimonio) che si riscontrano per l'Ardat-lilî.

...

Il giovane che non ha copulato con la sua sposa e non ha cresciuto figli,
il giovane che nel grembo della sua sposa non ha toccato il suo sesso,
il giovane uomo che nel grembo della sua donna non ha aperto la veste

...³⁷

³⁵ Cfr. nota 6.

³⁶ *Nergal ed Ereškigal* (Sultantepe / Uruk) V 3-7.

³⁷ Lackenbacher 1971, pp. 124 e 128-129.

Figurine e *ghost marriages*

La succube attacca giovani uomini da matrimonio e il rituale per scongiurare il demone mette in scena un falso matrimonio per soddisfare il bisogno del demone e placarlo³⁸. I manoscritti proprio nelle sezioni relative ai rituali sono lacunosi, ma, sulla base della comparazione con rituali simili³⁹ possiamo avere un'idea generale della procedura. In due passaggi si fa chiaro riferimento all'uso di figurine⁴⁰ che devono sostituire la vittima e la sua sposa-demone.

Lega (le due figurine) [...]
 calza delle scarpe ai loro piedi,
 forniscili di una bisaccia di cuoio legata,
 lega al bordo della loro veste una borsa con oro e argento.
 (Di:) "Che si istituisca la tua (m.) (offerta funebre) *kispu* nella steppa"
 Poni (le due figurine) ai piedi di un arbusto *ašāgu*,
 disponendoli con la faccia rivolta al sorgere del sole e traccia un segno
 con la farina.⁴¹
 ...
 Strappa dei peli bianchi e neri da una capretta che non si è accoppiata
 e intreccia un filo ritorto
 che legherai al capo di queste figurine.
 Disponile con il volto rivolto al sorgere del sole e traccia un segno con
 la farina.
 Che stiano lì per ricevere la loro (offerta funebre) *kispu*.⁴²

Con poche differenze i due rituali prevedono la preparazione di due figurine rappresentanti i due sposi, ovvero il demone e la sua vittima. Viene preparata una corda di peli di capra intrecciati che viene legata al capo delle due figurine. In un caso queste sono anche munite di scarpe, di una borsetta e di un borsellino dove viene posto oro e argento. Le figurine sono poste con il volto a oriente e intorno a loro è tracciato un cerchio con la farina⁴³.

³⁸ Per gli elementi cerimoniali del matrimonio ripresi nel rituale contro l'Ardat-lilī cf. Verderame 2019, p. 184.

³⁹ Verderame 2013b.

⁴⁰ Per l'uso di figurine nei rituali cfr. Wiggermann 1992; per l'uso di queste e di altri mezzi come sostituti cfr. Verderame 2013b.

⁴¹ Lackenbacher 1971, pp. 126-127 e 129 (Gr. 1 v. 11'-17').

⁴² SbTU II 6-7: 72-76; cfr. Geller 1988, pp. 19.

⁴³ Per lo spazio e la sua demarcazione nei rituali cfr. Verderame 2022.



Fig. 4. Figurine e doni in un moderno *ghost marriage* cinese

L'oro e l'argento della borsetta simboleggiano l'unione dei beni tra i due sposi. L'espressione che si trova in un passo lacunoso ("Sono figlio di un nobile" lui le dirà e "riempirò il tuo grembo di oro e d'argento") si riferisce al prezzo della sposa, laddove il cucire l'argento nel bordo della veste della sposa è l'atto con cui il padre di quest'ultima assicura la dote alla figlia⁴⁴.

La procedura è la medesima di altri rituali di sostituzione⁴⁵. Nell'impossibilità di distruggere o contrastare l'entità nociva se ne soddisfa il desiderio, ovvero la mancanza che è alla base del suo agire. Non avendo marito o partner l'Ardat-lilî cerca e colpisce giovani uomini portandoli alla morte. Il rituale asseconda e realizza ciò attraverso le figurine e, infatti, al termine dei due rituali sono istituite le offerte funebri per entrambi gli "sposi".

Tutt'altro che rara questa pratica nota come *ghost marriage*, *posthumous marriage* o *necrogamy*, mira a fornire un'entità demoniaca o uno spirito di quel compagno o marito/moglie che non ha avuto in vita così da quietare la sua furia ovvero compensare la sua mancanza⁴⁶. L'idea centrale è sempre la stessa, una morte prematura che causa uno scom-

⁴⁴ Cfr. Verderame 2019, p. 184.

⁴⁵ Verderame 2013b.

⁴⁶ Cfr. tra gli altri, Topley 2011, Cap. 5; Schwartze 2010; Westreich 2018.

penso socio-biologico che deve essere compensato, ma i casi sono tra i più vari e travalicano la sfera propriamente religiosa, come per esempio nel caso dei matrimoni postumi delle vedove di guerra previsto dal codice civile francese (Articolo 171). L'esempio più noto e longevo è quello del *ghost marriage* in Cina, documentato fin dal terzo secolo a.C. con celebrazioni fittizie di matrimoni dove gli sposi sono sostituiti da figurine di bambù o di carta. In alcuni casi, per rendere più efficace il rituale la figurina è sostituita con un vero cadavere. La pratica, vivissima, ha portato in anni recenti a un vero e proprio mercato nero di cadaveri di donne con un allarmante picco di furti che ha attirato l'attenzione delle cronache e spinto molte famiglie a installare sistemi video di sicurezza nei cimiteri⁴⁷.

Due sviluppi “secondari”

La fanciulla rapita dalla tempesta

Abbiamo già accennato più sopra che a) il termine sumerico *lil* (*lil₂*) indica sia il vento che lo spettro e come questo sia passato con un valore specifico derivato da quest'ultimo nell'accadico *lilû* (Acc.) e b) che, in alcuni casi, il sumerogramma con cui si rende il nome dell'Ardat-lilî è *ki-sikil-uda-kara* (*ki-sikil-u₄-da-kar-ra*), “la fanciulla rapita dalla tempesta”. L'origine di questo nome o epiteto trovano una loro spiegazione in passi che documentano un altro mitologema circa l'origine dell'Ardat-lilî. Il principio dello scongiuro bilingue del periodo seleucide citato più sopra recita

Scongiuro: O fanciulla, scelta dalla tempesta, *nu-gig/qadištu*, che, quando la tempesta ti scelse (Sum. ti portò via),
andasti da *lilû* nel deserto, fosti portata via dal vento⁴⁸.
Namtar, messaggero di Ereškigal –
Avendoti la tempesta scelto (Sum. portato via) dai tuoi ... ti ha separato dal corpo della gente,
ti sporgi sempre alla finestra, stai negli angoli e resti nei cantucci.⁴⁹

⁴⁷ Lo 2022.

⁴⁸ Nella versione accadica la “fanciulla” è definita *zi-qi-qi-tu₂*, termine che generalmente indica uno spettro o il dio dei sogni (*Za/iqīqu*), cfr. *CAD Z sub zaqīqu* 58-60. La “fanciulla” è definita *zaqīqu* anche nello scongiuro paleo-babilonese citato più sotto.

⁴⁹ SbTU II 6-7: 1-5, cfr. Geller 1988, p. 7-8.

Tra le varie definizioni vi è “la *k./a.* è colei che è stata fatta uscire dalla finestra come un vento”⁵⁰. Più sotto l’incipit di uno scongiuro bilingue contenuto nella stessa tavoletta riprende questi elementi: la versione accadica riporta “l’*Ardat-lilî* spira nella finestra dell’uomo, la *fanciulla ...*”; la versione sumerica, invece, recita “la fanciulla, quando lo *spettro/vento ...* nel/del deserto nella finestra del vento/spettro, la fanciulla si leva”⁵¹.

Lungi dall’essere limitato a questo testo del periodo seleucide e quindi a uno sviluppo tardo, il motivo della fanciulla e del vento si ritrova anche nello scongiuro paleo-babilonese contro l’*Ardat-lilî*, dove questa è presentata come sposa della tempesta.

Il suo sposo, un vento cattivo, e lei, un *zaqīqu*⁵², vagano nel deserto.⁵³

Donne alla finestra, demonesse e Ištar

Il ripetersi del riferimento alla finestra, in particolare lo “sporgersi dalla finestra”, potrebbe ricollegare questo tema al ben noto motivo iconografico della “donna alla finestra”⁵⁴ e all’Afrodite Parakypousa (Παρακύπτουσα / Prospiciens)⁵⁵.

Altre figure femminili sono associate alla finestra e, come per l’*Ardat-lilî*, la connotazione è specificamente quella della sfera sessuale e dei demoni. La *Kilili*⁵⁶, forse una storpiatura di *ki-sikil* e *ardat-lilî*⁵⁷, è la “regina della finestra” e “colei che si affaccia alla finestra”⁵⁸.

La relazione tra l’*Ardat-lilî* e la *Kilili* si estende dalla finestra alla qualifica di *nu-gig* / *qadištu*⁵⁹, che, assieme a *ki-sikil*, costituisce l’altro epiteto principale della dea Inanna/Ištar. Uno scongiuro per curare un

⁵⁰ SbTU II 6-7: 46, cfr. Geller 1988, p. 17.

⁵¹ SbTU II 6-7: 28, cfr. Geller 1988, p. 12.

⁵² Cfr. nota 48.

⁵³ YOS XI, 92: 22-24, cfr. Farber 1989a, pp. 16-17 e 22.

⁵⁴ Su questo motivo cfr., tra gli altri, Suter 1992.

⁵⁵ Fauth 1967 e ulteriore bibliografia storico-religiosa in Ribichini 2001/02, p. 66 nota 40.

⁵⁶ Farber 1977, p. 79.

⁵⁷ Per un’altra etimologia, cfr. Farber 1977, p. 79 (Zinnenkranz).

⁵⁸ CAD K s.v. 357. Il fatto che il nome indichi anche un uccello ed esista un “uccello della *Kilili*” ha fatto supporre che l’essere del rilievo Burney sia appunto la *Kilili* e il suo uccello una civetta.

⁵⁹ Cfr. Geller 2005, pp. 65-66 con bibliografia precedente.



Fig. 5. Placca di avorio da Nimrud, con rappresentazione della cosiddetta “donna alla finestra” (WA 118159, British Museum; ©Trustees of the British Museum)

uomo da vari mali prevede l’invocazione alla Kilīli e poi alla dea Ištar, rivelando come, in realtà, il primo sia un epiteto della seconda.

Scongiuro: Tu sei *kilīli*, che si sporge alla finestra,
la più forte tra le forti, che ha a cuore le sorti della gente,
colei che sceglie [la casa] del suocero, colei che fa uscire la fanciulla
(*ardata*) dalla sua camera da letto...

(Gridi:) “Basta (alle sofferenze grazie) a te, o Ištar, signora dei paesi!
Fermati o Ištar!”.

Dopo che il malato ha recitato questo davanti a Ištar ...⁶⁰

In uno scongiuro accadico proveniente dalla capitale ittita Hattuša⁶¹ è la dea Nanāya a essere definita *kilīli*. Il contesto dello scongiuro è chiaramente la sfera sessuale e la dea invocata e qualificata come *kilīli* fa parte del circolo di Inanna/Ištar, di cui nelle fasi più arcaiche appare come un’ipostasi e successivamente una figura indipendente che ne soppianta il culto a Uruk.

Scongiuro: ti *prendo*, o Nanāya,
ti *prendo*, o Nanāya! Come un ariete
urlo di gioia, come (quello di) una partoriente

⁶⁰ Farber 1977, pp. 64-67 ll. 22-24 e 40-42; cfr. anche Maul 1992, pp. 164-166.

⁶¹ Schwemer 2004.

è l'urlo di battaglia.

... il tuo letto!

Ti amo, o *kilili*, mi accoppio (con te), o *kilili*!⁶²

La relazione tra Ardat-lilî e Pašittu è sostanziata dall'uso del termine sumerico *ki-sikil-uda-kara* per indicare entrambe⁶³. La relazione di Ištar con questi demoni femminili, in particolare la Lamaštu, è stata più volte sottolineata⁶⁴, ma mai approfondita.

Gli elementi lessicali e mitologici per supportare questa identificazione sono diversi, a partire dall'epiteto "fanciulla" utilizzato per qualificare o indicare la dea. Nella sua specificità di dea degli opposti⁶⁵, nei testi mitologici e innologici con riferimento al ciclo di Dumuzi e nella cosiddetta letteratura erotica, la dea si presenta a volte come una fanciulla inesperta delle "cose dell'amore", ansiosa di incontrare il fidanzato o il futuro marito, altre volte come una "ierodula" ed esperta amante. Una *femme fatale* i cui attributi fanno riferimento al fascino e all'attrarre l'amante, come indicano, per esempio, il nome del suo kohl "Che venga, l'uomo, che venga!" e del suo spillone "Vieni, uomo, vieni!"⁶⁶. E quanto sia fatale l'incontro con la dea è chiaramente espresso da Gilgameš che, rifiutando le sue profferte amorose, fa l'elenco dei suoi infelici amanti: Dumuzi, Upupa, Cavallo, il pastore, il giardiniere Išullanu⁶⁷. La storia di Inanna/Ištar e Dumuzi mette anche in relazione direttamente la dea con la sfera infera. Nei due miti di discesa della dea agli Inferi è chiaramente lasciato intendere la volontà di quest'ultima di dominare il mondo dei morti, come dichiara la sorella Ereškigal e come mostra il fatto che, nella versione sumerica, Inanna viene fatta sedere sul trono degli Inferi. Si noti, inoltre, come nel testo *Inanna e Bilulu*, la dea uccida e trasformi Bilulu, Ġîgîre e Širru in spiriti del deserto⁶⁸.

⁶² Schwemer 2004, pp. 62-64 ll. 15'-20'.

⁶³ Cfr. nota 26.

⁶⁴ Cfr., tra gli altri, Maul 1992, pp. 164-166; Schwemer 2004, pp. 72-75; Geller 2005, p. 67.

⁶⁵ Harris 1991.

⁶⁶ Per questi e gli altri attributi tipici della dea cfr. Verderame 2009b.

⁶⁷ *Epopèa di Gilgameš* VI 44-79. A prescindere da Dumuzi, le altre storie sono ignote; per il giardiniere Išullanu, da identificare con il sumerico Šukaletuda (*Inanna e Šukaletuda*), cfr. Verderame 2020.

⁶⁸ Più specificamente, Bilulu e il figlio Ġîgîre divengono *udug* e *lamma* del deserto (edin), mentre l'amico di quest'ultimo, Širru, il cui epiteto è edin-lil₂-la₂, in forma di spirito è condannato a vagare per lo stesso deserto alla ricerca di libagioni di acqua o farina.

Quindi, da una parte, l'ambivalente natura di "fanciulla" che non si unisce al suo amante e non si sposerà opposta all'esperta amante, dall'altra la sua discesa infera e il destino mortale di Dumuzi, formano un connubio perfetto tra ciclo socio-biologico interrotto, sessualità e morte e, dunque, sterilità, tutti elementi che caratterizzano l'Ardat-lilî e gli altri demoni femminili.

Conclusioni: Fanciulle interrotte e insoddisfatte

Alcuni demoni con una brillante carriera solistica (Lamaštu) o che la tradizione raggruppa nella categoria generale degli "spiriti furiosi" (udug-hul / *utukku lemnûtu*) sono un organico sviluppo di singole figure di persone decedute per una morte violenta o "prematura" che ha interrotto il loro "naturale" ciclo socio-biologico: nascita, unione sessuale, matrimonio, riproduzione, invecchiamento e "corretta" morte. Ciascuna delle tappe non raggiunta causa una mancanza, uno scompenso che lo spirito del morto rimasto sulla terra cerca ripetutamente di soddisfare. Nei casi più comuni queste figure sono spersonalizzate e personificate in un demone specificamente preposto a un obiettivo. La Lamaštu, essenza delle donne morte senza prole, è il demone che ruba, ovvero uccide, i bambini. Nel caso della Ki-sikil-lila / Ardat-lilî il suo non essersi unita sessualmente e non essersi sposata si riflette nel suo modo predatorio, sedurre e maritare, e nelle sue vittime, giovani uomini.

Questa generalizzazione che può spiegare l'origine ed evoluzione di alcune figure demoniache deve, tuttavia, considerare anche la loro storia e la stratificazione di simboli e significati. In alcuni casi l'individualità e specificazione emerge nella "fortuna" di alcune figure (Lamaštu). Un mitologema come quello della "fanciulla rapita dalla tempesta" può spiegare ed enucleare l'origine e natura dell'Ardat-lilî. È, tuttavia, chiaro che tanto per la Lamaštu che per l'Ardat-lilî, questi elementi connotativi non sono denotanti e si amalgamano ad altri che sono a volte omogenei e a volte discordanti. Più in generale le figure dei demoni femminili (Ardat-lilî, Lilitu, Kilili, Lamaštu, Pašittu) passano dal condividere epiteti e attributi in una indefinitezza e sovrapposizione, se non addirittura identificazione in alcuni casi.

Questi elementi si estendono dal mondo demoniaco a quello divino trovando nella figura della dea Inanna/Ištar numerosi punti di contatto e identificazione in una riflessione sul femminile pericoloso, tra sessualità non controllata, morte e sterilità.

Bibliografia

- Capomacchia, A. M. G., Verderame, L. (2011), *Some Considerations about Demons in Mesopotamia*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 77/2, pp. 291-297.
- Bartash, V. (2018), *Sumerian "Child"*, in "Journal of Cuneiform Studies", 70, pp. 3-25.
- Bertolini, L. (2024), *La sorella del dio nella tradizione paleo-babilonese in lingua sumerica. Considerazioni sul loro ruolo nel mito*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università Editrice, Roma 2024, pp. 35-46.
- Biggs, R. D. (1976), *Inscriptions from Al-Hiba-Lagash: The First Two Seasons*, Undena, Malibu.
- Ceravolo, M. (2022), *"La danza di Inanna": danza e gioco nell'aspetto guerriero di Inanna / Ištar*, in G. Ferri (ed.), *Ritual Movement in Antiquity (and beyond)*, Morcelliana, Brescia, pp. 53-70.
- Collon, D. (2007), *The Queen under Attack — A Rejoinder*, in "Iraq", 69, pp. 43-51.
- Cooper, J. S. (2002), *Virginity in Ancient Mesopotamia*, in S. Parpola, R.M. Whiting (eds), *Sex and Gender in the Ancient Near East*, vol. I, Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2002, pp. 91-112.
- Farber, W. (1989a), *(W)ardat-lilī(m)*, in "Zeitschrift für Assyriologie", 79/1, pp. 14-35.
- Farber, W. (1989b), *ki-sikil-u₄-da-kar-ra*, in H. Berens et al. (eds), *DUMU-E₂-DUB-BA-A : Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, The University Museum, Philadelphia, pp. 149-153.
- Farber, W. (2014), *Lamaštu*, Eisenbrauns, Winona Lake.
- Fauth, W. (1967), *Aphrodite Parakryptusa. Untersuchungen zum Erscheinungsbild der vorderasiatischen Dea Prospiciens*, Franz Steiner, Wiesbaden.
- Geller, M. J. (1988), *New Duplicates to SBTU II*, in "Archiv für Orientforschung", 35, pp. 1-23.
- Geller, M. J. (2000), *Fragments of Magic, Medicine, and Mythology from Nimrud*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 63/3, pp. 331-339.
- Geller, M. J. (2005), *Tablets and Magic Bowls*, in S. Shaked (ed.), *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 53-72.
- Harris, R. (1991), *Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites*, in "History of Religions", 30/3, pp. 261-278.
- Jiménez, E. (2018), *Highway to Hell: The Winds as Cosmic Conveyors in Mesopotamian Incantation Texts*, in G. Van Buylaere et al. (eds), *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, Brill, Leiden-Boston, pp. 316-350.
- Lackenbacher, S. (1971), *Note sur l'ardat-lilī*, in "Revue d'Assyriologie", 65/2, pp. 119-154.
- Lo, T. W. (2022), *Ghost Brides and Crime Networks in Rural China*, in "Asian Journal of Criminology", 17/3, pp. 371-389.

- Maiden, B. (2018), *Counterintuitive Demons: Pazuzu and Lamaštu in Iconography, Text, and Cognition*, in "Journal of Ancient Near Eastern Religions", 18/1, pp. 86-110.
- Marino, J.L. et al. (2013), *Age at Menarche and Age at First Sexual Intercourse: A Prospective Cohort Study*, in «Pediatrics», 132, pp. 1028-1036.
- Maul, S. M. (1992), *Kurgarrû und assinnu und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft*, in V. Haas (ed.), *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz, pp. 159-171.
- Porada, E. (1987), *Lilû, Lilîtu, Ardat-lilî. B. Archäologisch*, in D.O. Edzard (ed.), *Reallexikon der Assyriologie, VII*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, pp. 24-25.
- Ribichini, S. (1978), *Lilith nell'albero huluppu*, in *Atti del 1° Convegno Italiano sul Vicino Oriente antico*, Centro per le Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, Roma, pp. 25-33.
- Ribichini, S. (2001/02), *Al servizio di Astarte. Ierodulia e prostituzione sacra nei culti fenici e punici*, in "Estudios orientales", 5-6, pp. 55-68.
- Schwartz, L. J. (2010), *Grave Vows: A Cross-Cultural Examination of the Varying forms of Ghost Marriage among Five Societies*, in "Nebraska Anthropologist", 60, pp. 82-95.
- Schwemer, D. (2004), *Ein akkadischer Liebeszauber aus Hattuša*, in "Zeitschrift für Assyriologie", 94/1, pp. 59-79.
- Suter, C.E. (1992), *Die Frau am Fenster in der orientalischen Elfenbeinschnittkunst des frühen 1. Jahrtausends v. Chr.*, in "Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg", 29, pp. 7-28.
- Topley, M. (2011), *Cantonese Society in Hong Kong and Singapore: Gender, Religion, Medicine and Money*, Hong Kong University Press, Hong Kong.
- Verderame, L. (2009a), *The Primeval Zodiac: Its Social, Religious, and Mythological Background*, in J.A. Rubio-Martin et al. (eds), *Cosmology Across Cultures*, Astronomical Society of the Pacific, San Francisco, pp. 151-156.
- Verderame, L. (2009b), *La vestizione di Inanna*, in S. Botta (ed.), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Società Editrice Fiorentina, Firenze, pp. 63-73.
- Verderame, L. (2013a), *"Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct!": Nature, Origin, and Features of Demons in Akkadian Literature*, in "Archiv für Religionsgeschichte", 14, pp. 117-127.
- Verderame, L. (2013b), *Means of Substitution: The use of figurines, animals, and human beings as substitutes in Assyrian rituals*, in C. Ambos, L. Verderame (eds), *Approaching Rituals in Ancient Cultures*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma, pp. 301-323.
- Verderame, L. (2016), *Letterature dell'antica Mesopotamia*, Le Monnier, Mondadori Education, Firenze-Milano.

- Verderame, L. (2019), *Clothing, Body, and Identity in First-Millennium Assyrian Rituals*, in S. Gaspa, M. Vigo (eds), *Textiles in Ritual and Cultic Practices in the Ancient Near East from the Third to the First Millennium BC*, Ugarit-Verlag, Münster, pp. 177-188.
- Verderame, L. (2020), "Io sostituisco i cereali!". *Origine e primato della palma nelle culture dell'antica Mesopotamia*, in "Ocula", 21/23 available at: <<https://www.ocula.it/files/OCULA-23-VERDERAME-Io-sostituisco-i-cereali-origine-e-primato-della-palma-nelle.pdf>> (last accessed 30 December 2024).
- Verderame, L. (2021), *I "demoni" dell'antica Mesopotamia*, in C. Ambos, G. Zisa (eds), *Miti, culti, saperi: Per un'antropologia religiosa della Mesopotamia antica*, Museo Pasqualino, Palermo, pp. 183-205.
- Verderame, L. (2022), *Per una teoria dello spazio rituale nell'antica Mesopotamia*, in G. Ferri (ed.), *Ritual Movement in Antiquity (and beyond)*, Morcelliana, Brescia, pp. 71-86.
- Verderame, L. (2023), *La vita quotidiana (della statua) del dio nell'antica Mesopotamia*, in "Henoch", 45/2, pp. 231-249.
- Verderame, L. (2024), *Ibridità e indefinitezza: La rappresentazione dei demoni nell'antica Mesopotamia*, in R. Perricone (ed.), *Imaginis tempora currunt*, Museo Pasqualino, Palermo, pp. 141-151.
- Wagensonner, K. (2020), *From Demons to a Slippery Slope: MLC 1948, a New List of Sumerian Terms and Their Equivalents*, in "Journal of Near Eastern Studies", 79, 1, pp. 51-64.
- Westreich, A. (2018), *Present-day Posthumous Reproduction and Traditional Levirate Marriage: Two Types of Interactions*, in "Journal of Law and the Biosciences", 5/3, pp. 759-785.
- Wiggermann, F.A.M. (1992), *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, Styx & PP, Groningen.
- Wiggermann, F.A.M. (2000), *Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile*, in M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, Styx, Groningen, pp. 217-252.
- Wiggermann, F.A.M. (2007), *The Four Winds and the Origins of Pazuzu*, in C. Wilcke (ed.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient*, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 125-165.
- Zisa, G. (2021), *Dall'alterità alla città. Regalità, sessualità e agricoltura in Gilgameš, Enkidu e gli Inferi*, in C. Ambos, G. Zisa (eds), *Miti, culti, saperi: Per un'antropologia religiosa della Mesopotamia antica*, Museo Pasqualino, Palermo, pp. 61-98.

4. “O Amon ... sia protetta nostra figlia Shepeneset. Fa’ sì che ella possieda i nostri beni e uccidi coloro che le faranno del male. Che tu possa proteggerla per l’eternità!”

Loredana Sist

Abstract

Both textual and figurative testimonies are utilized in this article to highlight the significant role that girls played in ancient Egyptian families, which were the core of ancient Egyptian society. Family members were valued regardless of their age or gender. In royal circles, girls were frequently present, and they were given special importance in the transmission of royalty.

Il titolo del presente intervento prende spunto da un passo tratto da un’iscrizione incisa su una statua steloforma in calcite conservata nel Museo Egizio del Cairo (CG 42208), proveniente dalla cachette di Karnak (fig. 1)¹.

La statua raffigura Djedthotefankh, detto Nakhtefmut, vissuto all’epoca del faraone Osorkon II (XXII dinastia)². Egli ricopriva la carica di Quarto Profeta di Amon a Tebe ed è raffigurato inginocchiato, rivestito delle insegne sacerdotali (pelle di leopardo), nell’atto di presentare al dio una stele centinata, completamente ricoperta da testi incisi. La lunga iscrizione che decora il fronte della stele, inizia con un inno dedicato al dio Amon-Ra e prosegue riportando i termini giuridici di una generosa donazione che Nakhtefmut ha predisposto, non si sa per quale motivo, in favore della giovane figlia Tasheritenmut, detta Shepeneset.

¹ La statua è nota e il testo è stato ripetutamente studiato e pubblicato: cfr. in particolare Jansen, Winkel 1985, I, pp. 44-62; II, pp. 453-461, Taf. 12-14; Jansen-Winkel 2007, II, pp. 141-144; Brandl 2008, I, pp. 56-57. Per una bibliografia completa sulla statua cfr. <https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/?id=64#galerie>

² Sulla compresenza dei nomi di Osorkon II e di Harsiese cfr. Jansen, Winkel 2006, p. 241; Broekman 2010, pp. 90-91.

^{10/} (O Amon-Ra ti) invoco per mia figlia tua serva, che è nel mio cuore ...
^{11/} affinché tu abbia cura di lei più tardi e tu faccia durare in suo favore la *jmyt-pr* relativa a tutti i beni che le ho dato in tutti i possedimenti in città e in campagna: servi, ^{12/} bestiame, beni della casa e ogni cosa preziosa acquisita in suo favore per acqua e per terra.

L'istituto giuridico utilizzato per la donazione è espressamente richiamato nel testo ed è la *Jmyt-pr*³. Nakhtefmut invoca la protezione di Amon affinché i diritti della figlia continuino ad essere rispettati nel tempo anche dopo la morte dei genitori. La protezione del dio e la collocazione stessa della statua nel recinto sacro del tempio tebano costituivano una forte garanzia in tal senso: da un lato si assicurava la pubblicità dell'atto *Jmyt-pr*, dall'altro lo si rendeva inviolabile ponendolo direttamente sotto la protezione divina.

Sui lati della stele sono incise le figure e le parole di Nesmut, moglie di Nakhtefmut (lato destro) e della figlia Shepeneset (lato sinistro).

Nesmut precisa di essere d'accordo con il marito in merito alla *Jmyt-pr* da lui redatta in favore della figlia, invocando la protezione del dio contro qualsiasi tentativo di sopraffazione e chiedendo appunto la morte per chiunque osi prevaricare sulla fanciulla (fig. 2).

Shepeneset dichiara semplicemente di rimettersi alla volontà dei genitori. La donazione da lei ricevuta non la escluderà poi dall'ereditare, come gli altri fratelli, alla morte del padre.

Questa iscrizione è una preziosa testimonianza non solo dell'attenzione particolare che due genitori riservavano a una figlia, premurandosi di tutelarla economicamente forse anche a discapito di altri figli, ma anche del fatto che nell'antico Egitto le donne, fin da giovanissime, avevano diritto a possedere e a ereditare beni⁴.

Un altro esempio significativo è costituito dalla iscrizione dipinta sulla coppa proveniente dalla tomba Y84 a Hu (Diospolis Parva). Fu scoperta durante gli scavi di Petrie nel 1898-1899 ed è databile al I Periodo Intermedio. Oggi si trova nell'Ashmolean Museum (UC 16244). Il testo presenta i caratteri di una cosiddetta lettera ai morti⁵. Queste lettere indirizzate ai defunti e poste nelle tombe, erano scritte su supporti diversi - in questo caso una coppa in terracotta⁶ - e servivano a

³ Logan 2000, pp. 49-73.

⁴ Cfr. Johnson 1996, pp. 175-186; Sist 2016, pp. 176-177.

⁵ Fu individuata e pubblicata da Gardiner, Sethe 1928, pp. 5, 20-21, pls. IV-IVa.

⁶ Sull'uso delle coppe come supporto scrittoria cfr. Donnat 2002, pp. 209-236.

sollecitare l'intervento di un defunto per risolvere una situazione particolarmente difficile e dolorosa causata dall'ostilità di un altro defunto⁷. La mittente della lettera è una donna e il destinatario è il fratello/marito (?) morto di nome Nefersefkhi.

La sorella parla a suo fratello [l'amico unico Nefersefkhi]: Aiuto grande! È necessario l'aiuto che ti è chiesto per ciò che compie mia figlia a torto. Non c'è nulla che io abbia commesso contro lui. Non ho goduto i suoi beni, né egli ha dato nulla a mia figlia con cui compiere i riti funebri ad uno spirito che protegge il terrestre. Regola dunque tu il tuo conto con chi provoca l'affanno, perché io sono innocente verso qualunque morto o morta compia ciò contro mia figlia⁸.

Il testo presenta delle criticità di lettura e di interpretazione⁹, ma in sostanza l'oggetto della lettera è una richiesta di aiuto e protezione in favore della figlia della donna che è stata ingiustamente privata dei proventi necessari per il compimento dei rituali funerari a lei affidati nei confronti di un parente morto in cambio della sua protezione. La madre ritiene che uno o più spiriti malvagi stiano agendo contro la figlia e pensa che solo l'intervento del fratello/marito morto possa bloccare gli influssi malefici, risolvendo così una situazione dolorosa per entrambe. Anche in questo caso, dunque, sembra applicarsi la regola del *similia similibus curentur*: solo un defunto può porre fine al male causato da un altro defunto.

I due esempi che appartengono a epoche diverse – tra essi intercorrono circa 1000 anni – sottolineano l'importanza dei rapporti familiari nel corso della plurimillenaria storia dell'antico Egitto. La famiglia costituiva, senza significativi cambiamenti, il pilastro fondamentale della società egiziana come ben documentano le innumerevoli testimonianze testuali e figurative che ci sono pervenute. Tutti i membri della famiglia erano importanti, adolescenti e bambini compresi, sia maschi sia femmine.

L'importanza della struttura familiare in tutte le sue articolazioni è ampiamente messa in risalto nella documentazione figurativa di ca-

⁷ Un'analisi sui meccanismi di interazione con i defunti in Donnat Beauquier 2014. Si veda anche Moreno Garcia 2010, pp. 6-7.

⁸ Cfr. Roccati 1967, p. 327.

⁹ Cfr. Miniaci 2014, pp. 56-58.

rattere cerimoniale - sia piana (rilievo e pittura), sia tridimensionale (statuaria) - visibile in ambito funerario e templare.

Per quanto riguarda la statuaria, la cui tridimensionalità consentiva una presentazione statica e ufficiale dei personaggi, si citano qui solo alcuni esempi appartenenti a periodi diversi, che ben testimoniano il perdurare nel tempo dell'attenzione degli Egizi per le composizioni di carattere familiare inclusive di tutti i componenti, senza distinzione di sesso ed età.

Tra le testimonianze più antiche e significative vi è quella ancora visibile nella tomba rupestre G 74530-7540 a Giza, appartenente alla regina Meresankh III, che fu scoperta nel 1927 da Reisner¹⁰ e pubblicata nel 1974 da Dunham, Simpson¹¹. La vita di questa regina rivela un incredibile intreccio familiare da cui si evince che il ruolo della donna era considerato fondamentale nella successione regale: ella doveva essere figlia, sorella, moglie e madre di re. I genitori di Meresankh erano i fratelli Kawab e Hetepfers II, entrambi figli di Cheope. Kawab, figlio maggiore del re ed erede al trono, morì prematuramente e il suo posto fu preso dal fratellastro Djedefra. Anche Meresankh sposò un consanguineo, probabilmente lo zio Chefren, altro fratellastro dei genitori, che divenne faraone dopo la morte di Djedefra.

Nella tomba di Meresankh è ancora ben visibile uno straordinario altorilievo composto da ben 10 figure femminili scolpite direttamente nella roccia calcarea della parete settentrionale della cappella delle offerte della tomba¹² (fig. 3).

Le 10 figure femminili sono tutte ritratte frontalmente, suddivise in tre gruppi distinti caratterizzati da abbigliamento e postura analoghi¹³. Gruppi scultorei simili non sono infrequenti nelle sepolture dell'epoca ma si riferiscono a personaggi maschili¹⁴, solo talvolta inframezzati da figure femminili. Una sequenza interamente femminile è assolutamente non comune e probabilmente in questo caso l'intento era forse quello di enfatizzare la posizione dominante di Meresankh nell'ambito della parentela femminile regale. Non solo, ma proprio verso la fine della IV dinastia si assiste a un forte sviluppo delle rappresentazioni di carattere

¹⁰ Cfr. Reisner 1927.

¹¹ Cfr. Dunham, Simpson 1974.

¹² Digital Giza: <http://giza.fas.harvard.edu/giza3d/?mode=matterport&m=d42fuVA21To>

¹³ Sull'argomento cfr. Arnold 1999, pp. 47-48.

¹⁴ Ad esempio nella tomba di Irukaptah a Saqqara, cfr. *ibid.*, fig. 27.

familiare comprensive di membri appartenenti a generazioni diverse¹⁵. La sequenza delle dieci figure inizia con la statua di una donna che, a differenza delle altre, indossa una parrucca tripartita. Le altre figure portano invece la parrucca tipica dell'Antico Regno, compatta e voluminosa. Gli abiti appaiono tutti della stessa lunghezza e arrivano alle caviglie ad eccezione della terzultima figura sulla sinistra il cui abito è decisamente più corto. Infine le ultime due figure appaiono di dimensioni minori probabilmente a causa della loro giovane età¹⁶. Le statue non sono iscritte e l'unico testo, oggi solo parzialmente visibile, è quello scolpito alla sommità della scena che riporta i nomi e titoli di Meresankh III e della madre Hetepheres II. Madre e figlia sono inoltre rappresentate insieme in una celebre piccola diade in calcare ritrovata frammentaria nella tomba, ora al MFA di Boston (n. 30.1456). Hetepheres cinge affettuosamente con il braccio sinistro il collo della giovane figlia Meresankh¹⁷.

In ambito funerario privato le raffigurazioni dei proprietari della tomba insieme ai loro figlioletti, sia maschi, sia femmine, sono numerose e si può notare che – pur cambiando nel corso del tempo lo stile – tale soggetto iconografico si mantenne per secoli sostanzialmente invariato. A titolo esemplificativo si ricordano qui solo alcuni esempi.

Sempre dalla necropoli di Giza proviene la triade in calcare con iscrizione sulla base (GEM_1106) appartenente a un funzionario della V dinastia di nome Mersuankh, ritrovata nel *serdab* della sua mastaba (G 8990)¹⁸. Il personaggio è raffigurato stante tra le due figlie adolescenti Ymeret e Hathorwr, entrambe già sviluppate con un accenno di seno sotto l'abito aderente, ma di diversa statura e acconciatura a sottolinearne la differente età.

Alla XII dinastia risale ad esempio il grippo statuario in granodiorite (MFA, Boston n. 1973.87) proveniente dalla tomba C1 della necropoli di Meir appartenente al nomarca Ukhotep II¹⁹. Egli è rappresentato stante

¹⁵ Cfr. Freed 2006, p. 156.

¹⁶ Secondo altra interpretazione le dimensioni sarebbero invece connesse all'importanza del personaggio.

¹⁷ Per i dettagli e le immagini del ritrovamento cfr. Digital Giza: <http://giza.fas.harvard.edu/objects/14364/full/> Sulla diade cfr. Fay 1998, p. 162, fig. 7.

¹⁸ La tomba fu scavata da Selim Hassan, 1932, p. 116. Per immagini e dettagli cfr anche Digital Giza: http://giza.fas.harvard.edu/objects/54828/full/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAAR36wx1mXiCaYFJTE2jfkMxNSApfilnMTaOoTWZaQAdjdL0cSq_feH35jA_aem_xorLiaBvzw3_DDwW2ilGfw

¹⁹ Cfr. Simpson 1974, pp. 100-105.

con due mogli ai suoi fianchi²⁰ e con la figlioletta in piedi proprio davanti a lui. Si tratta della stessa figlia presente anche in un altro gruppo statuario di Ukhotepe (Cairo CG 459). Alla XVIII dinastia risale la triade di Pawer raffigurato con moglie e figlia in una statua in calcare proveniente da Tebe e ora conservata nel Museo Egizio di Torino (Cat. 3058).

La raffigurazione piana, incisa o dipinta, soprattutto quella usata in ambito funerario, si adattava meglio a presentare scene diverse ricche di dettagli e di figure. Ecco, dunque, che i vari componenti della famiglia venivano rappresentati in situazioni varie, ora come spettatori, ora come attori accanto al proprietario/a della tomba stessa. Va comunque ricordato che anche in questi casi vi è una certa ripetitività nel collocare le figure, tra cui quelle delle bambine e delle fanciulle, in determinati contesti e con specifiche posture.

Valga come esempio la raffigurazione delle bimbe accoccolate presso la figura paterna o che lo accompagnano in barca durante le sue battute di caccia e pesca. Il tema è noto fin dall'Antico Regno²¹ e continua ad essere utilizzato a lungo²².

La famiglia come punto di riferimento della vita sociale dell'antico Egitto è ben presente anche nella decorazione delle tombe appartenenti a classi sociali più popolari. A Deir el-Medinah si trovano numerosi e famosi esempi in tal senso come la scena dipinta nella tomba (TT359) di età ramesside appartenente a Inerkhau, che ritrae l'intera famiglia con figli e figlie di età diverse.

La tutela di tutti i componenti della famiglia era un compito precipuo del capofamiglia, che aveva il dovere non solo di proteggerli, ma anche di amarli senza distinzioni di sesso ed età.

La famiglia reale non si comportava diversamente dalle altre famiglie, anche se le immagini che raffigurano il sovrano con qualche figlia sono piuttosto rare. Diventeranno invece frequenti in età ramesside – non a caso dopo la parentesi amarniana – quando, appunto, il valore della famiglia fu particolarmente sottolineato²³.

²⁰ Sulla poligamia nel Medio Regno cfr. Simpson 1976, pp. 149-160 e con riferimento specifico alle raffigurazioni di Ukhotepe e della sua famiglia cfr. *ibid.*, p. 103.

²¹ Si veda ad esempio la scena nella tomba del visir Mehu a Saqqara, risalente alla VI dinastia.

²² Scene analoghe sono presenti ad esempio nella tomba rupestre n. 3 a Beni Hassan, appartenente al Khnumhotep III (XII dinastia) e nella tomba (TT 65) di Nebamun a Tebe (XVIII din.).

²³ Sist 1997, pp. 174-179.

Limitandoci al N.R. gli esempi sono particolarmente numerosi. Tra i rilievi che decorano il tempio funerario di Hatshepsut a Deir el-Bahari si ricordano quelli che ritraggono Hatshepsut e la sorella Neferubity, ancora bambine, accanto al padre Thutmose I e alla madre Ahmose.²⁴ La figlia stessa di Hatshepsut e Thutmose II, la piccola Neferura, compare spesso tra le braccia del suo tutore e maestro Senenmut nelle numerose statue a lui dedicate.

Anche Amenhotep III e la regina Teye si fecero ritrarre con le figlie: nel gruppo colossale in calcare che campeggia nel Museo Egizio del Cairo (JE 33906), compare al centro Henuttaneb; in un altro gruppo colossale in alabastro, scoperto recentemente nel tempio funerario di Amenhotep III a Kom el-Hettan (Luxor), è invece raffigurata Iset.

L'arte del periodo amarniano, specie quella relativa alla famiglia reale, è particolarmente ricca di immagini di principesse bambine e adolescenti²⁵. La famiglia reale diventa il fulcro di ogni rappresentazione tesa ad esaltare e a "divinizzare", appunto, l'amore tra i sovrani Akhenaton e Nefertiti e le loro figlie. Insolita dal punto di vista iconografico, appare la statua incompiuta del sovrano che bacia la figliuola tenuta in grembo (Museo del Cairo JE 44866). La statua appena sbazzata, ritrovata nel laboratorio dello scultore Thutmose a Tell el-Amarna, rompe completamente gli schemi della tradizionale rigida rappresentazione ufficiale del sovrano e tende a cogliere un aspetto intimo e umano di Akhenaton.

In epoca ramesside prosegue l'uso di inserire figure femminili - prevalentemente figlie - accanto all'immagine generalmente colossale del faraone come, ad esempio, sul colosso di Ramesse II a Karnak o nelle scene parietali dei templi nubiani di Wadi el-Sebua e Abu Simbel che presentano lunghe sfilate di figlie del sovrano. La famiglia con tutti i suoi componenti, senza differenze di età e di sesso, si impone anche nella rappresentazione della regalità.

E a proposito di sfilate si ricordano quelle dei figli e delle figlie di Djed-Hor da Athribis, incise sugli zoccoli delle sue due statue magiche conservate ora al Museo Egizio del Cairo (JE 46341) e al Chicago Oriental Institute (OIM 10589). Le fanciulle avanzano agitando i sistrì, ognuna accompagnata dal suo nome.

²⁴ Lepsius 1859, Abth III.B1.8, b.

²⁵ Celebri le raffigurazioni dei sovrani e le loro figlie nelle stele di frontiera a Tell el-Amarna.

Si chiude infine questa breve panoramica con la stele abidena di Ise-tenakhebit, attualmente nel Rijksmuseum van Oudheden di Leida (AP 4), datata alla Bassa Epoca. È la bimba a parlare e le sue parole rivelano grande amarezza: la morte in tenera età è percepita come una condanna ingiusta e terribile per una persona troppo giovane e priva di colpe²⁶.

Invoco il tuo spirito, o signore degli dei, perché io sono una bimba. Mi fu spezzata (la vita), quando ero ancora una bambina senza colpa (swn) ... O re degli dei, signore dell'eternità ... dammi pane, latte, incenso, acqua fresca che viene dalla tua tavola delle offerte, perché io sono una bimba innocente²⁷.



Fig. 1. Statua di Nakhtefmut (Cairo CG 42208): lato destro (foto C. Sist, 1972).

²⁶ Cfr. Sist 2014, pp. 66-67.

²⁷ Cfr. Bresciani 1969, p. 542.



Fig. 2. La "Signora della casa" Nesmut (disegno su lucido da originale di L. Sist, 1972).



Fig. 3. Altorelievo nella tomba di Meresankh III a Giza (da Dunham/Simpson (1974), Pl. VI, b).

Bibliografia

- Arnold, D. (1999), *Old Kingdom Statues in their Architectural Setting*, in Arnold, D. et al. (eds) *Egyptian Art in the Age of the Pyramids*, The Metropolitan Museum of Art, New York, pp. 41-50.
- Brandl, H. (2008), *Untersuchungen zur steinernen Privatplastik der dritten Zwischenzeit: Typologie - Ikonographie - Stilistik.*, 2 Bde, Mensch & Buch, Berlin.
- Bresciani, E. (1969), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Torino.
- Broekman, G.P.F. (2010), *Libyan Rule Over Egypt. The Influence of the Tribal Background of the Ruling Class on Political Structures and Developments during the Libyan Period in Egypt*, in "Studien zur Altägyptischen Kultur", 39, pp. 85-99.
- Digital Giza. *The Giza Project t Harvard University*, available at: < <http://giza.fas.harvard.edu/> > (last accessed 15 December 2024).
- Donnat, S. (2002), *Le bol comme support de la Lettre au mort. Vers la mise en évidence d'un rituel magique*, in Y. Koenig (ed.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition*, Musée du Louvre, Paris, pp. 209-236.
- Donnat Beauquier, S. (2014), *Écrire à ses morts Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, J. Millon, Grenoble.
- Dunham, D., Simpson, W.K. (1974), *The Mastaba of Queen Mersyankh III (G 7530-7540)*. *Giza Mastabas 1*, Museum of Fine Arts. Boston.
- Fay, B. (1998), *Royal Women as Represented in Sculpture during the Old Kingdom*, in N. Grimal (ed.), *Les critères de datation stylistiques à l'Ancien Empire*, IFAO, Le Caire, pp. 159-186.
- Freed, R.F. (2006), *Rethinking the rules for Old Kingdom Sculpture: Observations on poses and attributes of limestone statuary from Giza*, in M. Barta, (ed.), *The Old Kingdom Art and Archaeology*, Charles University, Prague, pp. 145- 156.
- Gardiner, A. H., Sethe, K. (1928), *Egyptian letters to the dead. Mainly from the Old and Middle Kingdoms*, Egypt Exploration Society, London.
- Jansen-Winkel, K. (1985), *Ägyptische Biographien der 22.-23. Dynastien*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- Jansen-Winkel, K. (2006), *The Chronology of the Third Intermediate Period: Dyns. 22-24*, in E. Hornung et al. (eds), *Ancient Egyptian Chronology*, Brill, Leiden, pp. 234-264.
- Jansen-Winkel, K. (2007), *Inschriften der Spätzeit*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- Johnson, J.H. (1996), *The Legal Status of Women in Ancient Egypt*, in A.K. Capel, G.E. Markoe (eds), *Mistress of the House, Mistress of Heaven: Women in Ancient Egypt*, Hudson Hills Press in association with Cincinnati Art Museum, New York, pp. 175-186.
- Hassan, S. (1932). *Excavations at Giza 1: 1929-1930*, Faculty of Arts of the Egyptian University, Oxford University Press, Cairo-Oxford.
- Lepsius, C.R. (1859), *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, 5, Nicolaische Buchhandlung, Berlin, 1849-1859.

- Logan, T. (2000), *The Jmyt-pr Document: Form, Function and Significance*, in "Journal of the American Research Center in Egypt", 37, pp. 49-73.
- Miniaci, G. (2014), *Lettere ai morti nell'Egitto antico*, Paideia, Gorgonzola (Milano).
- Moreno Garcia, J.C. (2010), *Oracles, ancestor cults and letters to the dead: the involvement of the dead in the public and private family affairs in Pharaonic Egypt*, in A. Storch, (ed.), *Perception of the Invisible: Religion, Historical Semantics and the Role of Perceptive Verbs*, Rüdiger Köppe, Cologne, pp. 133-153.
- Reisner, G.A. (1927), *The Tomb of Meresankh, a Great-Granddaughter of Queen Hetep-Heres and Sneferuw*, in "Bulletin of the Museum of Fine Arts, Boston", 25/151, pp. 63-79.
- Roccati, A. (1967), *Due lettere ai morti*, in "Rivista degli Studi Orientali", 42, pp. 323-328.
- Simpson, W.K. (1974), *The Middle Kingdom in Egypt: Some Recent Acquisitions*, in "Bulletin of the Museum of Fine Arts", 72/368, Boston, pp. 100-116.
- Simpson, W.K. (1976), *Polygamy in the Old Kingdom of Egypt*, in "Studien zur Altägyptischen Kultur", 4, pp. 149-160.
- Sist, L. (1997), *Riflessi sociali nella statuaria ramesside*, in *L'Impero Ramesside. Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni*, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, pp. 173-192.
- Sist, L. (2014), *Bene e male nella religione egizia*, in G. Mura, (ed.), *Bene e male nelle religioni*, Aracne, Roma, pp. 57-68.
- Sist, L. (2016), «*Io sono una donna libera della terra del faraone*». Atti della giornata di Studi, in "Henoch", 38/2, pp. 169-182.

5. Quattro funerali e un matrimonio Immagine pubblica e partecipazione sociale delle ragazze in antico Egitto

Francesca Iannarilli

Abstract

This paper examines the public participation of maidens in the funerary rite through a selection of scenes painted in four noble and royal burials of the New Kingdom, as well as the social role assumed by a young woman by means of the marriage contract, which is inferred in particular from a famous papyrus from Deir el-Medina.

1. Quattro funerali

Le fonti scritte e iconografiche egiziane, in particolar modo quelle pertinenti al villaggio di Deir el-Medina¹, suggeriscono l'esistenza di una professione di addette al lutto e alla lamentazione, un compito tradizionalmente modellato attorno al ruolo di piangenti svolto dalle dee Iside e Nefti sul corpo del defunto fratello Osiride.

Numerose pitture e rilievi di ambito funerario, specialmente – ma non esclusivamente – databili al Nuovo Regno (1550-1069 a.C.), ci restituiscono scene di donne che svolgono questo compito, con le braccia sollevate o portate alla testa in segno di lutto e le guance rigate di lacrime².

La modalità rappresentativa degli occhi delle lamentatrici, per altro, ricalca perfettamente il segno geroglifico dell'occhio da cui sgorga-

¹ Bruyere 1927, pp. 65 e sgg.

² Sweeney 2001.

no lacrime () utilizzato per scrivere appunto, il lessema *rmyt*³, “lacrime” (                   



Fig. 1. Scena di lamentazione dalla Tomba di Ramose (Wikimedia Commons).

La partecipazione di bambine o adolescenti ai riti funebri è confermata da altre fonti iconografiche, sempre riferibili al Nuovo Regno: la Tomba di Khonsuemheb (KHT02), XIX dinastia (1292–1069 a.C.), scoperta dieci anni fa a El-Khokha, Tebe⁷, dalla missione giapponese dell'Università di Waseda, ha rivelato pitture perfettamente conservate. In una di queste, la mummia di Khonsuemheb è raffigurata in piedi davanti a una cappella antistante la sua tomba scavata nella montagna tebana, mentre l'officiante si appresta ad intraprendere il rito dell'apertura della bocca, seguito da uomini e donne piangenti. Di nuovo, come in Ramose, le donne indossano un lungo abito che scopre loro solo il seno, mentre

⁷ Nel 2014 la missione dell'Università di Waseda, diretta dal prof. Jiro Kondo, ha individuato una tomba ramesside nella area di El-Khokha, parte della necropoli tebana. La sepoltura era caratterizzata da pitture ben preservate, così come perfettamente conservati erano nome e titoli del defunto: Khonsuemheb, "Sovrintendente dell'area di produzione di Mut e capo birraio del Tempio di Mut". cfr. Kondo and Kawai 2017.

le bambine sono rappresentate completamente nude con una o più trecchine sul capo parzialmente rasato. Tutti – uomini, donne e fanciulle – indossano una fascia bianca sulla fronte, in segno di lutto⁸ (Fig. 2).

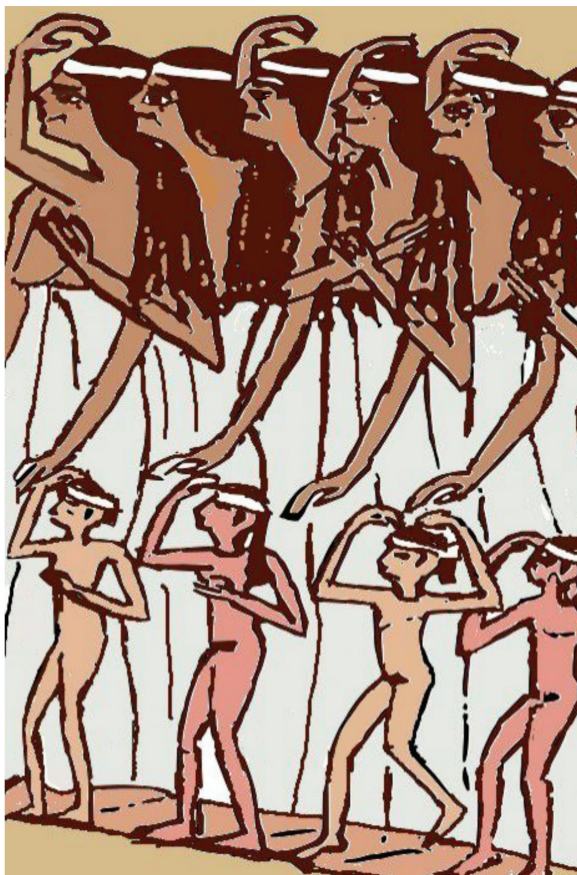


Fig. 2. Scena di lamentazione dalla Tomba di Khonsuemheb (rielaborazione grafica Ianarilli).

La stessa fascia, annodata sulla nuca, si riconosce nella tomba di Ameneminet (TT277)⁹, XVIII dinastia, Qurnet-Murai, Tebe, sulla testa di sette donne in lutto e di una figura di dimensioni minori. Tutte, compresa la fanciulla, indossano un'ampia veste frangiata di un insolito grigio, e tutte compiono i tradizionali gesti di disperazione. L'abbiglia-

⁸ Abeer el Shahawy 2005, p. 41.

⁹ "Divino padre di Ptah-Sokar nel Tempio di Milioni di Anni del re Amenhotep III"; Porter, Moss 1927, p. 353.

mento della ragazza, così come la sua folta e lunga capigliatura, indurrebbero a pensare che in questo caso non si tratti di una bambina, come per le infanti nude raffigurate in Khonsuemheb, bensì di una post pubescente o di una giovane apprendista lamentatrice¹⁰. Peculiare, rispetto ad altre iconografie, anche il suo gesto, che pare quasi voler trattenere – o forse sostenere – la donna più grande che si sta rivolgendo nella direzione opposta rispetto al corteo funebre. Le due sembrano le uniche quasi completamente coperte dall'abito, eccetto le spalle, mentre tutte le altre lo indossano legato sotto il seno (Fig. 3).

È stato proposto che atteggiamenti e movimenti disordinati, così come i capelli sciolti e le lacrime, siano da connettersi a un'idea di sconvolgimento di fronte all'inevitabilità della morte fisica, quasi un comportamento antisociale, emotivo, talora addirittura erotizzato¹¹.

Tuttavia, anche nelle manifestazioni luttuose qui descritte (forse con la sola eccezione di quell'ultima donna che corre in direzione opposta al gruppo), sembra sempre prevalere un canone piuttosto definito nella scel-



Fig.3 Scena di lamentazione dalla Tomba di Ameneminet (rielaborazione grafica Ian-narilli).

¹⁰ Alcune attestazioni dalla necropoli di Deir el-Medina confermano il ruolo di professioniste addette al lutto nei funerali e, in un caso, sembrerebbe che una figlia e una madre svolgessero la stessa professione, a sostegno di un'idea di ereditarietà del ruolo. Una stele da Deir el-Medina, conservata al Museo Egizio di Torino (Cat. 1600), è dedicata proprio a una donna di professione lamentatrice (*wšbt*), Hemetnefer, e a sua figlia Iyi, anche lei definita lamentatrice (Bruyere 1927, p. 67, fig. 52; Porter, Moss 1929, 719; Tosi, Roccati 1972, p. 88; Toivari-Viitala 2001, p. 226).

¹¹ Meskeil 1999, p. 123.

ta della gestualità, delle acconciature e degli abiti sempre tutti uguali, nel rispetto delle convenzioni sancite per la raffigurazione delle protagoniste.

Un'ultima immagine funeraria considerata in questa panoramica vede una bambina non più come figura accessoria o partecipante attiva ma secondaria, quanto piuttosto come protagonista indiscussa.

Si tratta della cosiddetta scena della nascita nella Stanza γ della Tomba Reale di Amarna¹², XVIII dinastia (1352-1336 a.C.), la quale occupa la parete orientale di un ambiente che sembra esser stato progettato per ospitare la sepoltura della seconda figlia di Akhenaton e Nefertiti, Meketaton¹³. La principessa, identificata da un'iscrizione, è distesa su un letto funebre, mentre i genitori reali ne piangono il trapasso. La rappresentazione è particolarmente dinamica ed emotivamente partecipata, arricchita dalla presenza di numerosi personaggi, per lo più donne che si lamentano e si dimenano sollevando le braccia al cielo o coprendo il volto. Oltre a quella della defunta, però, appare qui una seconda figura infantile: si tratta di un neonato, tenuto in braccio da una donna che, diversamente da quasi tutti i personaggi della scena, rivolge le spalle al funerale (Fig. 4).

Gabolde¹⁴ suggeriva che il neonato fosse un settimo figlio di Akhenaton e Nefertiti e, mancando il nome di una settima figlia della coppia, che si trattasse di Tutankhaton, il futuro re Tutankhamon. Tuttavia, sarebbe la prima volta che questi viene raffigurato, laddove sempre presenti accanto alla coppia regale sono le sue sorelle, qui invece assenti; ciò risulta poco verosimile¹⁵. Sulla base dell'iconografia (i bambini raffigurati nudi presentano, quasi senza eccezione, una chiara indicazione dei loro genitali maschili, elemento qui non riconoscibile) e dell'analisi epigrafica di un testo purtroppo frammentario, alcuni studiosi arrivano a concludere che il neonato sia in effetti una neonata¹⁶ e rappresenti la stessa Meketaton.

¹² La tomba reale di Amarna (EA26) è costituita da tre ambienti funerari separati (26A, 26B e 26C). L'aspetto attuale della sepoltura 26B, che originariamente doveva essere destinata alla figlia regale Meritaton, è il risultato di una rimodellazione avvenuta in seguito alla morte inaspettata della sorella minore Meketaton (Kemp 2015, pp. 1-3).

¹³ Martin 1974, p. 29; Martin 1989, pp. 45-48; Kemp 2015, pp. 3-4;
https://amarnaproject.com/pages/amarna_the_place/royal_tombs/index.shtml
(ultimo accesso 30/12/2024).

¹⁴ Gabolde 1998, pp. 118-124.

¹⁵ Vandersleyen 1993, pp. 192-194; van Dijk 2004.

¹⁶ Vandersleyen 1993, p. 193; van Dijk 2004; Harris 2004, pp. 4-13.

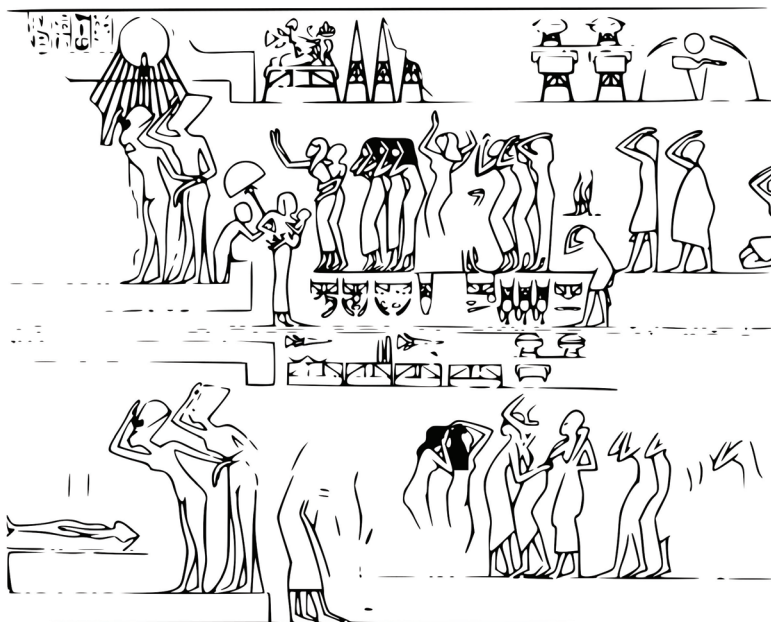


Fig.4. Scene di lutto nella tomba reale di El-Amarna. Nel registro superiore una donna tiene in braccio un neonato (rielaborazione grafica da: Martin, G. T. 1989, *The Royal Tomb at El-Amarna II*, plate 58).

Un'ulteriore argomentazione a favore dell'ipotesi che il bambino incarni la principessa nata a nuova esistenza è suggerita dalla natura stessa della scena, realizzata, ricordiamo, in una camera funeraria, ove morte e rivivificazione dell'occupante costituiscono il principale nucleo concettuale dell'intero apparato pittorico. La scelta è certamente inusuale, ma non sorprende se collocata nel quadro generale del sistema figurativo amarniano, raro e singolare sotto molti punti di vista. Van Dijk e Harris¹⁷ giungono, dunque, alla medesima conclusione che l'infante tra le braccia di una nutrice non sia altro che una rappresentazione tangibile di un elemento intangibile dell'individuo, il *ka* della principessa defunta, spesso raffigurato come il doppio di una persona e destinato a perpetrare nell'aldilà ricevendo offerte, o, più semplicemente, una delle possibili forme (*khepru*) del defunto nelle sue molteplici trasformazioni dal decesso alla rinascita post-mortem.

L'immagine è senz'altro potente, e la sua unicità nel panorama contemporaneo non fa altro che enfatizzare maggiormente la funzione

¹⁷ van Dijk 2004; Harris 2004, p. 12.

simbolica o rituale conferita alla rappresentazione infantile in contesto mondano e oltremondano¹⁸.

Contro la proposta secondo cui la creatura rappresentata sarebbe invece frutto di un parto di Meketaton, che le avrebbe poi procurato il decesso, si colloca innanzitutto la questione cronologica: sembrerebbe, infatti, che la principessa sia nata attorno alla fine dell'anno 5 o all'inizio dell'anno 6 del regno di Akhenaton¹⁹ e morta attorno al 13, quando non doveva avere più di otto anni²⁰. Questa età, per quanto inquadrata in un'epoca in cui la maturità delle fanciulle si realizzava piuttosto presto, resta comunque troppo bassa perché Meketaton potesse dare alla luce un figlio²¹.

2. ...e un matrimonio

E a questo punto sorge una domanda, la cui risposta è, però, molto poco ovvia: quale età era considerata opportuna perché una donna partorisce e/o prendesse marito? Già in occasione di un precedente incontro sulle antiche infanzie e nel contributo che ne era poi derivato²², si era tentato di individuare notizie sulla fase della vita femminile considerata adeguata a una gravidanza e a un matrimonio, osservando come, sì, il menarca possa costituire il momento di passaggio dall'infanzia all'età adulta, ma anche come esso sia strettamente correlato alle diverse condizioni economico-sociali e dunque al benessere psico-fisico individuale. Anche i testi didattici forniscono talvolta delle informazioni, ma non dirimenti in tal senso²³.

Sfortunatamente non possediamo rappresentazioni figurate di cerimonie nuziali paragonabili alle ricche iconografie di cerimonie funebri

¹⁸ Resta da chiarire se l'immagine sia puramente simbolica o se rappresenti effettivamente un atto rituale di presentazione alle piangenti di un "feticcio", un'imitazione della principessa rinata o un oggetto che la incarni a conferma della sua rinascita (Harris 2004, p. 12).

¹⁹ L'informazione si evince da alcune stele confinarie del sovrano in cui compare il nome della principessa: Murnane, v. Van Sichen III, 1993, pp. 175-176, 178.

²⁰ Harris 2004, p. 14.

²¹ Né può essere ignorata la caratteristica riluttanza egiziana a raffigurare le cause della morte di un individuo, soprattutto quando regale (Arnold 1996, p. 115).

²² "Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze. Un approccio transdisciplinare e diacronico alla costruzione dell'identità femminile ed alla sua rappresentazione" (9-10 marzo 2023); Iannarilli 2024, pp. 55-56.

²³ Iannarilli 2024, p. 56 note 41 e 42.

su descritte, poiché il matrimonio doveva consistere sostanzialmente in un contratto, attraverso il quale un ragazzo e una ragazza entravano in un accordo puramente sociale che regolava la proprietà.

La terminologia rintracciabile nella documentazione di età faraonica è costituita da pochi termini che fanno riferimento all’unione tra un uomo e una donna, solitamente senza alcuna specifica di età. Nel momento dell’unione evidentemente non è più necessario distinguere giovani e meno giovani, tutti gli individui si intendono compiuti, adulti, al punto da “firmare” un atto legale economico²⁴.

Locuzione	Grafia geroglifica	Traduzione	Rif. Wb	Fonte
<i>mmi (n)</i>		Combinare, unire a	Wb 2, 74.15-16	«Mi mise a capo della sua tribù (e) mi unì alla sua figlia maggiore» Sinuhe (pBerlin P 3022 [78])
<i>rdi m hmt</i>		Dare in moglie	Wb 3, 77.11	«Allora egli gli diede sua figlia in moglie» Principe Predestinato (pHarris 500 [7,4])
<i>grg pr</i>		Fondare una casa, mettere su famiglia	Wb 5, 186.14	«Se [sei eccellente, allora] dovresti [creare] una famiglia. Prendi tua moglie secondo le regole.» Insegnamento di Ptahhotep (pBritishMuseum EA 10371+10435 [325-326])

Tabella con alcune espressioni in lingua egiziana antica connesse all’idea di matrimonio.

Qualche notizia in più giunge, come spesso accade, dal villaggio operaio di Deir el Medina ove, negli anni Venti del secolo scorso, furono rinvenuti due rotoli di papiro vergati a inchiostro nero riguardanti l’eredità dei possedimenti di una donna, comunemente noti in lettera-

²⁴ In epoca greca e romana saranno disponibili maggiori dettagli sui contratti matrimoniali, o, meglio ancora, inviti a vere e proprie cerimonie dal sito di Ossirinco (III sec. d.C.), available at:<<https://www.spurlock.illinois.edu/collections/search-collection/details.php?a=1914.21.0008> > (last accessed 30 december 2024).

tura come “Testamento di Naunakhte”²⁵. Si tratta di una trascrizione delle dichiarazioni verbali espresse da Naunakhte, presso la corte del suo villaggio, durante il terzo anno di regno del faraone Ramses V (1150 – 1145 a.C., XX dinastia).

La donna, al tempo piuttosto anziana (presumibilmente intorno agli 80 anni), si assicura che quattro dei suoi figli non ereditino alcuna delle sue proprietà, non essendosi presi degna cura della madre durante la vecchiaia²⁶. Essi avrebbero ugualmente ereditato i beni appartenenti al loro padre - nonché secondo marito di Naunakhte, Khaemnun – ma nulla sarebbe pervenuto loro dal suo patrimonio o da quello del suo primo marito, Qenherkhepshef, il capo scriba di Deir el-Medina²⁷.

Il documento è considerato illuminante sull'autonomia femminile nella società egiziana alla fine del II millennio a.C., sulle possibilità economiche e i diritti legali delle donne, apparentemente pari a quelli maschili. In questo contesto, tuttavia, ciò che più incuriosisce è il doppio matrimonio di Naunakhte, la quale, secondo i calcoli basati sui documenti amministrativi non esclusivamente riferibili a lei, ma anche a Qenherkhepshef e alla sua proprietà, al suo primo matrimonio doveva essere un'adolescente, all'incirca dodicenne, mentre suo marito almeno cinquantenne²⁸.

Forse non esattamente il matrimonio da sogno che ci aspetterebbe per una fanciulla egiziana di buona famiglia, ma certamente il contratto sociale che consente a questa giovanissima donna di intraprendere una carriera o, meglio, di essere investita di un ruolo pubblico ed economico di rilievo sin dall'adolescenza ed entrare così interamente a far parte del tessuto sociale della propria comunità.

²⁵ Ashmolean Museum 1945.97 completato da Papyrus IFAO Deir el-Medina 2 available at: < <https://www.ashmolean.org/collections-online/#/item/ash-object-754997> > (last accessed 30 december 2024).

²⁶ Nel dettaglio, la dichiarazione è composta da due parti: nella prima la donna dichiara di voler lasciare la propria eredità solo a quei figli che l'avevano sostenuta nella sua vecchiaia, Maaynakhtef, Kenhikhopshef, Amennakht, Wosnakhte e Manenakhte); mentre nella seconda parte enumera i figli da escludere, Neferhotp, Manenakhte, Henshene e Khanub (Cerny 1945, p. 48).

²⁷ Cerny 1945, p. 49; McDowell pp. 38-40

²⁸ Qenherkhepshef è attestato come scriba a Deir el Medina per la prima volta nell'anno 40 di Ramesse II (1279–1213 a.C.) Cfr. Davies 1999, pp. 84-85 e Teeter 2014, p. 156. Il primo matrimonio di Naunakhte sembra, per altro, non aver prodotto figli: che sia per l'eccessiva giovinezza della donna? (Davies 1999, pp. 251-252).

Abbreviazioni

TT = Theban Tomb

WB = ERMAN, A.; GRAPOW, H. (1926–31. Reprinted 1971). *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache I-V*, Akademie Verlag, Berlin.

Bibliografia

- Arnold, D. (1996), *The Royal Women of Amarna Images of Beauty from Ancient Egypt*, Metropolitan Museum of Art, New York.
- Bruyere, B. (1927), *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh 1926*, Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
- Černý, J. (1945), *The Will of Naunakhte and the Related Documents*, in "Journal of Egyptian Archaeology", 31, pp. 29-53.
- Davies, B. (1999), *Who's Who at Deir el-Medina*, Netherlands Institute for the Near East, Leiden.
- El Shahawy, A. (2005), *The Funerary Art of Ancient Egypt*, Farid Attiya Press, Cairo.
- Gabolde, M. (1998), *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, Institut d'Archéologie et d'Histoire de l'Antiquité, Paris.
- Harris, J. (2004), *En sag om forveksling*, in "Papyrus", 24/2, pp. 4–13.
- Iannarilli, F. (2017), *Tra convenzione e realtà: la rappresentazione iconografica dell'infanzia in Egitto tra Antico e Nuovo Regno*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Il corpo del bambino tra realtà e metafora nelle culture antiche*, Morcelliana, Brescia, pp. 51-62.
- Iannarilli, F. (2024), «Girls Just Want to Have Fun»: costruzione iconografica ed elaborazione formale del ruolo della fanciulla in antico Egitto, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 47-60.
- Kemp, B. (2015), *The Royal Tombs at Amarna*, in "The Akhetaten Sun" 21/ 2, pp. 2-13.
- Kondo, J., Kawai, N. (2017), *Discovered, lost, rediscovered: Userhat and Khonsuemheb*, in "Egyptian Archaeology", 50, pp. 22-26.
- Martin, G.T. (1974), *The Royal Tomb at El-Amarna I: The Objects*, Egypt Exploration Society, London.
- Martin, G.T. (1989), *The Royal Tomb at El-Amarna II: The Reliefs, Inscriptions and Architecture*, Egypt Exploration Society, London.
- Mcdowell, A. (1999) *Village Life in Ancient Egypt: Laundry Lists and Love Songs*, Oxford University Press, Oxford.
- Meskell, L. (1999), *Archaeologies of Social Life. Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt*, Blackwell, Oxford.
- Murnane, W. J., Van Siclen III, C.C. (1993), *The Boundary Stelae of Akhenaten*, Routledge, London and New York.

- Porter, B., Moss R.L.B. (1927), *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings. The Theban Necropolis*, Vol. I/1, Clarendon Press, Oxford.
- Porter, B., Moss R.L.B. (1929), *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings. The Theban Necropolis* Vol. I /2, Clarendon Press, Oxford.
- Robins, G. (1999), *Hair and the construction of identity in ancient Egypt c.1480–1350 B.C.* in “Journal of the American Research Center in Egypt”, 36, pp. 55–69.
- Sweeney, D., (2001), *Walking alone forever, following you. Gender and mourners laments from ancient Egypt*, in “NIN Journal of Gender Studies in Antiquity”, 2, pp. 27–48.
- Teeter, E. (2014), *A Stela of the Family of Khaemtir (i) and the Scribe Qenherkhepshef (i) (Chicago OIM E14315)*, in “Journal of the American Research Center in Egypt”, 50, pp. 147–160.
- Toivari-Viitala, J. (2001), *Women at Deir el-Medina : a study of the status and roles of the female inhabitants in the workmen's community during the Ramesside period*, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, Leiden.
- Tosi, M., Roccati, A. (1972), *Stele e altre epigrafi di Deir El Medina n. 50001 - n. 50262*, Editore Fratelli Pozzo, Torino.
- Vandersleyen, C. (1993) *Les scènes de lamentation des chambres alpha et gamma dans la tombe d'Akhénaton*, in “Revue d'Égyptologie”, 44, pp. 192–194.
- Van Djick, J. (2004) *The Death of Meketaten*, expanded version of the paper presented at the Ninth International Congress of Egyptologists in Grenoble, 6–12 September 2004, available at:
- <https://bpb-usw2.wpmucdn.com/blogs.memphis.edu/dist/4/463/files/2014/03/Van_Dijk-vfbzm4.pdf> (last accessed 30 December 2024).

6. Nel frutteto tra i melograni: riti di iniziazione femminili nell'Egeo dell'età del Bronzo

Massimo Cultraro

Abstract

In the last decades the wide documentation on Mycenaean Wall Paintings has been focused on specific themes related to new reconstruction and interpretation. This paper discusses a newly uncovered wall-painting scene from the Mycenaean Palace of Tiryns, focusing on the depiction of figures, including a larger individual in a blue robe and a smaller figure bearing floral attributes. Through detailed analysis of various segments of the painting, insights into their arrangement, clothing styles, and potential cultural significance are explored, reinforcing the interconnection with decorative themes in Minoan art. The young female offering pomegranate fruits is the main focus of the fresco and it seems to be closely related to cultic practices, maybe the representation of rites of passage within the female palatial elite. Moreover, in the paper will be discussed the symbolism and religious ideology of the pomegranate into Mycenaean cults and its connections with the Iron Age Greece.

Introduzione

Fin dai primi tentativi di ricostruzione e definizione della civiltà micenea, dopo le pionieristiche esplorazioni di Heinrich Schliemann, non è sfuggita a molti studiosi la varietà e ricchezza dell'*imagerie* affidata a differenti supporti, in primo luogo la glittica e la pittura parietale¹.

¹ La letteratura sull'argomento è vasta e si rimanda ai lavori di carattere generale: Immerwahr 1990 e al più recente Brecoulaki et al. 2015, per le questioni di carattere metodologico.

Il vasto repertorio iconografico è stato prevalentemente utilizzato per indagare gli aspetti del culto e della fenomenologia religiosa, diventando uno strumento imprescindibile man mano che i documenti scrittori in Lineare B rivelavano la natura amministrativa dei loro contenuti, a fronte di un numero assai limitato di informazioni riconducibili alla sfera del sacro. Si è creata, pertanto, una forte disomogeneità tra un ampio ed articolato panorama di “immagini senza testo”, che trova poche corrispondenze nel generale panorama del Mediterraneo orientale della fine del II millennio a.C., e il carattere asciutto e contabile dei testi scrittori².

Accettando l'assunto secondo il quale non tutte le immagini dell'Egeo del Tardo Bronzo avrebbero avuto un significato riconducibile all'ambito religioso, la questione è stata proiettata su un differente piano di lettura, che può essere riassunto nella seguente formula: le pitture parietali che decoravano le strutture di potere dell'élite micenea sono una rappresentazione “reale” della società dell'epoca e, soprattutto, a chi erano destinate?

Negli ultimi decenni nuovi spunti di riflessione sono emersi da una generale revisione del sistema di decorazioni parietali, che sono diventate uno straordinario laboratorio di indagine e di sperimentazione di nuove metodologie. Il primo aspetto della ricerca è la necessità di una definizione del contesto che, nel caso delle pitture micenee, implica una restituzione dell'originario supporto parietale, dal momento che molti degli affreschi noti sono stati separati dall'originaria struttura architettonica ed esposti, come corpi isolati, nei musei³. La possibilità di riportare, anche se virtualmente, l'immagine al contesto di appartenenza offre la possibilità di leggere le pitture all'interno di un sistema figurativo più ampio, che deve essere valutato in rapporto alla funzione dell'ambiente, come nel caso di un edificio religioso o di un palazzo.

Come è stato dimostrato per l'Egitto faraonico dell'età del Bronzo, la rappresentazione visuale di una superficie parietale risponde all'esigenza, elaborata nell'ambito delle élite di potere, di trasformare il supporto in spazio privilegiato di relazioni tra immagine e pensiero, dove alla percezione visiva si aggiungono anche valori simbolici e valenze di carattere “magico”⁴.

² Lupack 2010, pp. 271-272.

³ Sulla polisemia del “contesto” relativo ad una pittura parietale: Bennet 2015, pp. 22-23.

⁴ Baines 2007, pp. 7-8.

Il secondo punto riguarda l'attenzione che negli ultimi anni è stata dedicata al rapporto tra glittica e grande pittura parietale: i sigilli vengono interpretati come traduzione su scala minore dei grandi cicli pittorici in rapporto sia al destinatario dell'oggetto, che si identifica quasi sempre con un personaggio di rango elevatissimo, quanto alla scelta dei temi che spesso coincidono con quelli del repertorio degli affreschi⁵.

Il terzo punto è relativo alle informazioni che oggi possiamo ricavare dall'analisi "dietro al muro" (*Behind the Wall*), con specifico riferimento ai risultati delle indagini chimico-fisiche applicate agli affreschi⁶. In questa prospettiva emergono nuovi dati sulla tecnica di esecuzione e sull'uso dei colori, elementi che se tradotti in termini di aspetti dell'esecuzione artigianale della pittura, si traducono in preziose informazioni sulla creazione di cicli pittorici, spesso affidati alla circolazione di cartoni e scambio di modelli da altri palazzi.

Tenendo conto di queste premesse e delle più recenti prospettive di ricerca nello studio delle pitture parietali micenee, viene presentato un caso di studio su un affresco, da poco venuto in luce, che diventa una straordinaria ed inaspettata finestra sul mondo dell'infanzia femminile dell'Egeo miceneo.

Il nuovo affresco da Tirinto

Esplorato a più riprese da H. Schliemann, il palazzo di Tirinto ha restituito importanti cicli pittorici parietali connessi al sistema decorativo della Sala del Trono e di altri vani dell'edificio, sia di carattere pubblico che privato⁷. Uno dei depositi più imponenti, costituito da migliaia di frammenti mescolati con elementi architettonici, è stato identificato sul lato occidentale dell'acropoli, nell'area della Scalinata Ovest, dove nel 1910 cominciarono i primi interventi di scavo e recupero. Solo a partire dal 1999, grazie ad un progetto congiunto tra la missione tedesca e la locale Eforia greca, è stata avviata la ricomposizione estensiva dei frammenti parietali che hanno superato le 1.500 unità⁸.

⁵ Blakolmer 2010.

⁶ Bennett 2015, p. 24

⁷ Per i cicli pittorici delle sale del palazzo si rimanda a Immerwahr 1990, pp. 202-204, con relativo catalogo.

⁸ Papadimitriou et al. 2015, p. 174.

Questo straordinario deposito, formato probabilmente dall'accumulo delle macerie dell'ultimo palazzo del Tardo Elladico IIIB avvenuto al momento della trasformazione della sala a *megaron* in edificio di culto durante l'età del Ferro, costituisce un raro e prezioso documento per la ricostruzione della società e delle attività religiose di un'élite micenea.

In attesa che venga pubblicato l'intero *corpus* di frammenti integrati e ricostruiti, merita una particolare attenzione un piccolo fregio pittorico che, per la composizione della scena riprodotta, è destinato a fornire una documentazione di rilevante importanza su un culto femminile connesso al mondo dell'infanzia.

La documentazione archeologica e il contesto pittorico

Il fregio è composto da 29 frammenti integrati e collocati in sequenza, a cui si associano altri 50 sciolti e al momento non ricomponibili. L'insieme permette di ricostruire un pannello figurato alto m. 0.52 e per una lunghezza superstite calcolata intorno a m. 1.55, anche se appare più estesa⁹ (Fig. 1).

Il pannello, che viene assegnato al Tardo Elladico IIIB (1280-1220 a.C. ca.), doveva essere collocato a metà altezza o nella parte sommitale, in corrispondenza del soffitto, dal momento che restano tracce di una fascia inferiore con dentelli dipinti. Viene utilizzata la policromia a fresco, con una varietà di colori che variano dal bianco, azzurro, rosso, giallo, nero e azzurro.

La scena riproduce per tre volte la medesima composizione di donne, le quali incedono verso destra rispetto all'osservatore. Ogni pannello è costituito da quattro figure, per un totale di 12 personaggi superstiti, ma la figura isolata sulla colonna di destra, formata dai frammenti 21-23, lascia presupporre che l'azione continuasse con un altro gruppo di donne nell'atto di incedere in direzione di un punto purtroppo lacunoso.

La prima figura femminile è di dimensioni maggiori rispetto alle altre che stanno dietro: indossa un abito a bande con maniche corte, mentre un diadema cinge la fronte da cui fuoriescono riccioli regolari. Costei sorregge una bambina dai lunghi capelli a ciocche, la quale tiene con la mano destra un ramo di melagrane, mentre con la sinistra tiene una pianta dai frutti di colore giallo, di incerta identificazione.

⁹ Ibid., p. 175.

Dietro alla prima donna si muove una seconda, più bassa della prima, la quale indossa un abito a fasce diverso dalla figura precedente e sorregge il bastone di un parasole che copre la donna con la bambina. Separata dalla prima c'è una terza donna, dai lunghi capelli sciolti, la quale indossa un corsetto che lascia a vista il seno, mentre le mani sono piegate a gomito sui fianchi.

La scena segue il sistema della pittura parietale micenea duplicandosi in più pannelli con la medesima composizione, secondo quel meccanismo di rappresentazione che Mabel Lang ha definito "*wallpaper frieze*"¹⁰.

Considerando l'immagine complessiva in cui dominano solo donne di differente età ed abbigliamento, tra cui una bambina, è opportuno prendere in esame i singoli aspetti compositi per tentare un'interpretazione della lettura della scena.

Elementi costitutivi della scena: abbigliamento e capigliatura

La scena con le tre figure si distingue per la ricchezza e varietà di dettagli che riguardano l'abbigliamento, la capigliatura, gli oggetti personali e anche le forme della gestualità.

L'elemento più appariscente è senza alcun dubbio il vestiario: le prime due figure, quelle di dimensioni maggiori, indossano un lungo abito a balze che copre le caviglie; in un caso presenta un'apertura centrale con bordi arcuati, mentre sulla parte superiore è interamente chiuso. Come è stato rilevato per altri cicli pittorici da alcuni palazzi micenei del continente (Micene, Pilo, Tebe) e da Creta (Cnosso), l'abito a bande diagonali (*long bordered robe*), di origine minoica, è un segno distintivo della classe sacerdotale, sia maschile che femminile¹¹. Le due donne principali, nonostante alcune differenze nel colore e nella posizione delle bande, condividono il medesimo abbigliamento, caratterizzato da colori vivaci che comprendono il giallo, il bianco e il rosso. Anche per la bambina che porta le melagrane vale la medesima lettura, perché l'abbigliamento rientra all'interno di quelle tuniche a bande variamente dipinte.

¹⁰ Lang 1969, p. 27. Sul meccanismo di ripetizione delle figure nella pittura micenea si veda anche Immerwahr 2005.

¹¹ Immerwahr 1990, pp. 101, 117-118.

Secondo gli editori del fregio, inoltre, si tratterebbe di abiti su misura e interamente cuciti, un tipo di abbigliamento che si ritrova rappresentato in altri affreschi micenei sempre in relazione a personaggi di altissimo rango della gerarchia palatina¹².

L'ultimo personaggio femminile, dietro i due di dimensioni più grandi, indossa una varietà di abito a corsetto aperto, di chiara influenza minoica (Fig. 1). Non è chiaro se si tratti di un vestito ancora impiegato in specifici ambiti culturali micenei, o se voglia essere la rappresentazione di un antico costume cretese, preso a prestito dall'élite continentale, perché simbolicamente richiamava rituali importati dal mondo minoico¹³. Più interessante in tale prospettiva è la proposta di riconoscere nell'abito con corsetto aperto non tanto un abbigliamento realmente indossato, quanto una esplicita allusione alla sfera della fertilità e dell'allattamento, che definivano le funzioni di una importante divinità del pantheon minoico. Il mondo miceneo avrebbe condiviso o forse preso a prestito dalla religione minoica, i simboli della riproduzione sessuale femminile attraverso l'impiego di un vestito femminile a seno scoperto, come tra l'altro emerge da un celebre avorio dal palazzo di Micene raffigurante una triade divina con una giovane donna munita di abito simile, su cui si tornerà più avanti¹⁴ (Fig. 3).

Gli indumenti, pertanto, rimandano con estrema chiarezza al carattere divino e/o sacerdotale delle figure nell'affresco di Tirinto, trovando un'ulteriore conferma anche nel tipo di acconciatura che, per i ricci sulla nuca e per le lunghe trecce, rimandano a noti affreschi di carattere religioso documentati in altri cicli pittorici palatini micenei¹⁵.

Elementi accessori: il parasole

L'altro elemento di identificazione del contesto entro il quale si muovono le figure femminili è il parasole, un ampio ombrello a copertura conica sorretto da un palo centrale in legno (Fig. 1). Questo accessorio risulta ben documentato nella pittura vascolare del Tardo Elladico IIIB, associato esclusivamente a crateri di grandi dimensioni. A Tirinto un

¹² Papadimitriou et al. 2015, p. 181.

¹³ Da ultima sull'origine e diffusione del tipo in ambito miceneo: Jones 2009, con bibliografia precedente.

¹⁴ Cultraro 2017, pp. 100-101, fig. 4.

¹⁵ Riferimenti in Immerwahr 1990, pp. 118-121, tav. XXI, affreschi delle processioni da Tebe, Micene e Pilo.

gruppo di crateri con scene di uomini su carro e parasole sono attribuiti ad un'unica officina assegnata al c.d. *Painter of the Shield-Bearers*: i protagonisti sono una coppia di uomini che si muovono su un carro, seguito da personaggi sempre maschili in processione¹⁶.

Più interessante è il confronto con un gruppo di terrecotte di *kourotrophoi* che vengono rappresentate in coppia su un carro su cui è collocato un parasole¹⁷. Queste figurine fittili sono documentate in diversi contesti dell'Argolide (Prosymna, Argo, Micene, Tirinto), ma anche al di fuori della Grecia, in particolare a Cipro¹⁸. Un modellino con tre figure su un carro è presente anche in un deposito, forse votivo da Tirinto, dove nella coppia principale sono riconosciuti il sovrano con il suo vice, mentre la figura più piccola sarebbe un auriga¹⁹.

L'impiego del parasole non è stato sufficientemente indagato nel contesto dell'*imagerie* micenea, soprattutto in relazione ad alcune iconografie del Mediterraneo orientale e dell'Egitto del Tardo Regno, dove l'ombrello risulta esclusivamente in connessione con la figura del sovrano o con membri della casa reale²⁰.

Nel caso della Grecia elladica il soggetto è presente in maniera interscambiabile su due differenti supporti, i crateri figurati dove ad oggi abbiamo solo personaggi maschili, e nell'ambito della coroplastica che invece restituisce figure femminili. Entrambe le rappresentazioni condividono l'impiego di un carro su cui è montato il parasole, mentre nell'affresco di Tirinto la processione di figure si svolge a piedi.

Nonostante queste differenze tra le due principali categorie di manufatti, la presenza del parasole rafforza la dimensione religiosa dell'azione, stabilendo uno stretto collegamento tra i personaggi di rango sacerdotale, protagonisti della scena, e l'attribuzione di questo oggetto all'élite palatina. Mancano gli elementi di collegamento con l'età arcaica, quando il parasole torna ad essere ampiamente rappresentato nella ceramografia attica e sempre in relazione con scene di carattere religioso. Il fatto che compaia nel fregio orientale del Partenone, con

¹⁶ Wardle et al. 1973, pp. 343-347; Crouwel 1976; Papadimitriou et al. 2015, pp. 192-195.

¹⁷ Papadimitriou et al. 2015, p. 198.

¹⁸ Karageorghis-Vermeule 1982, pp. 21-22, cat. X.4.

¹⁹ Wardle et al. 1973, pp. 347-348, fig. 24, tav. 62b-e.

²⁰ Per il Vicino Oriente: Miller 1992, pp. 93-94, con riferimenti soprattutto all'arte neoassira. Più interessante, ma purtroppo meno indagato, è il caso della rappresentazione di ombrelli e parasole in Egitto: Wreszinski 1935, tav. 18, 81-82, 158-160, 176.

chiaro riferimento alla *skiadephoreia* delle Panatenaiche, contribuisce a rafforzare l'impiego del parasole all'interno di processioni religiose²¹.

La bambina con le melagrane

Il *focus* della scena può essere riconosciuto nella prima figura femminile che sorregge una bambina nell'atto di esibire nella mano destra un ramo con melagrane, mentre con la sinistra impugna un ramo con altri frutti, di colore giallo, purtroppo non identificabili a causa del forte stato di lacunosità (Fig.1).

La fanciulla indossa un abito a tunica simile a quello della figura maggiore e identica alle altre appare l'acconciatura dei capelli.

Sull'identificazione dei frutti come melagrane non ci sono dubbi, perché gli editori dell'affresco hanno escluso in maniera convincente, grazie ad un ampio numero di confronti, che si possa trattare di bulbi di papaveri. La bambina, pertanto, regge un ramo da cui pendono tre melagrane di piccole dimensioni, secondo uno schema che si ritrova nel Vicino Oriente della Tarda età del Bronzo²².

Presente nel mondo minoico e cicladico fin dagli inizi del II millennio a.C., la figura della melagrana acquista una certa popolarità all'interno dell'Egeo miceneo²³. Dodici vaghi in lamina aurea a forma di melagrana erano associati ad una figura femminile di altissimo rango, forse una sacerdotessa, sepolta nella Tomba III del Circolo A di Micene²⁴ (Fig. 2.1). Anche se la relazione con specifici corredi funerari non può essere sempre dimostrata a causa dell'impiego dell'inumazione plurima, tuttavia, i casi della Tholos di Vapheio, dove sono documentati tre spilloni in argento, e i due pendenti aurei dalla Tomba 518 della necropoli di Kalkani a Micene, non lasciano alcun

²¹ Miller 1992, spec. pp. 104-105 per l'impiego del parasole nelle Panatenaiche.

²² Ward 2003, con riferimenti. Lo schema dell'offerta di melagrane continua fino al periodo neoassiro: un interessante esempio è un rilievo dal palazzo nord-occidentale di Assurnasirpal II a Nimrud, in cui un dio alato tiene in mano un gruppo di melagrane legate ad un ramo: Muthmann 1982, p. 24, fig. 14.

²³ Per il mondo minoico rappresentazioni di melagrane sono documentate in un vaso plastico dal Primo Palazzo di Festòs (Immerwahr 1989, pp. 403-404, n. 28, tav. 71b) e in elementi in avorio dai *Temple Repositories* di Cnosso: Panagiotaki 1999, pp. 119, 121, n. 286, fig. 28, tavv. 19 e 20b. Ad Akrotiri, il frutto del melograno è dipinto su una serie di vasi forse con funzione rituale: Doumas 2004, p. 117, tav. 63a.

²⁴ Karo 1930-1933, p. 55, n. 77, tav. XXII:

dubbio sulla pertinenza di questi oggetti a personaggi femminili di rango elevatissimo²⁵.

La medesima correlazione può essere estesa ad un vaso a forma di melagrana da una tomba violata nell'Agorà di Atene (Fig. 2.2), e ad un elemento in avorio dalla tomba a camera 8 di Aidonia, nella Macedonia occidentale²⁶. Quest'ultimo contesto appare di una certa rilevanza, perché monili in avorio conformati a frutto di melograno vanno interpretati verosimilmente come teste di spilloni in materiale prezioso. Questi manufatti si ritrovano in un importante contesto di carattere cultuale sull'Acropoli di Micene, da cui provengono offerte di piccoli oggetti in avorio, tra cui modellini di melagrane, che erano associati con il modellino della celebre triade eburnea menzionata in precedenza per i confronti con l'abbigliamento delle figure dell'affresco di Tirinto²⁷ (Fig. 2.3).

Una delle ultime rappresentazioni di melagrana rimanda ancora a Tirinto, dove in un ripostiglio di oggetti in materiale prezioso e in metallo, figura il piede di un tripode in bronzo con la raffigurazione di volatili e melagrane²⁸.

La rassegna delle attestazioni di immagini di melagrane nell'Egeo del II millennio permette di estrapolare alcuni elementi di carattere generale che si rivelano utili ai fini della ricostruzione del rituale rappresentato nell'affresco di Tirinto.

Il primo elemento è la stretta relazione tra il frutto e la sfera femminile; non è possibile stabilire ulteriori elementi di relazione con specifiche classi di età, ma i casi censiti, in particolare quelli della Tomba III del Circolo A di Micene e della Tomba 518 di Kalkani, depongono a favore di giovani donne.

Il secondo elemento rimanda alla relazione tra melagrana e specifiche categorie sociali; la maggior parte dei casi presi in esame, a partire dalla stessa Tomba III di Micene appena menzionata, sottolinea lo stretto nesso con figure femminili di rango elevatissimo, la cui sfera d'azione coincide con lo spazio del sacro.

²⁵ Per Vapheio: Tsountas 1889, pp. 150-151, tav. 7.4; per la Tomba 518 di Kalkani: Wace 1932, p. 95, cat. n. 75, tav. 38.75.

²⁶ Per la tomba di Atene: Immerwahr 1989, pp. 398-399, fig.1; l'esemplare in avorio da Aidonia è menzionato in Papadimitriou et al. 2015, p. 199.

²⁷ Wace, Porada 1957, p. 199, fig. 1e.

²⁸ Papadimitriou et al. 2015, p. 199.

I contesti di rinvenimento, inoltre, sembrano indicare una possibile connessione tra questa categoria di frutti e il mondo funerario, dal momento che la maggior parte delle attestazioni proviene da necropoli. Se per gli spilloni possiamo ipotizzare l'impiego come elementi della *parure* femminile, supponendo che fossero realmente indossati come accessori reali, il vaso plastico a forma di melagrana dalla necropoli dell'Agorà di Atene sembra invece alludere al carattere ctonio del frutto (Fig. 2.2).

Il frutto e la bambina: la ricostruzione di un rituale tra Oriente e Occidente

Messi a fuoco gli aspetti iconografici e semantici dell'affresco di Tirinto, è opportuno tentare di ricostruire il contesto e l'azione del rituale raffigurato.

I protagonisti assicurano la dimensione femminile della scena: le donne, infatti, per la particolare tipologia dell'abbigliamento e degli elementi personali, sono riconducibili a personaggi di rango elevatissimo della società palatina (Fig. 1).

L'interscambiabilità iconografica tra figure reali e divine, che è uno dei tratti distintivi della costruzione dell'*imagerie* nell'Egeo della tarda età del Bronzo, non consente, in assenza del prezioso supporto offerto da testi di carattere religioso, di stabilire se le protagoniste dell'azione siano sacerdotesse o figure divine. Se è corretta la proposta di lettura per altre iconografie di carattere religioso documentate nel mondo minoico quanto in quello miceneo, la figura della donna con l'abito a seno scoperto dovrebbe in sé garantire la natura divina dei personaggi²⁹. Si aprirebbero, pertanto, due possibili ipotesi di lettura: nel primo scenario avremmo un corteo di sole divinità, mentre nel secondo caso le protagoniste sarebbero due donne e una bambina, inquadrabili come personaggi di rango elevato (le due maggiori potrebbero essere sacerdotesse che accompagnano una bambina), a fianco delle quali si muove una divinità, identificata nella figura a seno scoperto.

Anche se ad oggi l'affresco di Tirinto non trova confronti nell'ambito della pittura micenea, tuttavia, ci sono tre elementi che suggeriscono di orientare la lettura della scena in una specifica direzione. Il primo è la presenza dei grappoli di melagrane portate dalla bambina che sembra costituire il *focus* visivo dell'intera scena. Ricomponendo il quadro di

²⁹ Morris 2009, pp. 247-248.

distribuzione del simbolo della melagrana nella società micenea, questo frutto si distingue per due specifiche caratteristiche, entrambe strettamente connesse: da un lato sarebbe legato alla sfera funeraria, dall'altra appare sempre in stretta relazione con la sfera femminile, nel duplice significato di forza di fertilità e di rigenerazione. Alla stessa maniera di quanto ricostruito per il Vicino Oriente, anche nel mondo miceneo la melagrana assume i connotati di simbolo di rinascita dopo la morte³⁰.

Sulla base di questa lettura, nell'affresco di Tirinto dovremmo trovare una scena di culto di natura ctonia, ma il tema della morte non necessariamente deve risultare legato alla sfera degli esseri umani (la scena, infatti, è differente nella struttura compositiva dalle pitture che decorano le *larnakes* funerarie), ma potrebbe invece evocare il tema della rinascita e rinnovamento della Natura.

Non può certo sfuggire (e passiamo al secondo elemento chiamato in causa) che la scena dell'affresco di Tirinto abbia una straordinaria corrispondenza con un particolare manufatto in avorio, menzionato in precedenza, la c.d. "triade divina" dall'acropoli di Micene (Fig.3). Tre sono le protagoniste che si distinguono per la diversa acconciatura che indicherebbero due differenti gradi di età: una donna matura e una più giovane, avvolte all'interno del medesimo mantello, e una bambina in piedi tra le due.

Le relazioni semantiche e visive con l'affresco sono sorprendenti nella condivisione dell'abbigliamento e nella diversa età dei tre personaggi femminili. Il discorso, tuttavia, può essere spinto ben oltre: la scultura eburnea di Micene è stata recuperata all'interno di un deposito votivo, probabilmente in relazione con un sacello o uno spazio cultuale annesso al palazzo. Emerge lo stretto nesso tra la rappresentazione della triade divina e alcuni degli oggetti deposti nella stipe, quali i monili a forma di melagrana, menzionati in precedenza³¹, che potrebbero essere interpretati come la parte terminale di un fuso o conocchia, oppure, in analogia con quanto rilevato dalle necropoli micenee, spilloni per abiti. Qualunque sia l'interpretazione, il dato saldamente acquisito è la relazione di questi monili in materiale prezioso con personaggi femminili dell'élite palatina.

Il rapporto tra sfera muliebre e il frutto del melograno sembra ripetersi in un frammento isolato di tavoletta in Lineare B dalla *Room of the Chariot Tablets* del palazzo di Cnosso (Kn Xd148.1) che, se pur mutila, riporta

³⁰ Ward 2003, spec. pp. 529-530.

³¹ Vedi *supra* nota 27.

l'elenco di offerte ad un'entità divina, di cui ignoriamo il nome: tra i doni colpisce il sostantivo plurale *ro-a*, che potrebbe rimandare al greco classico *goá* con cui si intendevano i frutti del melograno (*Punicum granatum*)³².

Sarah Immerwahr, nel suo studio sul vaso plastico dall'Agorà di Atene, metteva in evidenza la forte correlazione tra una coppia divina con la melagrana e le figure di Demetra e Persefone nella religione olimpica di età storica³³. In realtà la melagrana nel mondo miceneo non è documentata solo in contesti funerari, ma la sua distribuzione investe altri ambiti, quali quello della sfera religiosa connessa all'aristocrazia palatina.

La scena dell'affresco di Tirinto rappresenta un corteo divino o una processione di sacerdotesse coinvolte in una specifica azione rituale?

Ancora una volta ci viene in soccorso un altro importante supporto iconografico, sempre dall'Acropoli di Micene: un anello-sigillo aureo, proveniente da un'officina orafa minoica, riproduce una scena di offerta ad una divinità femminile seduta su una roccia dietro la quale domina un albero³⁴ (Fig. 4). La dea tiene in mano un ramo di melagrane o papaveri, ricevuto da una bambina che apre un corteo con altre due donne mature. Pur nell'incertezza dell'identificazione dell'offerta, non possono certo sfuggire l'analogia compositiva con l'affresco di Tirinto e la medesima caratterizzazione dell'abbigliamento che distingue le tre donne dalla divinità. La scena si svolge in uno spazio aperto, segnato da rocce ed alberi, mentre alcuni elementi astrali, una falce di luna e il sole, chiudono l'arco celeste. L'insieme di questi elementi depone a favore della rappresentazione di un rituale di passaggio connesso al mondo femminile, nel quale la bambina offre alla dea alcuni frutti, verosimilmente melagrane e altri prodotti che, riprendendo l'affresco di Tirinto, potrebbero essere identificati, per il colore giallo, nel fiore di zafferano³⁵.

Le similitudini tra le due scene sono molto stringenti e spingono ad interpretare la scena come un rituale di iniziazione che ha come protagonista la bambina e a cui sovrintendono due sacerdotesse, espressione dell'élite di palazzo.

L'azione rituale si conclude con l'offerta di melagrane alla dea che accoglieva la fanciulla, diventata oramai donna, e la prepara all'ingres-

³² Cultraro 2017, p. 100.

³³ Immerwahr 2005, p. 100.

³⁴ Nilsson 1927, pp. 347-348, fig. 158.

³⁵ Marinatos 1993, pp. 206-209.

so del mondo degli adulti attraverso lo statuto del matrimonio. Il frutto, in questa dimensione, acquisisce il valore di simbolo di fertilità e di rigenerazione intesa come rinnovamento di un ciclo biotico verso la dimensione di sposa e di madre.

Solo all'interno di questa complessa polisemia di significati si comprende la sopravvivenza del simbolismo della melagrana nella religione e nella società della Grecia di epoca storica³⁶, che aveva ereditato dal mondo miceneo un rituale nel quale il contatto con il mondo levantino deve aver giocato un ruolo di grande rilevanza, anche se ad oggi non sufficientemente indagato.



Fig. 1. Palazzo di Tirinto, Affresco delle donne e le melagrane, Tardo Elladico IIIB (rielaborato da Papadimitriou et al.2015)

³⁶ Muthman 1982, pp. 39-77, con ampi riferimenti iconografici e letterari.

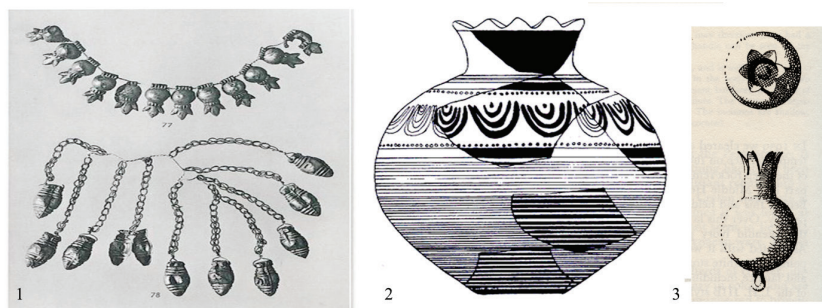


Fig. 2.1. Monili a forma di melagrane dalla Tomba III del Circolo A di Micene; 2.2 Vaso plastico dall'Agorà di Atene; 2.3. Monile in avorio da Micene (1 da Karo 1930-1933; 2 da Immerwahr 1989; 3. da Wace-Porada 1957), non in scala.



Fig. 3. Museo Nazionale di Atene, triade divina in avorio da Micene (da Cultraro 2017)



Fig. 4. Museo Nazionale di Atene, disegno della scena su un sigillo aureo da Micene (da Nilsson 1927, CMS I.17)

Bibliografia

- Baines, J. (2007), *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford.
- Bennet, J. (2015), *Telltale Depictions: A Contextual View of Mycenaean Wall Paintings*, in Brekoulaki et al. 2015, pp. 21-34.
- Blakolmer, F. (2010), *Small is Beautiful. The Significance of Aegean Glyptic for the Study of Wall Paintings, Relief Frescoes and Minor relief Art*, in W. Müller (ed.), *Die Bedeutung der minoischen und mykenischen Glyptik*, Philip von Zabern, Mainz, pp. 91-108.
- Brekoulaki, H. et al. (eds) (2015), *Mycenaean Wall Painting in Context*, National Hellenic Research Foundation Edition, Athens.
- Crouwel, J. (1976), *A note on Two Mycenaean Parasol Kraters*, in "Annual of the British School at Athens", 71, pp. 55-56.
- Cultraro, M. (2017), *Maternità asimmetriche: meccanismi di riproduzione-produzione sociale e dinamiche simboliche nella Grecia micenea*, in F. Pasche Guignard et al. (eds), *Maternità e Politeismi. Motherhood(s) and Polytheisms*, Patron Editore, Bologna, pp. 89-106.
- Doumas, Ch. (2004), *Anaskaphe Akrotiriou Theras*, in "Praktika", 159, pp. 11-122.
- Jones, B.R. (2009), *Reconstruction of the "Mykenai" and Seated Women from Mycenae*, in "The American Journal of Archaeology", 113, pp. 309-337.
- Karageorghis, V., Vermeule, E. (1982), *Mycenaean Pictorial Vase Painting*, Cambridge University Press, Cambridge Mass.
- Karo, G. (1930-1933), *Die Schachtgräber von Mykenai*, F. Bruckmann, Munich.
- Immerwahr, S.A. (1989), *The Pomegranate Vase: its Origins and Continuity*, in "Hesperia", 58, pp. 397-410.
- Immerwahr, S. A. (1990), *Aegean Painting in the Bronze Age*, Pennsylvania University Press, University Park-London.
- Immerwahr, S.A. (2005), *Left or Right? A Study of Hands and Feet*, in L. Morgan (ed.) (2005), *Aegean Wall Painting. A Tribute to Mark Cameron*, British School at Athens, London, pp. 173-183.
- Lang, M. (1969), *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia*, vol. 2, *The frescoes*, Princeton University Press, Princeton.
- Lupack, S. (2010), *Mycenaean Religion*, in E. Cline (ed.), *The Oxford Handbook of the Bronze Aegean*, Oxford University Press, Oxford, pp. 263-276.
- Marinatos, N. (1993), *Minoan Religion. Ritual, Image and Symbol*, Columbia University Press, Columbia SC.
- Miller, M.C. (1992), *The Parasol: A Oriental Status-Symbol in Late Archaic and Classical Athens*, in "The Journal of Hellenic Studies", 112, pp. 91-105.
- Muthmann, F. (1982), *Die Granatapfel: Symbol des Lebens in der Alten Welt*, Abberg-Stiftung Bern Verlag, Fribourg.
- Morris, C. (2009), *The iconography of the Bared Brest in Aegean Bronze Age Art*, in K. Kopaka (ed.), *FYLO. Engendering Prehistoric Stratigraphies in the*

- Aegean and the Mediterranean* (Aegaeum 30), Peeters Publishers, Liège, pp. 243-259.
- Nilsson, M. P., *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, Biblo and Tannen, New York.
- Panagiotaki, M. (1999), *The Central Palace Sanctuary at Knossos*, British School at Athens, London.
- Papadimitriou, A., Thaler, A., Maran, J. (2015), Bearing the Pomegranate bearer: A new wall-painting scene from Tiryns, in Brecolaki et al. 2015, pp. 173-211.
- Tsountas, Ch. (1889), *Ereunai en te Lakonike kai o taphos tou Bapheiou*, in "Archaiologhike Ephemeris", 41, pp. 1-180.
- Wace, A.J. (1932), *Chamber Tombs in Mycenae*, Oxford (Society of Antiquaries), Oxford.
- Wace, A.J., Porada, E. (1957), *Mycenae 1939-1956, 1957: Part II. A Faience Cylinder*, in "Annual of the British School at Athens", 52, pp. 197-204.
- Ward, C. (2003), *Pomegranates in Eastern Mediterranean Context during the late Bronze Age*, in "World Archaeology", 34, pp. 529-541.
- Wardle, K.A. et al. (1973), *A Group of Late Helladic IIIB2 Pottery from within the Citadel of Mycenae: The Causeway Deposit*, in "Annual of the British School at Athens", 68, pp. 297-348.
- Wreszinski, W. (1935), *Atlas zur altaegyptischen Kultur Geschichte*, vol. II, Verlag der J.C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig.

7. La dote di una vergine fenicia, di Tiro e non solo

Sergio Ribichini

Abstract

The article examines the story of Calligone, half-sister of the protagonist of Achilles Tatius's novel entitled *Leucippe and Clitophon* that is one of the main ancient Greek romances. Among the themes characterizing the story, it is considered the abduction of this girl in Tyre, during a ceremony on which "it was customary for all the maiden to come together on the sea-shore", as well as the dowry she receives from the kidnapper, and her chastity until the wedding. Some comparative elements are also proposed to properly evaluate the narrative themes of Phoenician setting in the work in question.

Comincia con la descrizione del ratto di Europa sulla spiaggia di Tiro il romanzo *Leucippe e Clitofonte* (Τὰ κατὰ Λευκίππην καὶ Κλειτοφῶντα) che lo scrittore greco Achille Tazio ha elaborato, probabilmente intorno alla fine del II secolo d.C., ambientandolo in un contesto ricco di consonanze fenicie. L'autore dice di aver fatto un viaggio a Sidone e qui, mentre si accingeva a offrire un sacrificio per essere scampato a una violenta tempesta, s'era fermato ad ammirare tra gli ex-voto (ἀναθήματα), «nel santuario della dea dei Fenici (Astarte la chiamano i Sidoni)», il quadro (γρᾶφι) raffigurante Europa rapita da Zeus:

Sulla terra dei Fenici un prato e una schiera di vergini; sul mare di Sidone un toro e sul suo dorso era seduta una bella vergine, la quale col toro navigava verso Creta. ... Pallide in volto, contratte le guance, gli occhi sbarrati verso il mare, la bocca leggermente dischiusa come per lanciare un grido, le vergini tendevano le mani in direzione del toro. ... La vergine stava seduta nel mezzo del dorso del toro non a cavalcioni, ma su un fianco, con la mano sinistra aggrappata a uno dei corni, come l'auriga fa

con le redini. ... Bianca la tunica, il mantello purpureo, il corpo traspariva attraverso la veste. Profondo l'ombelico, il ventre teso, la vita stretta; e questa strettezza nello scendere verso le reni, si allargava. Le mammelle sporgevano lievemente, la cintura che teneva raccolta la tunica chiudeva anche le mammelle ed era specchio del corpo la tunica ...¹.

Mentre dunque lo scrittore contemplava il dipinto, s'era avvicinato un ragazzo di Tiro e gli aveva raccontato le peripezie vissute da lui e dalla sua consorte Leucippe, che occupano gli otto libri del componimento. Così la retorica del romanzo si regge su un duplice racconto orale: quello dello scrittore, che a sua volta riferisce quello del protagonista Clitofonte: «Io queste cose le conosco, perché ho sofferto tante traversie a causa dell'amore. ... E tu svegli in me uno sciame di discorsi, giacché le mie avventure somigliano ai miti»².

Il ragazzo s'era presentato dichiarandosi orgogliosamente fenicio di Tiro³ e aveva cominciato il suo racconto. Per volontà del padre Ippia, Clitofonte avrebbe dovuto sposare la sorellastra Calligone, più piccola di lui di qualche anno. A Tiro però era giunta da Bisanzio la cugina Leucippe, figlia dello zio paterno, Sostrato. Subito Clitofonte e Leucippe s'infatuiscono l'uno dell'altra, ma ci sono di mezzo le nozze già fissate tra i due fratellastri fenici. Decidono di fuggire insieme, ma tutto, o quasi, va storto: si separano presto, patiscono ogni sorta di sventura, tra naufragi, assassini, sacrifici umani, pasti cannibalici, rapimenti e schiavitù; vagano da Alessandria in Egitto fino a Efeso nell'Egeo, dove Clitofonte, che stava per unirsi a una ricca vedova, ritrova Leucippe ancora vergine e può finalmente sposarla.

Nel romanzo, come dicevo, oltre a composite «divagazioni mitologiche» (cfr. μυθολογοῦντα in VI 13) e nonostante l'antroponimia greca dei personaggi⁴, compaiono in abbondanza temi narrativi di ambien-

¹ Ach. Tat. I 1. Trad. (con qualche adattamento) Cataudella 1993, pp. 361-363; più recente Cicoletta 1999. Per questa e altre ecfrafi nel romanzo cfr. Billault 2007; Setaioli 2014; Briand 2018.

² Ach. Tat. I 2, 2. Per le edizioni cfr. Vilborg 1955; Garnaud 1991; Gaselee 2014. Per la retorica del racconto cfr. Billault 2006.

³ Cfr. I 3 («Mia nazione è la Fenicia, mia patria Tiro, il nome Clitofonte, il padre Ippia, il fratello di mio padre Sostrato»: trad. Cataudella 1983, p. 364), e anche nelle parole di Melite di Efeso, in VI 9 («Questo giovane non è il mio amante né mio marito, ma di nazionalità fenicio, non secondo a nessuno dei Tiri»: trad. Cataudella 1993, p. 475).

⁴ Cfr. Κλειτοφῶν, Λευκίππη, Ἰππίας, Σώστρατος, Καλλιγόνη, Καλλισθένης, Ζήνων, Μελίτη, Πάνθεια e altri, tra cui Κλεινίας, un ragazzo di Tiro cugino maggiore di due anni di Clitofonte che compare nel I libro. Solo per Sostrato si è

tazione fenicia decisamente caratterizzanti. Oltre al ratto di Europa (I 1-2), e al culto di Astarte a Sidone (I 1), c'è quello di Melqart, l'Eracle a Tiro (II 14-15 e VI 14); il racconto di fondazione di questa città e l'introduzione del vino tra gli uomini «come narrano i Tiri» (II 2 e 14); c'è Cadmo e la scoperta della porpora (II 2 e 11); il traffico nel porto di Berito (II 31) e la perizia dei marinai di Sidone (V 10); ci sono le delegazioni sacre che arrivano al santuario del dio di Tiro (II 14-15 e VIII 18). Ci sono infine le donne private della bellezza della chioma (VIII 4) e altre piccole "storie" che arricchiscono il romanzo, conferendogli una connotazione orientaleggiante sicuramente voluta e fondata su motivi popolari verosimilmente ben noti, tradizionali e ricorrenti⁵.

Tra gli elementi che arricchiscono il racconto, alcuni riguardano una trama secondaria che qui possiamo utilmente approfondire. È la vicenda di Calligone, nata dalla seconda moglie di Ippia e dunque sorella minore di Clitofonte, verosimilmente non più che quindicenne all'epoca dei fatti narrati: è un'eroina pressoché inattiva e priva di linguaggio proferito, diversamente da Leucippe e gli altri protagonisti. Di Calligone, cioè, non si conserva nel romanzo alcuna interlocazione di discorso diretto o indiretto. Per illustrarne la storia, conviene riassumere il racconto di Achille Tazio, con qualche citazione specifica.

Come detto più sopra, Ippia, padre di Calligone e di Clitofonte, aveva deciso di unire i suoi due figli in matrimonio e si accingeva ai preparativi preliminari per celebrarlo quando il maschio aveva diciannove anni e quando a Tiro erano giunte la cugina Leucippe e la zia sua madre, Panteia, che Sostrato aveva per prudenza fatto allontanare da Bisanzio allo scoppio di un conflitto con i Traci.

A Bisanzio, intanto, prima ancora che fosse mossa la guerra dai Traci ai Bizantini, il giovane Callistene spasimava per Leucippe, senza conoscerla, solo per aver sentito descrivere la sua bellezza. Era orfano, bello di aspetto e facile di parola; ricco, prodigo e dedito al lusso, aveva chiesto in sposa la fanciulla a Sostrato, il quale però non aveva concesso sua figlia a quel ragazzo dissoluto e di pessima fama e anzi l'aveva

ipotizzata un'origine fenicia dell'antroponimo, a partire da *ʿbdʿštrt*: cfr. Briquel Chatonnet 1992, p. 195 nota 7. Stando a quel che si legge in I 3, Sostrato e Ippia sono frateLLastri, il primo nato da una madre di Bisanzio e ivi residente, il secondo figlio di una donna di Tiro. Per le etimologie greche di questi antroponimi cfr. Whitmarsh 2001, pp. 163-164.

⁵ Per le fonti di Achille Tazio cfr. Garnaud 1991, pp. IX-XII; Laplace 2007, *passim*. Per le connotazioni "fenicie" e più propriamente "tirie" nel romanzo cfr. Laplace 2007, pp. 209-215.

allontanata, mandandola con sua madre a Tiro. Callistene aveva allora deciso di vendicarsi con un'azione insidiosa, poiché «vi è una legge tra i Bizantini che se uno, rapita una vergine, la fa subito sua, è poi obbligato a sposarla. Rivolgeva dunque la sua attenzione a questa norma e cercava un'occasione per passare all'azione» (II 13, 3)⁶.

Il ragazzo fa in modo di andare a Tiro con l'ambasciata sacra inviata da Bisanzio per sacrificare all'Eracle fenicio in vista della guerra e subito tende un agguato a Leucippe. Ma Callistene conosce solo la moglie di Sostrato, non sua figlia; e quando vede la signora Panteia per caso in compagnia di Calligone, la scambia per Leucippe, la trova davvero bella e organizza il rapimento, con l'aiuto del servo Zenone e di alcuni predoni fenici, ingaggiati tra i pescatori del vicino villaggio di Sarepta. Racconta Clitofonte:

Le donne erano uscite fuori per ammirare il sacrificio, che infatti era sontuoso. (...) Si dette il caso che in quella circostanza mia madre non si sentisse bene, e anche Leucippe, con la scusa d'essere ammalata, rimase in casa (in realtà ci si era messi d'accordo di incontrarci, quando tutti gli altri fossero andati fuori), cosicché accadde che uscissero mia sorella con la madre di Leucippe. Callistene, che non aveva mai incontrato Leucippe, quando vide mia sorella Calligone credette che fosse Leucippe (giacché aveva riconosciuto la moglie di Sostrato) e senza informarsi, conquistato com'era dal suo aspetto, indicò la fanciulla a uno dei servi, che gli era fedelissimo; gli ordinò di assoldare dei predoni, perché se ne impossessassero, e gli dette le istruzioni sul modo di compiere il ratto (II 15-16)⁷.

Era imminente una festa durante la quale Callistene aveva sentito dire che tutte le vergini si recano al mare. Il giovane bizantino assolve il suo compito relativamente al sacrificio, poi finge di partire e s'allontana con la sua nave giusto un poco, per non essere colto sul fatto, una volta avvenuto il rapimento. Si porta a Sarepta e qui rimane in attesa, mentre il servo Zenone s'apposta con una barca poco distante da Tiro, in attesa della celebrazione riservata alle vergini. Alcuni predoni, inoltre, s'uniscono alle ragazze, sbarbati, armati e travestiti con abiti femminili (II 16-17).

Non appena i partecipanti giungono sulla riva del mare, i pirati sequestrano Calligone e l'imbarcano a forza, mentre tutti fuggono spaventati; rapidamente raggiungono la nave di Callistene, che dunque, ricevuta la fanciulla, subito prende il largo (II 18).

⁶ Trad. Cataudella 1993, p. 388

⁷ Trad. Cataudella 1993, pp. 390-391.

Durante la traversata Callistene capisce però che la rapita non è Leucippe bensì Calligone; ma s'innamora e una volta a Bisanzio si trasforma completamente. Muta la dissolutezza in prudenza, rispetto e dedizione anche nei confronti di Sostrato, zio della ragazza che nel frattempo è diventato comandante in capo dell'esercito di Bisanzio; assicura a Calligone una ricca dote, la tratta con tutti i riguardi, la conserva intatta e finisce per conquistare il suo amore. Poi s'arruola e combatte con molto valore contro i Traci (VIII 17-18)⁸.

Ho conservato vergine la fanciulla fino a questo momento – dice il ragazzo a Sostrato – e l'ho fatto mentre ero alle prese con la guerra, allorché nessuno è solito rinviare l'occasione di godere. Ora ho deciso di ricondurla a Tiro da suo padre e di ottenere da lui secondo la legge il consenso alle nozze. E allora, se vorrà darmi la ragazza, l'accetterò con buona fortuna; se invece sarà scontroso e intrattabile, se la riprenderà vergine. Quanto a me, io le ho assicurato una dote non disprezzabile, e ben volentieri contrarrei queste nozze (VIII 18, 2-5)⁹.

È la premessa di quel che accade infine, quando Callistene viene inviato a Tiro per ringraziare anche l'Eracle fenicio per la vittoria di Bisanzio sui Traci e ottiene da Ippia il consenso e i preparativi per le nozze. Sopraggiungono anche Leucippe e Clitofonte, ormai sposi, e tutti si uniscono per la celebrazione che chiude il romanzo (VIII 19).

Si tratta insomma di una sorta di cronaca parallela alla vicenda principale, quella di Leucippe e Clitofonte, che però contribuisce all'acclimatazione fenicia e all'allestimento generale del romanzo; ma ci sono in essa vari elementi che proprio per questo conviene evidenziare.

L'amore che sboccia tra i ragazzi, anzitutto: un po' forzato per vero, e pure ai margini delle leggi, sia di Bisanzio (Calligone non vi è soggetta) che di Tiro (Callistene non è fenicio).

Mia signora – dice il rapitore alla rapita – non credere che io sia un predone e un malfattore; sono di nobile origine, bizantino di patria, secondo a nessuno. Amore mi ha fatto assumere la veste di predone e ordire questa insidia contro di te. Considerami dunque tuo schiavo a partire da questo giorno (VIII 17, 3)¹⁰.

⁸ Per la trasformazione, soprattutto psicologica, di Callistene cfr. Laplace 2007, pp. 720-724.

⁹ Trad. Cataudella 1993, p. 523.

¹⁰ Trad. Cataudella 1993, p. 521.

Poi la dote, la ricca dote offerta da Callistene, sulla quale s'insiste più volte.

“A te offro in dono prima di tutto me stesso – dice il ragazzo alla fanciulla già sulla nave, del rapimento – e tanta dote quanta non te ne avrebbe data tuo padre. E ti conserverò vergine fino a tanto che a te piaccia”. E dopoché fu giunto a Bisanzio, ... assicuratale per patto una dote grandissima e preparate sontuosamente le altre cose, vesti, oro e quanto fa parte della suppellettile di una donna ricca, la trattò coi dovuti riguardi, conservandola intatta, come aveva promesso, cosicché finì per conquistare la fanciulla stessa (VIII 17, 3-4)¹¹.

Infine lo stato virginale della fanciulla, che si mantiene illibata fino alle nozze, malgrado lo scopo chiaramente erotico del rapimento, che nelle intenzioni del giovane bizantino prevedeva, in forza della legge, l'immediata attuazione della violenza sessuale.

Purezza e candore verginale tutelano anche la cugina Leucippe, nonostante la malasorte che l'accompagna in tutto il racconto, al punto che i critici parlano del romanzo come di una sorta di elogio della castità, da parte di uno scrittore che si sarebbe convertito al cristianesimo¹² e che, nella disposizione della protagonista a subire torture, pur di conservarsi intatta, avrebbe celato un'allusione alle vergini cristiane pronte ad affrontare il martirio.

Io non arrivo a tanto. Osservo però, in primo luogo, che sullo statuto virgineo delle due cugine s'insiste assai, e che il termine *παρθένος* ripetutamente utilizzato per loro non vale soltanto a sottolineare una fase specifica del loro sviluppo adolescenziale. Rilevo inoltre che ciascuno di questi elementi risponde bene ai criteri della narrazione ed è funzionale allo svolgimento dell'intreccio principale della storia. Dice Clitofonte davanti al rapimento della sorella: «Io respirai, per essere così inaspettatamente svanita la minaccia delle nozze a me destinate; ma provai dispiacere per mia sorella, che era caduta in una tale sventura» (II 18).

Aggiungo ugualmente che per ciascuno degli elementi qui evidenziati si possono proporre paralleli con temi e motivi presenti in altre opere di autori antichi, così da comprendere quali riscontri, quali in-

¹¹ Trad. Ibid.

¹² Per questa ipotesi cfr. Robiano 2009. Per i valori della *παρθενία*, l'eros e l'oscenità nel romanzo cfr. Ormand 2010; Maltese 2011; Zanetto 2022.

fluenze vi possano essere per la trama del romanzo – e per questo specifico incidente narrativo – ai quali Achille Tazio potrebbe essersi ispirato.

Per la norma che a Bisanzio prescriveva le nozze riparatrici in caso di rapimenti erotici, ad esempio, si può citare l'usanza spartana del sequestro della futura sposa da parte del marito prestabilito, presentata da Plutarco come un retaggio dei tempi antichi¹³.

Per l'invio di Leucippe e sua madre da Bisanzio a Tiro, si può ricordare quel che scrive Curzio Rufo, vissuto in età imperiale, sull'invio a Cartagine delle donne e dei figli dei Tiri assediati da Alessandro Magno nel 332 a.C.; e poi la notizia della sposa di Annibale e del loro figlio lattante, nei versi dei *Punica* di Silio Italico¹⁴.

Lo scenario in riva al mare, poi, ripete in fondo quello del rapimento di Europa che apre il romanzo, e che avviene proprio sulla spiaggia di Tiro. Per il ratto durante una festa, inoltre, si possono trovare paralleli nella tradizione greca, per esempio nell'atto di violenza compiuto dai Messeni sulle fanciulle spartane che festeggiavano Artemide *Limnàtis*, nelle versioni riferite da Pausania e Strabone; e anche per tale scenario, in una variante, si parla di giovani imberbi travestiti da fanciulle¹⁵.

C'è infine il motivo della dote delle vergini, che nella tradizione classica e con particolare riferimento alle civiltà dell'antico Oriente si configura in vari episodi di prostituzione dotale o prenuziale, diversamente interpretati nella storia degli studi, specie in quelli di genere. Ci torno tra un po'. Devo prima sottolineare che la festa in questione ha elementi peculiari.

Per definirla, l'autore usa il termine *πανηγυρίς*¹⁶, che indica genericamente un'adunanza, una "assemblea festiva" con la partecipazione di tutto il popolo. Di fatto, nel resoconto che ne fa di persona all'autore, Clitofonte dice che «prima della festa solenne, che Callistene aspettava ... noi facevamo preparativi per celebrare, il giorno dopo, il sacrificio notturno al dio» (II 18); sicché non è ben chiaro se il convergere delle ragazze sulla spiaggia riguardi il culto di Eracle/Melqart oppure quello di un'altra divinità tiria. In tutto il romanzo, per inciso, la

¹³ Plut. *Lyc.* XV 3 ss. Vilborg 1962, pp. 50-51 e Garnaud 1991, p. 44 ritengono che si tratti soltanto d'una invenzione di Achille Tazio, creata *ad hoc*. Si vedano anche le proposte comparative di Laplace 2007, pp. 626-629.

¹⁴ Cfr. Q. Curt. *Hist. Al.* IV 3, 23 e Sil. III 109 ss. Cfr. Capomacchia 2019, pp. 1898-1899.

¹⁵ Cfr. Paus. IV 4, 2 ss.; Strabo VIII 4, 9 e VI 3, 3. Cfr. Brelich 1969, pp. 146 e 165 e Calame 2008, pp. 34-45.

¹⁶ Cfr. quanto scrive Laplace 2007, pp. 249-251.

pratica religiosa compare con buona frequenza in vari contesti, sia a Tiro quanto negli altri luoghi in cui si svolge l'azione e pare funzionale alla narrazione stessa: motiva viaggi, incontri, spiegazioni e soluzioni alla trama¹⁷. Tuttavia, questa "adunanza" viene introdotta con la frase: «Era imminente la festa durante la quale egli aveva sentito dire che tutte le vergini si recano al mare» (II 16, 2) e un gruppo di otto predoni si erano mescolati alle ragazze, travestiti e accuratamente rasati nelle guance, recando anch'essi vittime per il sacrificio, allo scopo di non destare sospetti; e noi credemmo che fossero donne». Dunque questa festa, che s'inizia (o si svolge in parte) di notte, coinvolge con un ruolo da protagoniste le vergini sulla spiaggia di Tiro, mentre gli uomini restano a distanza.

Il dettaglio sul luogo in cui si svolge la celebrazione relativa alle fanciulle tirie potrebbe rispondere solo a criteri interni al testo; può essere cioè un espediente letterario che facilita la messa in scena del rapimento e il rapido imbarco dei rapitori con la ragazza. Ma forse non è così banale, se si sottolinea anzitutto la cadenza annuale della festa, si rimarca il coinvolgimento di "vergini" (παρθέναι) che si recano in riva al mare e si osserva infine l'ampio risalto che lo scrittore dedica alla "dote" mancata di Calligone, cui provvede con generosità, e senza violarla, il suo rapitore/innamorato.

Achille Tazio, come dicevo, è vissuto probabilmente ad Alessandria d'Egitto tra la metà del II sec. d.C. e l'inizio del secolo successivo¹⁸. Più o meno nello stesso periodo (epoca degli imperatori Antonini), lo storico romano Marco Giuniano Giustino redige una grande epitome delle *Storie Filippiche* di Pompeo Trogo, che è scrittore narbonese dell'età augustea (fine I sec. a.C. - I d.C.). In questa silloge, che ebbe larga diffusione nella tarda romanità, c'è una digressione su taluni eventi che nell'Oriente fenicio precedettero la fondazione di Cartagine a opera della principessa Elissa. Si legge che fuggita da Tiro e dal fratello Pigmalione (assassino di suo marito e sovrano regnante), la donna s'era diretta verso Occidente ma aveva fatto subito una sosta nella vicina Cipro, e qui aveva risolto un duplice problema in vista dell'insediamento sulla costa africana che s'apprestava a fondare: assicurare ad esso la

¹⁷ Cfr. in generale Billault 2012.

¹⁸ Villborg 1962 lo data alla metà del II sec. d.C. Cfr. anche Cataudella 1993, pp. 355-357; Laplace 2007, pp. 84-87 e Novikov 2014, pp. 16-28, anche per la datazione del romanzo sulla base di elementi interni e per la collocazione temporale degli eventi narrati.

protezione divina e garantire un'adeguata discendenza a quanti l'accompagnavano. A Cipro, dunque, Elissa s'accordò dapprima con un sacerdote, che s'unì a quella impresa; poi ordinò di rapire un gruppo numeroso di vergini:

Dapprima i fuggiaschi sbarcarono nell'isola di Cipro, dove un sacerdote di Giove, con sua moglie e i suoi figli, per ammonimento degli dèi, s'offrì come compagno e alleato a Elissa, dopo aver pattuito che l'onore del sacerdozio sarebbe toccato a lui e ai suoi discendenti per sempre. Questa condizione fu accolta come un manifesto presagio. Era usanza dei Ciprioti mandare le fanciulle prima delle nozze in determinati giorni sulla spiaggia a esercitare il meretricio, per procurarsi il denaro della dote e per fare libagioni a Venere per l'onestà che avrebbero mantenuto in seguito. Elissa ordinò di rapire almeno ottanta di queste fanciulle e di imbarcarle sulle navi affinché i giovani potessero contrarre matrimonio e la città avere discendenza¹⁹.

L'episodio viene presentato da Giustino come se fosse davvero accaduto in tempi remoti ed è discusso in letteratura come se fosse l'eco d'un coinvolgimento di Cipro negli eventi storici relativi alla fondazione di Cartagine²⁰.

Io qui evidenzio piuttosto il contesto *fondativo* della narrazione, inserita nel racconto dell'origine tiria di Cartagine. Poi quello *rituale* del rapimento, con le vergini che celebrano la loro dea sulla riva del mare cipriota. Quindi lo statuto prenuziale di quelle fanciulle; e ancora lo scopo sociale che giustifica il rapimento, deciso dalla donna in fuga da Tiro che vuole garantire un futuro endogamico alla nuova fondazione²¹. Non dimentico infine di sottolineare che il testo viene citato, e con frequenza, a proposito della cosiddetta "prostituzione sacra", dal momento che le ragazze si recano sulla spiaggia per procurarsi la dote mettendo a frutto il proprio corpo sotto la tutela di Venere e in previsione d'una futura e casta vita matrimoniale.

Non voglio aprire un nuovo argomento al termine di questo contributo, anche per non ripetere quanto illustrato in un encomiabile (seppur contestato) lavoro di Stephanie Budin²². Ricordo invece che il

¹⁹ Just. *Epit. Hist. Phil.* XVIII 5,1-5; trad. Santi Amantini 1981, p. 346.

²⁰ Si veda Guirguis 2017; Orsingher 2019.

²¹ Cfr. *Dux femina facti*: Verg. *Aen.* I 364. Ne ho scritto in Ribichini 2021.

²² Mi riferisco a Budin 2008, pp. 228-239; cfr. anche Budin 2022.

passo in questione è fortemente dibattuto per l'interpretazione esatta di alcuni termini e frasi. La formula *mos erat ... virgines ... statutis diebus* ad esempio, costituisce un richiamo abbastanza chiaro a un'usanza periodica che riguardava le vergini. Il termine *quaestus*, inoltre, si riferisce direttamente all'acquisizione del denaro che doveva costituire la dote di queste ragazze. L'espressione *ad litus maris*, "in riva al mare", poi, sembra essere una formula per indicare che la controparte interessata, per così dire, è rappresentata nella fattispecie dagli stranieri, dai marinai che facevano scalo sull'isola. Questo è appunto il caso in questione, sia per Giustino, con l'aggressione delle cipriote da parte dei giovani giunti dai Tiro al seguito di Elissa, sia, in fondo, per Achille Tazio, con la barca dei predoni di Sarepta che s'accosta alle fanciulle di Tiro. L'ultima frase, *pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas*, aggiunge alla ricerca del denaro per la dote, un'offerta di libagioni a Venere al fine di preservare la virtù delle vergini per la vita futura.

Si possono mettere in dubbio le intenzioni e gli elementi di riferimento dello scrittore latino che proietta nel lontano passato dell'isola tali costumi. Ci si può anche interrogare su quale sia la fonte di Trogo Pompeo e/o di Giustino su questo punto, e nelle epoche in cui scrivono entrambi, quando Cipro è da secoli provincia romana e Cartagine, ricostruita nel 29 a.C. da Ottaviano, ha una vita (sociale e religiosa) nuova, rispetto al passato punico, sotto il nome di *Colonia Julia Carthago*²³.

La tipologia dell'informazione è comunque abbastanza chiara: abbiamo a che fare con un "mito", che è il racconto della fondazione di Cartagine, nel quale, per inciso, si fa riferimento ad una pratica (possibile) di prostituzione funzionale a procurare una dote alle *virgines*, prima delle nozze. Per questa usanza, d'altronde, il nome di "Venere" costituisce la giusta interlocutrice per garantire la continenza futura di ognuna di quelle fanciulle, mentre l'atto di concedersi a fini di lucro non prevede l'offerta al santuario della divinità del denaro così acquisito. Siamo dunque dinanzi a una modalità rituale diversa da quel che narrava nel V sec. a.C. Erodoto, a proposito delle donne della Babilonia del suo tempo, che una volta nella loro vita dovevano concedersi a uno sconosciuto e depositare nel santuario della dea il denaro così guadagnato, mantenendosi poi oneste per la restante esistenza²⁴.

²³ Cfr. Budin 2008, pp. 213-217; Hermary 2014, pp. 243-244.

²⁴ Cfr. Hdt. I 199, 1-4. Della pratica riferisce anche Strabo XVI 1, 20, con qualche variante.

Erodoto chiude la sua testimonianza scrivendo che «un uso simile a questo esiste anche da qualche parte di Cipro»; ma l'osservazione non si applica alla notizia di Giustino, non solo per la distanza temporale tra i testi, per le molte perplessità sul valore della testimonianza di Erodoto avanzate dalla critica moderna²⁵, e infine per il contesto rituale comunque diverso che contrassegna i riti eventualmente praticati (il luogo della transazione e della consumazione, ad esempio, e in specie la destinazione del denaro ottenuto).

Ugualmente dissimile risulta essere la testimonianza di Luciano di Samosata per le donne che nella Fenicia del suo tempo (II sec. d.C.) celebravano a Biblo gli amori di Adonis e Afrodite, impegnandosi a radersi il capo in segno di lutto, «e quelle che non vogliono farlo si liberano dall'obbligo traendo profitto della propria bellezza, concedendosi per un solo giorno agli stranieri e il denaro così guadagnato diventa un'offerta per Afrodite»²⁶. Più pertinenti mi paiono invece le notizie che giungono da vari scrittori di opere ecclesiastiche, in epoche decisamente lontane dalla realtà dei culti fenici.

Giova forse includere in questo quadro di paralleli possibili quel che scrive Valerio Massimo, scrittore dell'epoca di Tiberio, a proposito delle *Punicae feminae* di Sicca Veneria (odierna Le Kef, in Tunisia), che «in tempi passati le donne di età nubile (*matronae*) si recavano al tempio della dea (*fanum Veneris*) e partendo di là esse raccoglievano il denaro per la dote nuziale, oltraggiando la propria pudicizia (*inde procedentes ad quaestum, dotis corporis iniuria contrahebant*), disposte a impegnarsi con un obbligo così disonorevole per un vincolo tanto onesto qual è quello coniugale»²⁷. Se è giusta l'interpretazione data al termine *matronae*, si tratta anche qui di una pratica compiuta per procurarsi la dote, muovendo dal santuario della dea alla ricerca di un compagno. A quanto sembra, insomma, in questo e in altri casi siamo di fronte ad un tipo specifico di prostituzione che si richiama in modo ovvio alla dea dell'amore, ma che esula del tutto dal meretricio esercitato rego-

²⁵ Cito per brevità soltanto Budin 2008.

²⁶ Cfr. Luc. *De Syria dea*, 6. Per i problemi sul valore di questa testimonianza cfr. Lightfoot 2003, pp. 323-326. Di prostituzione femminile parlano a più riprese vari scrittori cristiani (cfr. ad esempio Athan. *C. Gentes* 26; Eus. *Vita Const.* III 55 e *P.E.* IV 16, 22; Soz. *Hist. Eccl.* I 8; Socr. I 18 e V 10, 7), con evidenti amplificazioni storiografiche sui (presunti) commerci sessuali praticati nei santuari della Fenicia, estirpati dall'imperatore Costantino. Cfr. Hajjar 1977, *passim*. Per i nessi con i miti su Adonis in Achille Tazio cfr. Laplace 2007, pp. 607-609.

²⁷ Val. Max., II 6, 15.

larmente, da professioniste, in un santuario della divinità, e suggerisce piuttosto forme di prostituzione dotale e prenuziale variamente modulate nella documentazione letteraria classica²⁸.

In sostanza, mi sembra che tra i paralleli possibili con le feste (fenicie e non solo tali) che prevedevano la partecipazione femminile e altri episodi di rapimenti di fanciulle nella tradizione classica, non si possa qui sfuggire al confronto specifico con l'episodio raccolto o raccontato da Giustino nella sua *Epitome*²⁹.

Mi permetto perciò di proporre che tra gli elementi concorrenti all'acclimatazione fenicia del romanzo di Achille Tazio vi siano anche questa e altre notizie che si possiedono sulla prostituzione dotale delle vergini in Fenicia e in un quadro più generale; nell'ipotesi che anche questo costituisca uno dei tanti motivi caratterizzanti la civiltà in questione nel quadro della sua mitizzazione in ambito classico.

Bibliografia

Fonti

- Cataudella, Q. (ed.) (1993), *Il romanzo antico greco e latino*, Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas S.p.A., Milano.
- Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, ed. F. Cicolella (2014), Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- Achilles Tatius, *Leucippé et Clitophon*, ed. J.-Ph. Garnaud (1991), Les Belles Lettres, Paris.
- Achilles Tatius, *Leucippe and Clitophon*, ed. S. Gaselee (2014), Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Achilles Tatius, *Leucippe and Clitophon*, ed. T. Whitmarsh (2001), with an Introduction by H. Morales, University Press, Oxford.
- Achilles Tatius, *Leucippe and Clitophon*, ed. E. Vilborg (1955), Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Giustino, *Storie Filippiche. Epitome da Pompeo Trogo*, ed. L. Santi Amantini (1981), Rusconi Libri, Milano.

²⁸ Secondo Agostino (*civ.* IV,10), buon conoscitore della civiltà punica, anche i Fenici offrivano in dono a Venere la prostituzione delle proprie figlie, prima di consegnarle ai mariti.

²⁹ Forme di prostituzione dotale sono testimoniate da vari scrittori classici: cito ad esempio Hdt I 93 per le ragazze della Lidia e Sext. Emp. *Pyrrh.* III 201 per quelle egiziane. Cfr. anche Strabo XIII 4,7 e XVII 1, 46; Ael. *Var. Hist.* IV 1; Ath. XII 515d-516c (con menzione di Clearch. Sol. fr. 43a Wehrli); *Dialex.* II 16.

Studi

- Billault, A. (2006), *Rhétorique et récit dans le roman d'Achille Tatius*, in B. Pouderon et al. (eds), *Discours et débats dans l'ancien roman. Actes du colloque de Tours, 21-23 octobre 2004*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, Lyon, pp. 77-86.
- Billault, A. (2007), *Image, légende et récit : remarques sur Achille Tatius I, 1-2 et I, 4, 3*, in S. David, E. Geny (eds), *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff*, I, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Besançon, pp. 341-350.
- Billault, A. (2012), *Cultes, rites et récit dans le roman d'Achille Tatius*, in C. Bost Pouderon, B. Pouderon (eds), *Les hommes et les dieux dans l'ancien roman. Actes du colloque de Tours, 22-24 octobre 2009*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, De Boccard, Lyon-Paris, pp. 19-33.
- Brelich, A. (1969), *Paides e parthenoi*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Briand, M. (2018), *Achilles Tatius' Ecphraseis of Abused Female Bodies: Interplays of Gendered Metafiction and Intensity*, in E. Cueva et al. (eds), *Re-Wiring the Ancient Novel*, vol. 1: *Greek Novels*, Barkhuis & Groningen University Library, Groningen 2018, pp. 127-150.
- Briquel-Chatonnet, F. (1992), *L'image des Phéniciens dans les romans grecs*, in M.-F. Baslez et al. (eds), *Le monde du roman grec. Actes du colloque international tenu à l'Ecole normale supérieure (Paris 117-19 décembre 1987)*, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, Paris, pp. 189-197.
- Budin, S.L. (2008), *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge University Press, New York.
- Budin, S.L. (2022), *How Sacred Prostitution is Faring in Academic Publications*, in "Journal of the American Oriental Society", 142/3, pp. 715-730.
- Calame, C. (2008), *Iniziazioni femminili spartane: stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica*, in G. Arrigoni (ed.), *Le donne in Grecia*, Editori Laterza, Bari, pp. 33-54.
- Capomacchia, A.M.G. (2019), *Il figlio di Hannibal. Una divagazione sul sacrificio dei fanciulli*, in A. Ferjaoui, T. Redissi (eds), *La vie, la mort et la religion dans l'Univers phénicien et punique. Actes du VII^{ème} congrès international des études phéniciennes et puniques*, Hammamet, 9-14 novembre 2009, Institut National du Patrimoine, Tunis, pp. 1897-1903.
- Guirguis M. (2017), *Da Elissa ad Annibale, tra Tiro e Cartagine: sei secoli di connessioni mediterranee tra Oriente e Occidente*, in P. Ruggeri (ed.), *Archeologia e tutela del patrimonio di Cartagine: lo stato dell'arte e le prospettive della collaborazione tuniso-italiana* (Tunisi, venerdì 18 marzo (2016), Scuola Archeologica Italiana di Cartagine, Sassari, pp. 131-172.
- Hajjar, Y. (1977), *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, II, Brill, Leiden.
- Laplace, M. (2007), *Le roman d'Achille Tatios. "Discours panégyrique" et imaginaire romanesque*, P. Lang, Bern-New York.

- Létoublon, F. (1993), *Les lieux communs du roman. Stéréotypes grecs d'aventure et d'amour*, Brill, Leiden-New York-Köln.
- Lightfoot, J.L. (2003), *Lucian on the Syrian Goddess*, University Press, Oxford.
- Maltese, E.V. (2011), Fozio (Bibl. 87), *Achille Tazio e gli "strani" amori del romanzo greco*, in "Ktèma", 36, pp. 75-78.
- Novikov, K. (2014), *Leucippe and Clitophon by Achilles Tatius: Rhetorical Figures, Narrative Tempo and Genres in the Greek Novel*, University of Tartu Press, Tartu.
- Ormand, K. (2010), *Testing Virginity in Achilles Tatius and Heliodorus*, in "Ramus", 39, pp. 160-197.
- Orsingher, A. (2019), *A Stopover along the Journey of Elissa: Kition between Tyre and Carthage*, in D. Glörfeld et al. (eds), *The Many Face(t)s of Cyprus. 14th Meeting of Postgraduate Cypriot Archaeology*, Bochum - Institute for Archaeological Studies, 14th-16th November 2014, Rudolf Habelt, Bonn, pp. 123-135.
- Ribichini, S. (2021), *Autochtones et Phéniciens à l'aube de Carthage*, in N. Kallala, B. Yazidi (eds), *Autochtonie I. Être autochtone, devenir autochtone : définitions, représentations*, Actes du premier colloque international de l'École Tunisienne d'Histoire et d'Anthropologie (25 - 27 octobre 2019), Centre des Arts, de la Culture et des Lettres "Ksar Saïd", Tunis, pp. 293-306.
- Robiano, P. (2009), *Pour en finir avec le christianisme d'Achille Tatius et d'Héliodore d'Émèse : La lecture des Passions de Galaction et d'Épistème*, in "L'Antiquité Classique", 78, pp. 145-160.
- Setaioli, A. (2014), *Il mito nelle descrizioni di dipinti nel romanzo di Achille Tazio*, in A. Pérez-Jiménez (ed.), *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego. Estudios en honor del Profesor Carlos García Gual*, Pórtico, Zaragoza, pp. 535-552.
- Vilborg, E. (1962), *Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon: a Commentary*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg.
- Zanetto, G. (2022), *Lezioni di anatomia: il romanzo di Achille Tazio*, in V. Brugnattelli, L. Magini (eds), *"Suaditi?" Scritti di amici e colleghi in memoria di Francesco Aspesi*, Centro Studi Camito-Semitici, Milano, pp. 355-365.

8. *Pupa* = bambola, muñeca? Rappresentazione e/o modello delle piccole donne in Occidente

Diana Segarra Crespo

*Per le mie sorelle e mio fratello**

Abstract

In these pages we approach the study of ancient Roman dolls by historicising, at the same time, our own experience of the contemporary game of 'being a mother' through the manipulation of such artefacts. In this way, the aim is to avoid the arbitrary attribution of the meaning and function that dolls possess in contemporary times to Roman dolls. They may have played a role in the training of girls in the *mundus muliebris*.

A me non piaceva, da piccola, "*jugar a las muñecas*", ma certamente ne avevo e con loro sapevo cosa fare: giocare a "essere madre". Prima di iniziare il gioco, mia sorella più grande ci induceva a fare un giuramento per il quale noi tre sorelle diventavamo, di fatto, madri delle nostre bambole e dei nostri bambolotti. La mia bambola aveva un anello dietro, tirando il quale si metteva in moto un dischetto, nascosto nel suo corpo, che mi faceva sentire, a conferma del mio ruolo materno, "ti voglio bene, mamma" e "gioca con me". Correvano gli anni sessanta in Spagna e, soprattutto quando si avvicinava il Natale, i negozi e gli annunci televisivi si riempivano di bambole e bambolotti (una distinzione suggerita soltanto dal colore dei vestitini che indossavano e dai loro nomi, poiché il sesso non veniva in essi rappresentato) che, accompagnati da un corredo di vestitini, attrezzi da toilette e altri oggetti per la loro cura, ci permettevano di fingere di accudirli nei loro diversi

* Perché ci sono, per redimermi dall'aver sempre rovinato alle mie sorelle il gioco con le bambole e perché, con affettuosa complicità, mi hanno accompagnato a Valladolid per vedere i bambini Gesù del convento di San Joaquín e Santa Ana.

bisogni, nello stesso modo in cui nella realtà lo faceva una madre con le sue figlie e i suoi figli piccoli.

Questo mio partire spontaneo e quasi inevitabile da un atteggiamento ludico attinente alla sfera personale e all'epoca contemporanea¹, nel tentativo di ricostruire i possibili gesti, significati e simboli associati dalla cultura romana alla bambola, si deve intendere sulla scia della "doppia tematizzazione" demartiniana²: il fatto culturale contemporaneo dovrà essere storicizzato di pari passo con lo studio del fatto culturale romano con lo scopo di approfondire la conoscenza di entrambi, evitando così sia la tendenza ad attribuire la stessa funzione e lo stesso significato del gioco con la bambola contemporaneo ai quasi 500 oggetti identificati come bambole, ritrovati in diversi luoghi dell'Impero romano e databili tra il II e il IV secolo³, sia di trascurare le loro specificità omogeneizzandone le differenze.

Anche alle bambole romane è stata attribuita la funzione di addestrare le fanciulle al loro inevitabile destino di spose e, appunto, di madri⁴. Se dell'immaginario occidentale fa parte l'idea che, con le bambole, le bambine "giochino a essere madri", ritenendolo (fino a pochi decenni fa) un atteggiamento in loro naturale, è perché la ripetizione di generazione in generazione di quel modo di giocare maschera le sue radici culturali e quindi la sua qualità di prodotto legato alla storia dell'Occidente. Nell'interpellare criticamente la nostra memoria culturale riguardo a questo specifico gioco, non si darà quindi per scontata la naturalità né del giocare a "essere madri" né quella di esserlo realmente, anzi si riterrà la "maternità" un'idea e un fatto che risultano, oltre che da una capacità e una possibilità biologiche, anche da una costruzione storica, sociale e culturale che rende necessario declinare la "maternità" al plurale.

E per capire cosa si intendesse per maternità a Roma, si deve mettere in evidenza la sua inscindibilità dal modello ideale di donna rappresentato dalla *matrona*, termine che allude al suo ruolo per eccellenza di *mater* (dal quale deriva) e quindi a quello di generare figli, come fa presupporre il termine collegato *matrimonium*, inteso infatti a tale scopo⁵.

¹ Lo trovano utile Dolansky 2012, pp. 278-282 e D'Ambra 2014, pp. 317-319.

² De Martino 1977, pp. 389-399.

³ Dati in Manson 1987, pp. 16, 20-21, Dolansky 2012, pp. 257-259, 261-267, Balil 1962.

⁴ Come nota Dolansky 2012, pp. 259, 267, 283-284, 286, 288.

⁵ Aul. Gell. 18.6, 8-9; Plaut. *Capt.* 889; Serv. *ad Aen.* IV, 327; Dixon 1988, p. 71.

Non sembra, però, che le bambine romane giocassero con le loro bambole a “essere madri”, o meglio, a “essere madri” come lo intendiamo noi contemporanei: invano cercheremo quelle rappresentazioni di neonati o di piccoli bambini, come le bambole con cui giocavo io, che si prestassero a tale scopo⁶; ma neanche incontreremo, tra le matrone, quelle madri da imitare nel menzionato accudimento dei figli piccoli: se di comprimere il seno delle figlie vergini, per realizzare il tipo ideale di donna (dai piccoli seni), sembra si occupassero le madri⁷, da esse non ci si aspettava che si adoperassero per la cura fisica dei neonati e dei figli piccoli, compito questo che veniva delegato a tutta una serie di figure femminili che formavano parte delle allargate famiglie romane, *in primis* alle nutrici⁸. Infine, neanche dalle fattezze e dalle caratteristiche anatomiche delle bambole romane che sono state ritrovate sembra si possa desumere un finto ruolo “di madre”, assunto dalle bambine nel giocare con loro⁹.

Le bambole romane non sono rappresentazioni di bambine, poiché sono raffigurate con il seno e il pube modellati (o segnalati), esibiscono raffinate acconciature “matronali” (che imitavano quelle delle donne imperiali) e sono dotate di un corredo che non ha nulla a che vedere con le cure infantili, bensì con quelle proprie di giovani donne¹⁰. Ed ecco che sopraggiunge spontaneo, ancora una volta, il paragone con un altro tipo di bambole contemporanee, come la mondialmente famosa “Barbie”¹¹, “modello” di donna con cui le ragazze possono rappresentare sé stesse o identificarsi “da grandi” scegliendo, tra gli innumerevoli abiti e accessori, le sembianze più affini o ambite. Nella cultura romana, questo *variare* aspetto non era ritenuto però privo di rischio e perciò era stato sottoposto al controllo sacrale tramite il dio delle metamorfosi, Vertumnus; che si trattasse di variare pettinatura, abiti, insomma di variare il modo di apparire, tutto doveva rientrare

⁶ Eccezioni, da verificare, in Mck Elderkin 1930, p. 468, Manson 1987, p. 19; i noti “bambini in fasce” erano *ex voto*.

⁷ «*Ut gracilae sient*»: Ter. *Eun.* 313-317. Non. 863L; Olson 2008, p. 143; Dolansky 2012, pp. 268-269. Cfr. Bettini 1992, pp. 242-243, 253.

⁸ Dixon 1988, pp. 106-111 e 141-167; Pedrucci, Scapini 2017, pp. 328-331, 337-353.

⁹ Bettini 1992, pp. 243, 247-248; Dolansky 2012, pp. 256, 267, 269; D’Ambra 2014, pp. 316-317.

¹⁰ Manson 1987; Bettini 1992, pp. 242-243, 253; Dolansky 2012; D’Ambra 2014, 316-317; Martin-Kilcher 2000, p. 66.

¹¹ Cfr. nota 1.

comunque nell'ambito del *decus*, come dimostra il fatto che Sulpizia, dedita a tali mutazioni, fosse assimilata a quel dio che, nell'Olimpo, *mille habet ornatus, mille decenter habet*¹².

Cosa fossero quegli oggetti messi nelle mani esclusivamente di esseri femminili lo si dovrebbe capire *in primis* dalla terminologia adoperata per riferirsi a loro da parte sia della cultura romana sia della nostra cultura, e questo anche per coglierne similitudini e divergenze. Noi le chiamiamo "bambole", un termine femminile che sembra derivare dal toscano "bambo", voce onomatopeica all'origine pure del termine "bambino", il che farebbe di una precisa fascia d'età un loro tratto saliente, mentre in spagnolo *muñecas*, un vocabolo che si è messo in relazione con *moño* e *muñón*, farebbe invece della forma (sia quella di tenere legati i capelli a "cipolla" sia quella di un moncone) il loro tratto connotativo¹³; ma, entrambi, in ogni caso, sono termini usati genericamente per riferirsi alle bambole di tutte le culture e di tutte le epoche storiche, tranne che alle numerosissime rappresentazioni del bambino Gesù, anche se certamente anche queste ultime manipolate e "accudite" alla stessa stregua di una bambola presso le chiusure femminili dell'Europa moderna e contemporanea¹⁴. La bambola in latino è chiamata *pupa*, un sostantivo femminile che suggerisce che quell'artefatto lo si voleva con fattezze femminili e rappresentava un essere femminile; di fatto il termine veniva adoperato per nominare sia la *puella* di pochi anni, sia la *puella* più grande di età (nel cui caso il contesto era quello del "*sermo amatorio*")¹⁵. Questa possibilità di riferirsi simultaneamente a due fasce di età (conservata tanto in "bambola" quanto in "*muñeca*") sembra indicare che la cultura romana considerava già, nella bambina che vedeva, la donna che sarebbe stata¹⁶. Bisogna poi considerare che il diminutivo *pupilla* si dice anche di quella dell'occhio dall'immagine in miniatura

¹² [Tibull.] III, 8, 7-14. Segarra Crespo 2003.

¹³ S. v. «bambola», in *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, vol. II, 1962 pp. 30-31, <https://gdli.it/pdf_viewer/Scripts/pdf.js/web/viewer.asp?file=/PDF/GDLI_02_ocr_35.pdf&parola=bambola>; cfr. *infra* nota 53; s. v. «muñeca», in *Diccionario de la Lengua Española*, <<https://www.dle.rae.es/muñeco?m=form>>.

¹⁴ E se eccezionalmente lo si adopera, si antepone l'aggettivo "santo": Kaplisch-Zuber 1998.

¹⁵ S. v. «*pupa*», in *Thesaurus Linguae Latinae*, X, 2, pp. 2673-2674 <<https://publikationen.bawd.de/en/thesaurus/lemmata?#75644>>. Cfr. Bettini 1992, pp. 243-244, 251-253, che sostiene un'equivalenza anche culturale, a mio avviso non pertinente, tra *pupa* e *koré*, riferendosi quindi indistintamente alle bambole greche e a quelle romane.

¹⁶ Si veda D'Ambra 2014, pp. 312-316, 319.

della *pupa*, cioè della fanciulla, che si riflette nello specchio dell'occhio che guarda¹⁷. E la "fanciulla nell'occhio" esprime metaforicamente anche, come sostiene Gualerzi, "l'erotizzazione dell'adocchiamento", qualcosa che traspare dal termine ottico impiegato nell'arboricoltura per designare una tecnica di riproduzione artificiale, l'*inoculatio*, considerata alla stregua di un'unione sessuale, che consisteva nell'introdurre una porzione vegetale nell'occhio dell'albero¹⁸. Potremmo allora dire che le bambole romane erano rappresentazioni di fanciulle attraenti sessualmente, desiderabili e quindi modelli per le "piccole donne"?

Per diversi studiosi, però, la bambola romana simboleggerebbe la verginità della fanciulla prima del matrimonio¹⁹. A sostegno di tale interpretazione si adduce un passo di Persio, nel quale chiedendo ai *pontefices* "a che serve l'oro nei luoghi sacri?" si risponde "tanto quanto le bambole donate a Venere da una vergine"²⁰. Dal contesto però si deduce che, nel riferire di queste offerte alle divinità, prevale nel satirista l'intenzione di comunicare il senso della loro inutilità e inadeguatezza, piuttosto che quella di un'eventuale allusione, alquanto vaga, a una concreta pratica rituale "romana". Lattanzio, che si servirà del passo di Persio per criticare il modo "pagano" di occuparsi degli déi, assimilandolo alla cura – prestata però "da uomini con tanto di barba" – delle bambole (visto che lui riteneva "*grandes pupas*" le statue delle divinità), si riferiva al culto greco²¹. È lo scoliasta di Persio colui che, per chiarire il passo del satirista, spiega che le *pupae* venivano donate da *nubentes virgines*, ribadendo che "era costume che le vergini, prima di sposarsi, consacrassero a Venere certi doni della loro verginità"²². Per chiudere il cerchio, gli studiosi che sostengono l'equazione "bambola=vergine" ricordano la bella bambola trovata come corredo funerario nella tomba di Cossinia, una vestale morta a 66 anni di età a Tivoli, a testimonianza della sua mantenuta verginità, come sarebbe il caso delle bambole tro-

¹⁷ S. v. «*pupilla*», in *Thesaurus Linguae Latinae*, X, 2, pp. 2665-2666, <<https://publikationen.bawd.de/en/thesaurus/lemmata#75627>>.

¹⁸ Gualerzi 2005, pp. 77-79; Plin. *nat.* 17, 100, 134, 137. Cfr. Bettini 1992, pp. 243-244, che associa "pupilla" a "verginità" tramite il termine *koré*; cfr. *infra* nota 27.

¹⁹ Mck Elderkin 1930, p. 475; Manson 1987, p. 22; Bettini 1992, pp. 251-254; D'Ambra 2014, p. 319.

²⁰ Pers. II, 69-70

²¹ Lact. *Div. Inst.* 2, 4, 10-15.

²² *Schol. Pers.* II, 68, 5; cfr. Plin. *nat.* VIII, 194.

vate nelle tombe di bambine morte prematuramente²³. Il sospetto che si siano intrecciate e confuse diverse informazioni, confluite alla fine nella “testimonianza” di una certa pratica rituale “romana”, si intensifica ulteriormente prendendo in considerazione lo scolio a un passo delle *Satire* di Orazio che, riportando la conosciuta pratica rituale della consacrazione della *bullā* ai Lari da parte dei *pueri*, alla fine della loro infanzia, aggiunge il riferimento alla “simile” pratica – dice lui – della donazione delle *pupae* che, sempre ai Lari, facevano le *puellae*²⁴.

Prototipi delle bambole romane sono infatti quelle greche, ritrovate certamente numerose in contesti templari, ma non sembra che sia stata trovata nessuna bambola romana in tale contesto; e sono le stesse proprietarie delle bambole greche a donarle, come attesta l’archeologia, ad Artemis, Afrodita, Atena, Demeter, Persefone, in uno specifico momento della loro vita, quello dell’accesso al matrimonio²⁵. Si tratta quindi di un rito greco, conosciuto dagli autori romani poiché avveniva da tempo anche nelle colonie della Magna Grecia e Sicilia, che faceva dell’oggetto “bambola” un simbolo del passaggio dalla *parthenos* alla sposa, ma anche di un dato che qualche commentatore latino e certi studiosi moderni trasferiscono e applicano alle *pupae* e alle *virgines* che le possedevano, le quali ugualmente compivano così quel “rito di separazione” dal precedente mondo infantile²⁶. Nel mondo romano, però, le *puellae* diventavano matrone tramite il matrimonio, senza attraversare una fase configurata culturalmente per loro “da *virgines*”, e sembra che la separazione che in questo modo avveniva fosse quella, come enfatizzano le fonti latine, delle figlie dalle loro madri²⁷.

È stata Mck Elderkin a fare delle giunture che permettono l’articolazione di diverse parti del corpo delle bambole il loro segno distintivo, distanziandole così dalla rappresentazione di “idoli e oggetti votivi”²⁸.

²³ Manson 1987, p. 22; Bettini 1992 pp. 251-252; D’Ambra 2014, p. 319; Martin-Kilcher 2000, pp. 64-73.

²⁴ Pseudo-Acro, *Hor. serm.* 1, 5, 65.66.

²⁵ Mck Elderkin 1930, p. 455; Manson 1987, pp. 16, 21; Balil 1962, pp. 75-76; Scilabra 2012.

²⁶ Mck Elderkin 1930, pp. 456, 472; Bettini 1992, pp. 251-254; Mura Sommella 1983, p. 51; Manson 1987, p. 22; D’Ambra 2014, p. 319; Martin-Kilcher 2000, pp. 69, 71-72.

²⁷ Se la verginità veniva richiesta alla fanciulla (posseduta da lei solo in un terzo: Catull. 62, 62-64) era proprio per perderla, una volta sposata, e all’uopo c’era la dea *Virginiensis* (Aug. *civ.* IV,11). Cfr. Catull. 62 e Harich-Schwarzbauer 2020, pp. 129-132.

²⁸ Mck Elderkin 1930, pp. 456, 459-460, 472; Manson 1987, pp. 16-17, 21; Bettini 1992, pp. 244; Scilabra 2002.

E, proprio per il fatto di essere articolato, e quindi diviso in parti, il corpo femminile messo dagli adulti nelle mani delle fanciulle era espressione del modo maschile di guardare e di descrivere la bellezza delle donne, come attesta la letteratura latina epigrammatica o quella elegiaca. Che si tratti di *meretrices*, di amate *puellae* o di mitiche ninfe, il corpo delle donne viene oggettivato, come Blake e Keith hanno messo in evidenza, in un'enumerazione di parti del loro corpo che, valutate ciascuna per la sua attrattiva da un punto vista erotico-sessuale, vengono sia lodate, sia vituperate²⁹. Così, negli scritti di Marziale, Propertio e Ovidio, le donne – Chloe, Galla, Cinzia, Corinna, la ninfa Daphne – sono “dissezionate” pezzo per pezzo, “smembrate” nelle loro faccia, sopracciglia, capelli, collo, seno, mani, gambe, fianchi, natiche, piedi, ma anche in tutti gli altri “oggetti” con cui le donne si componevano (vesti di seta, acconciature, parrucche, unguenti, trucchi, gioielli...), facendo del loro corpo, in effetti, un assemblaggio di cose³⁰. E se gli esseri femminili vengono considerati come soggetti dediti a lavarsi, asciugarsi, nettarsi, truccarsi, ornarsi (in ciascuna delle loro parti) senza tregua, giorno e notte, come detto da una meretrice in una commedia di Plauto³¹, sono precisamente queste attività (che, assegnate iperbolicamente alle donne costruivano però l'identità femminile romana) quelle che le proprietarie delle bambole potevano “fingere”, interagendo con loro.

Di fatto, dalle caratteristiche tecniche che ne permettevano il movimento e dai ritrovati corredini di qualche bambola romana (che potevano comprendere – come attesta l'archeologia – specchietti, piccoli pettini e altri accessori per l'acconciatura dei capelli, cassette per il trucco, cofanetti, presumibilmente vestiti, anelli, orecchini, collane, braccialetti, vasellame, e persino una piccola chiave con cui custodire i propri oggetti)³² si desume che la bambola “richiede manipolazione”³³. E nude, ma di fatto “lavabili”, “vestibili”, “pettinabili” e “addobbabili” con gioielli, le bambole potevano servire a trasmettere alle piccole donne una teoria di idee, e soprattutto di norme, riguardo il corpo

²⁹ Blake, Keith 2022.

³⁰ Mart. 3, 53; 3, 51 e 9, 37; Prop. II, 1 e II, 3a; Ov. *Am.* I, 5; Ov. *Met.* I, 497-502; Blake, Keith 2022.

³¹ Plaut, *Poen.* 210-232.

³² Sulla mobilità: Bettini 1992, pp. 244-245, 248-250, Dolansky 2012, pp. 276-278, 287-288, D'Ambra 2014, p. 318; sui corredi: Mura Sommella 1983, pp. 30-31, 50, 65-71; Dolansky 2012, pp. 261, 266, 269-270; Martin-Kilcher 2000, pp. 64-73.

³³ Bettini 1992, pp. 245-246; Manson 1987, pp. 15, 21; D'Ambra 2014, pp. 317-318.

femminile e la sua cura, l'abito che lo doveva coprire per nascondere e renderlo intangibile, le acconciature che dovevano legare e contenere gli attraenti capelli e gli ornamenti che dovevano abbellire l'intero corpo, esprimendo anche il proprio ruolo e lo *status* socio-economico³⁴. E, ricordando che alle madri romane spettava fundamentalmente la trasmissione delle tradizioni e dei valori della società romana tramite i loro discorsi e il loro virtuoso esempio³⁵, va evidenziato che, nel caso delle figlie, si trattava di trasmettere loro quelle nozioni di *munditia*, *cultus* e *ornatus* – che i *maiores* avevano chiamato *mundus muliebris* – magari anche tramite il gioco con le bambole³⁶.

Rendersi belle e attraenti doveva essere considerato culturalmente funzionale all'ineludibile destino delle piccole donne, cioè al ruolo che la società romana si aspettava da loro, quello di riprodurre il corpo sociale tramite la generazione di figli. E proprio perché basato sulla bellezza e sulla seduzione, quell'*iter* scontato per loro non era scevro di pericoli, poiché entrambe erano sì necessarie, ma solo nella giusta misura per poter arrivare vergini al matrimonio nel caso delle fanciulle, per avere uno e non vari amanti nel caso delle spose, e per non cadere in quell'eccesso nella cura del corpo e, soprattutto, nel suo ornamento che, nel loro caso, scivolava facilmente nella tipica tendenza femminile alla *luxuria*³⁷. Per confrontarsi con questi "conflittuali" messaggi riguardo l'abbellimento del corpo, il gioco con le bambole ha potuto essere funzionale, come sostiene Dolansky, per le fanciulle romane che le possedevano (fanciulle dell'élite se di avorio o ebano, fanciulle dei ceti bassi se le bambole erano di stoffa, come possiamo certamente immaginare)³⁸.

Si potrebbe dire allora che, nel manipolare e nell'interagire con quelle bambole che rappresentavano delle "donne adulte", le piccole donne giocavano a "essere grandi", e quindi le bambole fungevano da modello di ciò che si aspettava da loro in un prossimo futuro (cioè diventare spose per generare – e non per prendersi cura, come lo inten-

³⁴ Idee sul *profluvium genitale*, presieduto da *Iuno Fluonia*, (Plin. *nat.* 7, 64; 28, 81-84, Paul-Fest. p. 82L); norme sull'abito: Hor. *sat.* I, 2, 94-100; Val. Max. 6, 3, 10, sui capelli: Ov. *ars am.* 3, 133-166; id. *Met.* I, 477, sui gioielli: Sen. *contr.* 2, 7, 3; Prop. 3, 13; Berg 2002. Cfr. Dolansky 2012, pp. 269-276.

³⁵ Dixon 1988, pp. 210-232; Cic. *Brut.* 58, 211.

³⁶ Liv. 34, 7, 9; Varro, *ling.* 5, 29, 129; Ulp. *Dig.* 34, 2, 5. Berg 2002; Dolansky 2012, pp. 269-276; D'Ambra 2014, pp. 311, 316-319. Cfr. nota 44.

³⁷ Dati in Berg 2002, Dolansky 2012, pp. 270, 274, D'Ambra 2014, p. 311.

³⁸ Dolansky 2012, pp. 274-276, 258-260, 285-287; cfr. nota 37.

diamo noi, di – figli) per il quale si rendeva necessario imparare, anche giocando, come abbellire il corpo³⁹.

Anche le bambine cristiane possedevano bambole e sicuramente con esse giocavano, come riferisce Geronimo riguardo alla piccola Pacatula e come si desume dagli esemplari ritrovati in contesti funerari, in particolare nelle catacombe a Roma⁴⁰. Per interpretare questi manufatti in osso o in avorio (più stilizzati, con i dettagli anatomici incisi piuttosto che scolpiti – come nel caso del seno, del pube e dei capelli –), che datano al III e IV secolo⁴¹, si chiama di nuovo in causa la verginità, sebbene ci si appresti a segnalare, come fa Martin-Kilcher, che quelle bambole rappresentavano una “verginità differente”, quella che avrebbe fatto delle piccole donne le “spose di Cristo”⁴². Neanche in questo caso penso che quei manichini di donne adulte, simili a quelli delle bambine “pagane” ma messe nelle mani di bambine cristiane e da loro manipolate, abbiano a che vedere con la loro verginità, ma piuttosto e ugualmente ancora con l’addestramento alla cura e all’ornamento del corpo femminile.

È vero che nel difendere e promuovere una vita casta e virginale tra le donne, i Padri della Chiesa dovettero reinterpretare il *mundus muliebris* pagano: conservando il significato di pulizia, di nettezza per le *munditiae*, lo rielaboreranno “coerentemente” col riferirlo all’interno del corpo e al fatto di non avere macchia, intesa come colpa, peccato⁴³; e l’*ornatus*, etichettato da Tertulliano come *immundus muliebris*, verrà negato alle vergini consacrate da Ambrogio poiché di loro sarà invece proprio il fatto di “non ornarsi”, ma già l’apologeta cartaginese aveva proposto a quelle “amanti di Dio”, che erano le vergini, un uso metaforico del *mundus muliebris* pagano⁴⁴. Ma in quel mondo romano, nel quale si stava elaborando, diffondendo e radicando il pensiero cristiano, continuità e innovazione negli usi, tradizioni, norme si avvicinano o intersecano e, quindi, in questo caso, bisogna tenere in considerazione simultaneamente sia questi sforzi dei Padri della Chiesa nel dotare di un nuovo significato quelle *insignia feminarum* “pagane”, sia

³⁹ D’Ambra 2014, pp. 311, 316-319; Dolansky 2012, pp. 268-276.

⁴⁰ Hier. *ep.* 128, 1; Mck Elderkin 1930, pp. 472-475; Martin-Kilcher 2000, pp. 71-72.

⁴¹ Mck Elderkin 1930, pp. 473-475; Manson 1987, p. 22; Dolansky 2012, p. 264; Balil 1962, pp. 78-84.

⁴² Martin-Kilcher 2000, p. 72.

⁴³ Docet Brelich 1969, pp. 9, 50, 311, 350, 353-354. Cfr. Aug. *serm.* 106, 1, 1 e Segarra Crespo 2022, pp. 396-409.

⁴⁴ Tert. *de cultu fem.* 1, 4, 1-2; Ambr. *uirgb.* 1, 54; Tert. *de cultu fem.* 2, 13, 7.

il vacillante comportamento delle madri cristiane riguardo al modo di applicare le nuove norme sull'abbigliamento alle loro figlie (votate ora alla verginità), come testimoniava Geronimo, sia la testimonianza di Claudiano riguardo alla madre cristiana, pensata premurosa, ancora nel IV secolo, nel darsi da fare nel controllare l'abito, il vestito, la cintura, i capelli, i gioielli della figlia, quando arriva il pretendente, in vista delle desiderate e imminenti nozze⁴⁵...

Se certamente non si può invocare la cultura romana come lontana radice dell'atteggiamento ludico "materno" con la bambola riscontrato nella contemporaneità, penso che tale radice si possa rintracciare nell'attenzione che il pensiero cristiano rivolse, a partire dal XIII secolo, alle nozioni di infanzia e di maternità (*in primis* a quella del bambin Gesù e a quella di Maria)⁴⁶. E se con l'avvento del cristianesimo, la "maternità" era stata radicalmente innovata, avendo fatto di Maria una donna simultaneamente madre e vergine, a partire dal tardo Medioevo l'innovazione riguarda anche le cure che esplicitano il modo di esercitarla, poiché Maria verrà immaginata, come si desume dai testi e dall'iconografia, come una madre che affettuosamente guarda, allatta, si prende cura del suo bambino e lo prepara per la vita, tesse per lui la "tunica senza cuciture" oppure tutto un guardaroba⁴⁷, e nel vestirlo, come accadrà quando coprirà poi da morto il corpo nudo del figlio, la si immagina che soffre con/per lui, inaugurando così il sentimento della compassione⁴⁸.

Dell'*imitatio Mariae* da parte delle donne cristiane, consacrate o meno, farà parte allora l'esperienza della "maternità spirituale"⁴⁹, così come testimoniano anche le visioni, che generalmente si verificavano durante il Natale, di certe donne, come la domenicana Margaretha Ebner (1291-1351), che immaginava sé stessa nell'atto di partorire, allattare, prendere in braccio, baciare, cullare Gesù bambino, e anche dialogare con lui⁵⁰... Le "cure materne" attribuite a Maria nei confronti del suo bambino venivano infatti suggerite e raccomandate alle donne in

⁴⁵ Hier. *ep.* 128, 2; Claud. VI *cons. Hon.* 523-529.

⁴⁶ Novotny 2020, spec. pp. 133, 141-144. Kaplisch-Zuber 1998, pp. 122-123.

⁴⁷ *Meditationes Vitae Christi* VII, 29-46 e 99-104; VIII, 21-40; X, 13-29; XII, 129-137, 188-193, 200-206. Dzon 2012, pp. 130-137; Novotny 2020, pp. 143-144; García 2010, pp. 169-174. Si pensi alle Madonne del Rinascimento.

⁴⁸ McNamer 2010; Dzon 2012, pp. 129-130, 138-139.

⁴⁹ Si vedano Hale 1990 e Novotny 2020.

⁵⁰ Hale 1990, pp. 196-197; Novotny 2020, pp. 139-142; Dzon 2012, pp. 138-139; Kaplisch-Zuber 1998, pp. 120-121; Sarnecka 2018, pp. 166-169; García 2010, pp. 30-44.

quanto pratiche devozionali rivolte a Gesù bambino, come attesta, per esempio, il diffusissimo e imitato testo francescano delle *Meditationes Vitae Christi*, degli inizi del Trecento⁵¹. Se la forma di devozione a Gesù bambino era centrata sul simulare quelle cure, si aveva bisogno di una sua raffigurazione che si prestasse a essere, in questo senso, manipolata e con cui poter interagire, esattamente come si fa con una bambola. Come vuole la tradizione, è dal realizzato desiderio di Francesco d'Assisi di ricreare, la notte di Natale del 1223 a Greccio, la nascita di Gesù, cioè di inscenarla per poterla "vedere" e sperimentare, che è partita la diffusione della fabbricazione e dell'uso delle rappresentazioni di Gesù bambino (e la conseguente tradizione del presepio) nelle chiese, nei conventi (la prima a introdurre tale uso nei suoi conventi è stata Chiara di Assisi) e anche nelle case, dove le pratiche devozionali intorno alle figure di Gesù bambino, sistemate in altarini, coinvolgeranno – a scopo pedagogico – anche i bambini⁵².

Dalla documentazione di archivio proveniente dalla Toscana rinascimentale si è appreso che i *bambini* (come erano chiamate le raffigurazioni essenzialmente di Gesù bambino) venivano regalati dalla madre alla figlia che si sposava, come corredo, ma anche alla figlia che entrava in convento, come dote; se nel primo caso, si attribuisce a quel "bambolotto" un significato magico, in quanto augurio di fertilità e di discendenza, si ha difficoltà, come mostra Klapisch-Zuber, nel proporre lo stesso significato nel caso delle donne consacrate⁵³; ma è da tenere in considerazione il fatto che pensare le vergini consacrate come donne feconde "spiritualmente" era proprio già dell'antica tradizione cristiana; e poi, questo pupo "divino" era per loro essenziale nel simulare l'esercizio del loro tipo di maternità, quello "devozionale". Nelle clausure femminili di tutta Europa, tutta una serie di azioni e di gesti, certamente dalle connotazioni materne, venivano infatti compiuti dalle suore intorno a questi "bambolotti" (alcuni anche articolati) lungo l'anno liturgico e specialmente durante il ciclo festivo del Natale: li si lavava, li si svestiva e rivestiva con gli abiti fatti da loro, li si ornava, li si portava in processione, li si nascondeva per la gioia di farli ritrovare da una di loro, li si faceva dimorare a turno nelle loro celle, si mettevano

⁵¹ *Meditationes Vitae Christi* VI, 133-152; VIII, 12-16; X, 32-38; XI, 1-6; XII, 114-128.

⁵² Frugoni, Siddi 2012; Sarnecka 2018; Corry 2018, spec. pp. 318-320, 323-340; Klapisch-Zuber 1998, pp. 112-113, 117-121; García 2010, pp. 30-47, 129-160.

⁵³ Klapisch-Zuber 1998, pp. 111-112, 115-116. García 2010, pp. 129-130, 148-150.

loro dei nomi a seconda delle sembianze e quindi funzioni (bambini “da culla”, nazareni o passionari, vestiti da sacerdote, da pastore, da cuoco, da risuscitato, da sposo...)⁵⁴.

Quelle che noi intendiamo oggi come “cure materne” sembrano quindi derivare alla lontana dallo specifico agire devozionale di donne che non erano “vere madri”, ma che lo simulavano e inscenavano tramite le vere manipolazioni – in occasioni culturali o rituali – di bambole che raffiguravano Gesù bambino nelle varie sembianze, utilizzando all'uopo il loro variegato e ricco corredo di abiti, scarpette, parrucche, mobili, amuleti e gioielli⁵⁵. Ma non va dimenticato che in quello specifico agire religioso attuato nelle clausure femminili europee rientrava la considerazione del bambin Gesù, da parte di quelle donne, anche come loro “sposo”; e all'uopo c'erano infatti certi bambolotti (come quelli chiamati dalle clarisse del Monastero delle *Descalzas Reales* a Madrid, il *Niño del Velo*, che forse porgeva il velo alla novizia, e lo *Esposo*, che le portava l'anello), adoperati nella cerimonia della loro consacrazione⁵⁶. In questo modo veniva rappresentata, iconograficamente e gestualmente, quella doppia condizione di sposa e madre del proprio figlio, come voleva dai tempi antichi la tradizione cristiana nel caso delle donne consacrate, ovviando culturalmente al pericoloso stravolgimento di quei rapporti di parentela nel considerarlo “miracoloso” invece che, come avveniva senza eccezioni nella cultura romana, “mostruoso”⁵⁷. Da questa specifica “maternità simulata” cristiana, che si esprimeva tramite le manipolazioni “devozionali” di un bambolotto che “era” Gesù, è certamente lontano il modo in cui le mie sorelle, le mie coetanee e io giocavamo a essere madri con le nostre bambole.

Bibliografia

Fonti

Meditationes Vitae Christi, ed. STALLINGS-TANEY, M. (1997), *Iohannis de Caulibus, Meditationes vite Christi, olim S. Bonaventurae attributae*, Brepols, Turhout.

⁵⁴ Kaplisch-Zuber 1998, pp. 119-121. García 2010, pp. 129-148, 211-463.

⁵⁵ García 2010, pp. 169-209, che ringrazio per avermi mostrato la collezione di bambini Gesù presso le *Descalzas Reales* di Madrid.

⁵⁶ García 2010, pp. 133, 141-142; Kaplisch-Zuber 1998, pp. 121-122.

⁵⁷ Sen. *Phaedr.* 142ss., 169-177; *Oed.* 866ss. 942-945, 1025-1026; cfr. Aug. *civ.* 21, 8, 5.

Studi

- Balil, A. (1962), *Muñecas antiguas de España*, in “Archivo Español de Arqueología”, 35, pp. 70-85.
- Battaglia, S. (ed.) (1961-2002), *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, 21 vol., UTET, Torino, available at: <<https://www.gdli.it/>> (last accessed 19 june 2024).
- Bettini, M. (1992), *Pupa*, in id., *Il ritratto dell'amante*, Einaudi, Torino, pp. 240-259.
- Berg, R. (2002), *Wearing Wealth. Mundus muliebris and Ornatus as Status Markers for Women in Imperial Rome*, in P. Setälä et al. (eds), *Women, Wealth and Power in the Roman Empire, Institutum Romanum Finlandiae*, Roma, pp. 15-73.
- Blake, S., Keith, A., *Women and Objects in Martial's Epigrams*, in H. Harich-Schwarzbauer, C. Scheidegger Lämmle (eds), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften: Women and Objects in Antiquity*, Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier, pp. 187-204.
- Brellich, A. (1966), *Paides e Parthenoi*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Corry, M. (2018), *Delight in Painted Companions: Shaping the Soul from Birth in Early Modern Italy*, in M. Corry et al. (eds), *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, Brill, Leiden, pp. 310-341.
- D'Ambra, E. (2014), *Beauty for Roman Girls: Portraits and Dolls*, in S. Moraw, A. Kieburg (eds), *Mädchen im Altertum/Girls in Antiquity*, Waxmann, Münster, New York, pp. 309-322.
- De Martino, E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Dixon, S. (1988), *The Roman Mother*, University of Oklahoma Press, Norman and London.
- Dolansky, F. (2012), *Playing with Gender: Girls, Dolls, and Adult Ideals in the Roman World*, in “Classical Antiquity”, 31, pp. 256-292.
- Dzon, M. (2012), *Birgitta of Sweden and Christ's Clothing*, in M. Dzon, T.M. Kenney (eds), *The Christ Child in Medieval Culture: Alpha es et O!*, University of Toronto Press, Toronto, pp. 117-144.
- Frugoni, C., Siddi, F. (2022), *Il Mistero Gioioso. Il presepe di Greccio e le sculture del Gesù Bambino benedicente*, Edizioni Il Leccio, Monteriggioni.
- García, A. (2010), *El Niño Jesús en el Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid*, Patrimonio Nacional, Madrid.
- Gualerzi, S. (2005), *Il peccato negli occhi. Il tabù della nudità femminile nel mondo classico*, in V. Neri (ed.), *Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica*, Patron Editore, Bologna, pp. 67-96.
- Hale, R. (1990), *Imitatio Mariae: Motherhood Motifs in Devotional Memoirs*, in “Mystic Quarterly”, 16, pp. 193-203.
- Harich-Schwarzbauer, H. (2020), *Motherhood in Roman Epithalamia*, in A. Sharrock, A. Keith (eds), *Maternal Conceptions in Classical Literature and Philosophy*, University of Toronto Press, pp. 129-139.

- Kaplis-Zuber, C. (1998), *Holy Dolls: Play and Piety in Florence in the Quattrocento*, in S.B. McHam (ed.), *Looking at Italian Renaissance Sculpture*, Cambridge University Press, New York, pp. 111-127.
- Manson, M. (1987), *Le bambole romane antiche*, in "La Ricerca Folklorica", 16, pp. 15-26.
- Martin-Kilcher, S. (2000), *Mors immatura in the Roman World: a Mirror of Society and Tradition*, in J. Pearce et al. (eds), *Burial, Society and Context in the Roman World*, Oxbow, Oxford, pp. 63-77.
- Mck Elderkin, K. (1930), *Jointed Dolls in Antiquity*, in "American Journal of Archaeology", 34, pp. 455-479.
- McNamer, S. (2010), *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Mura Sommella, A. (1983), *Creperia Tryphaena*, in *Creperia Tryphaena. Le scoperte archeologiche nell'area del Palazzo di Giustizia*, Marsilio, Venezia, pp. 29-72.
- Novotny, T. (2020), *Motherhood and Religion: Fourteenth and Fifteenth Century Women. Three Studies from East Anglia*, in G. Pedrucci (ed.), *Maternità e Monoteismi/Motherhood(s) and Monotheisms*, Quasar, Roma, pp. 131-146.
- Olson, K. (2008), *The Appearance of the Young Roman Girls*, in J. Edmonson, A. Keith (eds), *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, University of Toronto Press, Toronto, pp. 139-157.
- Pedrucci, G., Scapini, M. (2017), *Il ruolo della balia e di altre figure vicarie legate all'infanzia nella religione greca e romana: Arreforie e Matralia a confronto*, in F. Pasche Guignard et al. (eds), *Maternità e Politeismi/Motherhood(s) and Polytheisms*, Pàtron, Bologna, pp. 325-358.
- Real Academia española (2014), *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, Madrid, available at: <<https://dle.rae.es>> (last accessed 19 june 2024).
- Sarnecka, S. (2018), "And the World Dwelt amongst Us": *Experiencing the Nativity in the Italian Renaissance Rome*, in M. Corry et al. (eds), *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, Brill, Leiden, pp. 163-183.
- Scilabra, C. (2012), *Veneri pupa negata. Giocattoli in tomba: casi di studio dall'Occidente greco*, in A. Hermay, C. Dubois (eds), *L'Enfant et la Mort dans l'Antiquité. III. Le Matériel associé aux tombes d'enfants*, Éditions Errance, Arles, pp. 387-401.
- Segarra Crespo, D. (2003), *Las coordenadas espacio-temporales del dios Vertumnus*, in id. (ed.), *Transcurrir y recorrer. La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico*, CSIC, Roma-Madrid, pp. 129-163.
- Segarra Crespo, D. (2022), *Las «discusiones equívocas» de Julio Caro Baroja acerca de las fiestas de España. El caso de las «Mondas» de Talavera*, in S. Montero Herrero, J. García Cardiel (eds), *Las comunidades en fiesta. Rituales festivos en la Península Ibérica durante la Antigüedad*, Guillermo Escolar Editor, Madrid, pp. 383-420.
- Thesaurus linguae latinae, editus auctoritate et consilio accademiarum quinque Germanicarum, Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis* (1900-), Teubner, Lipsiae, available at : <<https://thesaurus.badw.de/en/tll-digital/tll-open-access.html>> (last accessed 19 june 2024).

9. De princesas a rehenes. La conceptualización de las niñas iberas (ss. IV-I a.C.)

Jorge García Cardiel

Abstract

Scipio presented arms and jewelry to the young boys and girls held hostage in Carthago Nova in 209 BC, a diplomatic gesture that Polybius deemed fitting to their status, gender, and age. Using this account as a point of departure, this article examines the role of Iberian girls and young women from aristocratic groups within their communities. Evidence from necropolis and Iberian iconography suggests that these girls and young women held considerable symbolic capital, valuable both to their families and societies. They were entrusted with the transmission of the lineage's symbolic heritage across generations, a role that underscored their importance in sustaining familial and social continuity.

Cuando P. Cornelio Escipión tomó al asalto Cartago Nova en 209 a.C., obtuvo para las armas romanas una de las victorias más decisivas de la Segunda Guerra Púnica¹. Y ello no solo por la importancia estratégico-militar del enclave, gran bastión del poder púnico en la península ibérica, sino también por las repercusiones diplomáticas de la conquista. En efecto, en la ciudad Escipión se apoderó de unas trescientas personas que hasta entonces habían permanecido retenidas allí como rehenes, y que resultaron ser familiares de los principales aristócratas iberos aliados de Cartago². Ahora bien, en lugar de ordenar su puesta

¹ El presente trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación "El tiempo de las Guerras Púnicas y sus relatos: interacción, hibridación y multipolaridad en el Occidente mediterráneo" (PID2022-141458NB-I00), financiado por el MCIN, la AEI (10.13039 / 501100011033) y los fondos FEDER de la UE. Quisiera agradecer a la prof.ssa E. Zocca su invitación a participar en esta publicación.

² Polyb. 10.18.3. Livio (26.49.1) concuerda con la cifra, aunque admite que otras fuentes elevan el número de rehenes a 3724.

en libertad inmediata e incondicional, como años atrás habían hecho su padre y su tío con los rehenes iberos recuperados en Sagunto³, Escipión envió mensajes a los parientes de los *obsides* ofreciéndoles su devolución a cambio de que sus respectivas comunidades traicionaran la causa cartaginesa y se pasaran al bando romano⁴. La estrategia tuvo éxito, pues desencadenó una cascada de defecciones en el bando cartaginés, protagonizadas por otros tantos líderes locales que se apresuraron a comparecer ante Escipión para jurarle fidelidad y reclamar a cambio el retorno de sus familiares cautivos⁵.

Antes de que todas estas liberaciones se produjeran, no obstante, nuestras fuentes hacen hincapié en la *humanitas* con la que Escipión trató a los rehenes, en clara contraposición a la *crudelitas* cartaginesa. Se nos dice, por ejemplo, que el general romano rehusó abusar de una bellísima princesa ibera que se hallaba prometida a un líder celtíbero, al que Escipión no solo la retornó indemne sino que además le proporcionó una ostentosa dote⁶. Sabemos también que la esposa de Mandonio se arrodilló ante el general romano para implorar su salvaguarda y la del resto de las mujeres cautivas, gesto al que Escipión correspondió con cortesía ordenándole levantarse y prometiéndole el favor solicitado, en una escena de fuertes resonancias alejandrinas⁷. Pero en esta ocasión quisiera centrarme en otro de los colectivos beneficiados por la proverbial continencia de Escipión: los niños y las niñas. Según puntualizan nuestras fuentes, el romano se aplicó a tranquilizarles, prometiéndoles que pronto regresarían junto a sus progenitores, y, para congraciarse con los pequeños, les agasajó con regalos acordes a su edad, género y estatus: a los niños les regaló espadas y puñales (ῥαμφὰς καὶ μαχαίρας), y a las niñas les obsequió joyas y brazaletes (κόνους καὶ ψέλλια)⁸.

La noticia resulta muy significativa, pues, más allá de los consabidos sesgos aportados por nuestras fuentes grecorromanas, y dejando

³ Polyb. 3.99.6.

⁴ Polyb. 10.18.4-6; Liv. 26.49.9.

⁵ Sobre estas dinámicas de intercambio de regalos diplomáticos y reconstrucción de redes de poder, cfr. Burton 2011, pp. 74-75; Sánchez Moreno, García Cardiel 2023.

⁶ Polyb. 10.19.3-7; Liv. 26.50.1-14; Val. Max. 4.3.1; Sil. It. *Pun.* 15.263-273; Frontin. *Strat.* 2.11.5; Gell. 7.8; Flor. 1.22.39-40; Polyaen. 8.16.43; Aur. Vict. 49.7-8; Zon. 9.8.5.

⁷ Polyb. 10.18.7-14; Liv. 26.49.11-16. Sobre la *imitatio alexandri* en este episodio, cfr. Torregaray 2003, pp. 161-162.

⁸ Polyb. 10.18.6.

a un lado la omnipresente propaganda escipiónica⁹, el mencionado inventario de regalos diplomáticos nos permite entrever el papel que estos niños y, aún más interesante, estas niñas aristocráticas estaban llamadas a desempeñar en sus comunidades de origen¹⁰. Un dato especialmente precioso, dado el silencio al que las fuentes clásicas suelen relegar a este último colectivo, y dada la escasa atención que la investigación moderna les ha prestado hasta el momento¹¹.

Para contextualizar mejor el pasaje, de hecho, merece la pena recurrir al registro funerario. En las grandes necrópolis iberas del sureste de la península ibérica, encontramos siempre un número escaso, aunque significativo, de enterramientos infantiles fechados entre los siglos IV y I a.C.¹² Su carácter minoritario puede deberse no tanto a factores socio-ideológicos como a los azares de la conservación arqueológica, pues los restos óseos infantiles son más frágiles que los de los adultos, por lo que se conservan peor en el registro, sobre todo cuando son sometidos a la cremación¹³. En cualquier caso, el ajuar funerario amortizado en las sepulturas infantiles documentadas no difiere del de los adultos, ni a nivel cuantitativo (pese a su gran heterogeneidad, estadísticamente los ajuares infantiles no tienden a ser más ricos ni más pobres que el resto), ni a nivel cualitativo. A este último respecto, merece la pena reseñar que, a diferencia de lo que sucede en otras culturas del Mediterráneo antiguo, donde las tumbas infantiles suelen incluir ciertos objetos distintivos¹⁴, en el mundo ibero los ajuares infantiles se componen por lo general de recipientes de mesa y de cocina, además de fíbulas, joyas, armas, fusayolas y cuentas de pasta vítrea,

⁹ Torregaray 2017.

¹⁰ Sobre los regalos diplomáticos en general, y en particular sobre la coherencia entre estos y la identidad social de sus receptores, cfr. Sánchez Moreno, García Ríaza (eds) 2024.

¹¹ Para el análisis de la infancia en el mundo ibero, cf. Chapa 2001-2002; 2003; Rueda 2013; Rueda et al. 2008; Prados, Comino 2025.

¹² Así sucede en las necrópolis de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete: Reverte 1985), Los Villares (Hoya Gonzalo, Albacete: Blánquez 1990), Cabezo Lucero (Guardamar, Alicante: Aranegui et al. 1993), Cigarralejo (Mula, Murcia: Cuadrado, 1987), Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia: Quesada 1998) o Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia: García Cano 1997).

¹³ Trancho 2010, pp. 221-222. De hecho, hasta hace poco se daba por sentado que los iberos inhumaban a todos los niños que morían en los días o meses subsiguientes al nacimiento, aunque hoy sabemos que se les dispensaron ambos rituales, la inhumación y la cremación, indistintamente: De Miguel 2010, p. 145.

¹⁴ Strömberg 1998; Carroll 2011.

exactamente igual que los conjuntos funerarios de los adultos. Dado que las limitaciones de la antropología física impiden precisar el sexo de los niños y niñas sepultados¹⁵, resultaría tentador discriminar entre tumbas infantiles masculinas y femeninas a partir de la composición de sus ajuares (esto es, atribuyendo las tumbas con armas a niños varones, y las tumbas con fusayolas y joyas a las niñas), pero lo cierto es que ni tan siquiera entre los adultos observamos una dicotomía inequívoca de ajuares, por lo que esta se antoja aún más ineficaz para las tumbas infantiles. Tendremos que contentarnos, por tanto, con observar que la memoria social de estos niños y niñas difuntos, materializada en la selección de sus ajuares funerarios, se construyó con el mismo tipo de objetos diacríticos que los que Escipión entregó a los pequeños rehenes de Cartago Nova: armas y joyas.

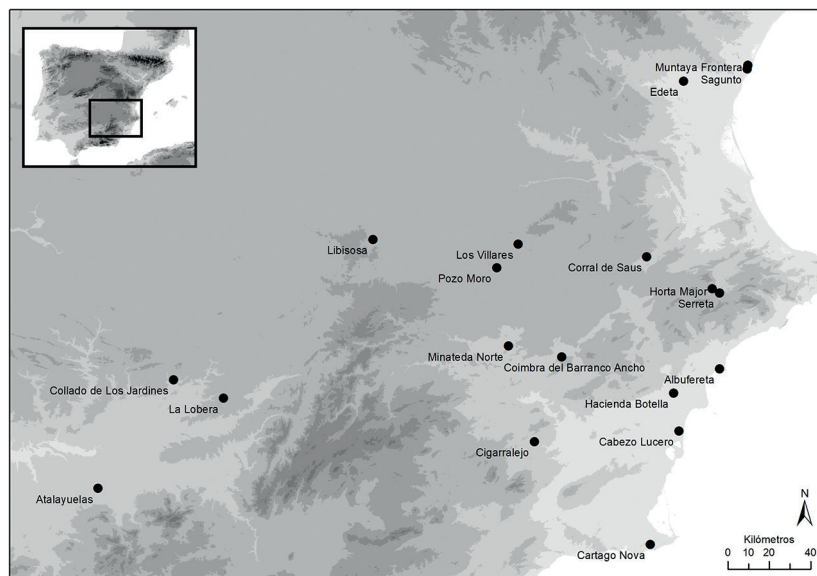


Fig. 1. Principales yacimientos mencionados en el texto (elaboración propia)

Permítasenos desarrollar esta última afirmación. Tal y como F. Quesada ya constató en su tesis doctoral, las tumbas infantiles en las que se amortizaron armas no son infrecuentes en las necrópolis iberas, pues estas no reflejaban las actividades que el difunto (en este caso, el niño o la niña) había llevado a cabo en vida, sino su pertenencia a un grupo

¹⁵ Santonja 1993, p. 299.

social y a un linaje determinados que, eventualmente, habían optado por identificarse mediante la incorporación de las armas en el ajuar funerario del niño finado¹⁶. Pues bien, otro tanto cabría decir de los objetos asociados tradicionalmente al universo femenino, como las fusayolas o ciertos tipos de joyas, que no constituirían meros adornos de las niñas difuntas, sino que funcionarían como elementos distintivos de su estatus y del de sus familias. A este respecto, un ejemplo ilustrativo podría ser la tumba 104 de la necrópolis del Cigarralejo (Mula, Murcia), en la que un neonato se enterró acompañado de una botellita, varias cuentas de pasta vítrea, un colgante del mismo material y hasta tres anillos de bronce¹⁷. Y más llamativa aún resulta la tumba 36 de la necrópolis de Los Villares (Hoya Gonzalo, Albacete), en la que un infante de un año fue sepultado junto a varios vasos, tres fíbulas, un anillo, dos brazaletes, dos agujas, una lanza y dos fusayolas¹⁸. Difícilmente podría pensarse que estos bebés, independientemente de cuál fuera su género, pudieron llegar a usar en vida las armas o las joyas junto a las que se enterraron, pero, en el momento de sus exequias, las mismas contribuyeron a visibilizar la identidad social que sus comunidades (y, más directamente, sus familiares) les atribuyeron.

Si tornamos nuestra atención hacia el registro iconográfico, de hecho, comprobaremos que armas y joyas destacan entre los elementos diacríticos que visibilizan las distintas fases del proceso de socialización de los niños y niñas iberos. Aunque la iconografía ibera es parca en lo que a la representación de individuos infantiles se refiere, observamos que la iniciación en las armas por parte de los varones marca su ingreso en la edad adulta¹⁹. Y lo mismo ocurre con el empleo de las joyas en el ámbito femenino: así como las niñas y adolescentes aparecen representadas en la cerámica, toréutica y estatuaria con el cabello recogido en trenzas y la túnica decorada únicamente con un ostentoso cinturón, el estatus de las mujeres adultas se visibiliza mediante un velo que cubre parcial o totalmente su cabello, un pesado manto sobre los hombros y, sobre todo, una miríada de brazaletes, collares, anillos y arracadas que, en cambio, suelen estar ausentes entre las jóvenes²⁰.

¹⁶ Quesada 1997, vol. 2, p. 638.

¹⁷ Cuadrado 1987, pp. 238-239.

¹⁸ Blánquez 1990, p. 415.

¹⁹ Quesada 2018.

²⁰ García Cardiel 2022, pp. 275-281.

En definitiva, cuando Escipión repartió armas entre los niños y joyas entre las niñas retenidas en Cartago Nova, no estaba haciendo otra cosa que reconocer su estatus como futuros ciudadanos y ciudadanas libres de sus comunidades de origen, brindándoles unos dones que aquellos niños y niñas podrían exhibir a su regreso a casa como prenda de *amicitia*. Obsérvese que, dos años después, Escipión haría otro tanto al regalarle un anillo de oro, una túnica laticlava, un manto, una fíbula de oro y un caballo enjaezado al joven príncipe númida Masiva, por entonces apenas adolescente y recién capturado por los romanos, antes de devolverle la libertad para que se reuniera con su tío Massinisa²¹.

Y es que no debemos olvidar que, en cierto sentido, los regalos de Escipión no solo estaban dirigidos a los niños y niñas retenidos en Cartago Nova, sino también a sus familias, invitadas a aliarse con Roma a cambio de la libertad de sus retoños. En un escenario multipolar fuertemente tensionado por la guerra, en el que la política interna de cada grupo social se vería transida continuamente por el debate sobre en qué bando posicionarse²², el agradecimiento personal de los padres de aquellos pequeños aristócratas podía terminar arrastrando el respaldo de toda la comunidad a la causa escipiónica. Así se desprende, por ejemplo, del caso del monarca Edecón, quien, tan pronto supo de la caída de Cartago Nova, se apresuró a presentarse ante Escipión para “entregarse a su lealtad, y no él solo, sino con parientes y amigos” (αὐτὸς δὲ παραγεγονέναι διδοὺς οὐ μόνον αὐτόν, ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους καὶ συγγενεῖς εἰς τὴν Ῥωμαίων πίστιν), prometiéndole la alianza incondicional de todos ellos a cambio de la devolución de su mujer y sus hijas²³. O también del caso de Indíbil, señor de la guerra ilergete, quien, junto al nutrido grupo de guerreros que militaban a su servicio, huyó del campamento cartaginés para salir al encuentro de Escipión a rendirle pleitesía a cambio de la devolución de sus hijas, a las que el general romano había tratado, al parecer, mejor de lo que lo hubieran hecho sus propios progenitores²⁴. Repárese aquí en la disparidad de comportamientos, y puede que también de maneras de ver el mundo, exhibidos por ambos interlocutores. Indíbil, que por aquel entonces ya había sido aupado al trono ilergete hasta en dos ocasio-

²¹ Liv. 27.19.8-12; Liv. *Per.* 27.12; Val. Max. 5.1.7.

²² Woolf 1998, pp. 65-68.

²³ Polyb. 10.34.6. Tr. esp. Balasch 1981.

²⁴ Polyb. 10.38.1; Liv. 27.17.17.

nes por los cartagineses, decidió renunciar al respaldo de estos con tal de recuperar a sus hijas²⁵. Una actitud muy distinta adoptó Escipión cuando, años después, durante la Guerra Siria, su hijo fue apresado por Antíoco III, pues el general romano se limitó a exigir la liberación unilateral de su vástago como muestra de buena voluntad por parte del monarca²⁶.

La ansiedad que todos estos aristócratas iberos experimentaban por recuperar a sus hijas cautivas pudo deberse en parte, qué duda cabe, a factores psicológicos, pero no debemos desdeñar tampoco sus motivaciones sociopolíticas. Ya hemos señalado que en las necrópolis iberas el enterramiento de niños y niñas de todas las edades, desde su más tierna infancia, fue frecuente, y que, a diferencia de otras culturas mediterráneas, sus sepulturas y ajuares funerarios fueron en todo análogos a los de los adultos. De hecho, en las ocasiones en las que se produce la feliz coincidencia de una buena conservación del recinto sepulcral y un estudio detallado de la dispersión espacial y cronológica de las sepulturas, se han podido discriminar interesantes agrupaciones de tumbas, pertenecientes posiblemente a núcleos familiares, que nos permiten contextualizar mejor los enterramientos infantiles de los que hablamos. Especialmente relevante para nuestros intereses podría ser el *ustrinum* de Hacienda Botella (Elche, Alicante), fechado en el último tercio del siglo III a.C.²⁷, y en el que fueron cremados sucesivamente, mediando entre una incineración y la siguiente breves lapsos de tiempo, una mujer joven, un varón adulto, una mujer adulta y un niño/a de unos cuatro años, tras cuya cremación la hoguera se cubrió y dio por amortizada²⁸. Y también merece la pena destacar el conjunto sepulcral 51 de Turó dels Dos Pins (Cabrera de Mar, Barcelona), una tumba en la que se dio sepultura a siete personas, tres adultos y cuatro niños, manifiestamente separadas del resto de enterramientos de la necrópo-

²⁵ Aunque sin duda también hubo grandes dosis de cálculo político en su ejercicio de transfuguismo, no debemos descartar de plano las motivaciones que el propio Indíbil arguyó en público ante sus seguidores y ante Escipión, y que este último reconoció como legítimas: la cortesía con la que Escipión había cuidado de sus hijas, hasta entonces maltratadas por los cartagineses, suscitó en Indíbil una deuda de gratitud que este se vio impelido a satisfacer.

²⁶ Liv. 37.34.4-5, 36.6-7, 48.1-3; 38.51.2; *Per.* 37.3; Val. Max. 2.10.2; 3.5.1; App. *Syr.* 29-30; Dio Cass. 19.62.2; Oros. 4.20.22; Zon. 9.20.4-12.

²⁷ Sala y Verdú 2014, pp. 27-28.

²⁸ De Miguel 2005, pp. 326-327.

lis²⁹. Los niños y niñas, en definitiva, constituirían, por lo que parece, desde el mismo momento de su nacimiento, una parte indisociable de la comunidad, en la que se integrarían a través de la red relacional proporcionada por su familia y su linaje.

Una vez más, la iconografía ibérica nos permite apuntalar un poco mejor esta última afirmación. Fijémonos, por ejemplo, en la terracota hallada en el departamento F1 de La Serreta, datada a finales del s. III a.C. y, por ende, estrictamente contemporánea a los sucesos de Cartago Nova³⁰. En la parte central de la misma destaca una divinidad curótrofa que sostiene a dos bebés a sus pechos, siguiendo un esquema iconográfico con gran auge durante estos años en el sureste ibero. En este caso, no obstante, la diosa aparece flanqueada por dos parejas de figuras: a su derecha, una mujer extiende una mano para tocar reverencialmente el manto de la deidad, mientras que con la otra protege, agarrándole maternalmente del hombro, a un individuo infantil; y a la izquierda de la divinidad, otra mujer toca la flauta doble, acompañada de un niño que imita, con su propio instrumento, los movimientos de la fémina. La lectura de la pieza no puede resultar más sugerente para nuestros intereses: una madre enseña a su hijo a aproximarse respetuosamente a la diosa, en tanto que otra acompaña la epifanía divina con su flauta, adiestrando a su retoño en esta importante actividad litúrgica³¹. Ambos niños, en definitiva, acceden a la esfera pública de los ritos comunitarios en compañía, y bajo la dirección, de sus madres. Ahora bien, en la iconografía ibera los niños pequeños no incorporan nunca atributos que permitan diferenciar su género, por lo que no podemos estar seguros de que se trate de niños varones, y no de niñas. Es más, la práctica totalidad de los personajes representados en la iconografía ibera de los siglos III y II a.C. tocando la flauta en contextos míticos y rituales son féminas³², por lo que podemos inferir que al menos el pequeño flautista sería en realidad una niña.

Igual de ilustrativos resultan los exvotos amortizados por esas mismas épocas en los santuarios iberos extraurbanos. Uno de los ritos más frecuentemente practicados en muchos de estos lugares sacros consistió en el depósito de pequeñas figurillas de terracota, piedra o bronce

²⁹ García Roselló 1993, pp. 96-127.

³⁰ Grau et al. 2008, pp. 18-21.

³¹ Aunque también podría ser que las flautistas representadas no estuvieran acompañando la epifanía, sino recreándola con sus sonos: García Cardiel 2017, pp. 153-154.

³² García Cardiel 2017; Montero, García Cardiel 2024.

en las que se representaba el devoto responsable de la ofrenda. Conocemos millares de estos exvotos, y en todos ellos se percibe un afán de individualizar a los personajes figurados, entre los que encontramos una nutrida representación de la sociedad ibera del momento. Hasta nosotros llegan esculturillas de varones y de mujeres, de individuos de mayor y de menor estatus, documentándose entre ellos todos los grupos de edad. Conocemos incluso algunas representaciones de bebés³³, ofrecidas, sin duda, por sus progenitores para solicitar para ellos la protección divina. Ahora bien, merece la pena reseñar que, pese a que la práctica totalidad de los exvotos representan personajes individuales, las esporádicas figuraciones de niños y niñas aparecen siempre en compañía de sus progenitores, como parece ser el caso de la terracota de la Cueva de la Lobera (Castellar, Jaén), del siglo III a.C., en la que distinguimos a un varón y una mujer adultos flanqueando a un niño o niña³⁴. O la placa de las Atalayuelas (Fuerte del Rey, Jaén), en la que dos individuos adultos, un hombre y una mujer, se presentan ante la comunidad acompañados de tres niños y dos niñas³⁵.

Todo parece apuntar, en definitiva, a que la primera integración de estos niños y niñas en la comunidad tenía lugar a través del grupo familiar, y que solo en un segundo momento, difícil de precisar, los jóvenes de ambos sexos comenzaban a adquirir una identidad social propia, que conllevó, entre otras cosas, su diferenciación por géneros en la iconografía. En el santuario de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén), por ejemplo, los jóvenes de ambos géneros aparecen participando en idénticos rituales y todavía están desprovistos de los atributos propios de la edad adulta, pero sus rasgos físicos, peinados y vestimentas permiten ya por fin diferenciar el género de cada cual³⁶. Los chicos, aunque todavía no exhiben las armas propias de los varones adultos y libres, ya visten la túnica corta de escote triangular y ceñida con cinturón que constituye el atuendo masculino por antonomasia en el mundo ibero; y las chicas, carentes aún de los collares y velos con los que se adornan las mujeres adultas, muestran sus trenzas y cinturones característicos.

Estos atributos de las jóvenes iberas, por cierto, nos permiten identificarlas también en la iconografía de las necrópolis. En la de Corral

³³ Prados 1992, p. 243; Rueda et al. 2008, pp. 485-487; Grau et al. 2017, pp. 113-115.

³⁴ Prados 2014, pp. 401-403.

³⁵ Chapa, Olmos 2004, pp. 46-47.

³⁶ Rueda 2013, pp. 360-362.

de Saus (Mogente, Valencia), por ejemplo, se levantó en el siglo IV a.C. un monumento funerario compuesto por un pilar sustentado sobre un podio escalonado y rematado por una nacela de gola decorada con cuatro representaciones de una joven, carente de los atributos propios de las mujeres adultas y en cambio caracterizada por las ya consabidas trenzas y cinturones. Sus ojos entrecerrados y la granada que porta en la mano dan a entender que ella misma podría ser la difunta enterrada bajo el monumento, uno de los dos más ostentosos del cementerio³⁷.

El contrapunto entre el “monumento de las damitas” de Corral de Saus y el cipo funerario que se levantó por las mismas fechas en la necrópolis de Poblado (Coimbra del Barranco Ancho, Murcia)³⁸ no puede resultar más sugerente. En las paredes de este último monumento encontramos representado el viaje al Más Allá de un joven acaso el mismo que yace exánime en la nacela de gola que corona el conjunto arquitectónico. Tanto esta superestructura funeraria como la de Corral de Saus, por ende, nos demuestran que ciertos jóvenes de ambos sexos ostentaron un estatus muy elevado en sus comunidades incluso antes de alcanzar la edad adulta, sin duda gracias, en gran medida, a su pertenencia a un linaje poderoso. Consideración esta que, de alguna manera, contribuye a explicar el empleo de niños y jóvenes iberos como rehenes por parte de cartagineses y romanos, y el interés político que su recuperación podía llegar a suscitar para sus familias y comunidades.

En unos paisajes políticos tan fuertemente masculinizados como los del Mediterráneo antiguo, de hecho, resulta singular el protagonismo que las jóvenes alcanzaron en el espacio público ibero de los siglos IV a II a.C., tanto en los santuarios como en las necrópolis. Para comprenderlo, debemos, una vez más, recurrir a la iconografía. En la mayoría de las representaciones de niñas y jóvenes iberas conservadas, estas aparecen tocando la flauta, ya sea guiando con su música las procesiones y bailes característicos de los rituales cívicos iberos (ejecutados siempre, por cierto, por hombres y mujeres adultos), o ya sea acompañando con sus sonos las hazañas de los héroes locales. En trabajos previos, he sostenido ya en diversas ocasiones que, en el mundo ibero, las jóvenes aristócratas eran las encargadas de atesorar, transmitir y reactualizar la memoria social de sus comunidades a través de los cantos y el sonido de sus flautas. Ellas eran quienes aprendían los

³⁷ Izquierdo 1998-1999.

³⁸ García Cano, Page 2011.

mitos y leyendas locales de sus madres, quienes los cantaban en público al ritmo de unas melodías pautadas durante los rituales cívicos, y quienes, una vez alcanzada la edad adulta, se los transmitían a su vez a sus hijas. Cuando los guerreros iberos partían al combate, dice Salustio, los cánticos de estas mujeres les despedían recordándoles las gestas de sus ancestros³⁹. Constituían, por ende, el reservorio de la tradición local, y de ahí, quizás, la gran importancia que la representación de estas flautistas adquirió en la iconografía ibera; y de ahí que algunas de estas aristócratas optaran por hacerse representar junto a sus flautas en el momento de su muerte, como en la tumba F42 de la necrópolis de La Albufereta (Alicante) o en el monumento funerario de Horta Major (Alcoy, Alicante), ambos de finales del siglo III a.C.⁴⁰

En los susodichos trabajos, concluimos también que la importancia social de las jóvenes aristócratas iberas y su función como reservorios de la tradición local decayó a lo largo del siglo II a.C. hasta terminar de eclipsarse en el I a.C., cuando en la iconografía ibera las jóvenes desaparecen por completo, reemplazadas por los varones. La crátera de Libisosa (Lezuza, Albacete), fechada en los años de la guerra de Sertorio, no puede resultar más explícita: en ella se representa una escena de combate singular típicamente ibera, salvo por la sustitución de la joven flautista que tan recurrentemente aparecía en este tipo de escenas por un varón⁴¹.

Pues bien, habida cuenta de los datos manejados en este trabajo, cabe concluir también que la importancia sociopolítica de las niñas y jóvenes iberas decayó en su conjunto durante esos mismos años, en razón, quizás, de la progresiva integración de las dinámicas sociales, políticas y culturales iberas en las estructuras provinciales hispanorromanas. A partir del siglo II a.C., las representaciones de niñas y jóvenes desaparecieron de la esfera pública. Buen ejemplo de ello es el santuario de Muntanya Frontera (Sagunto, Valencia), cuyo conjunto de exvotos antropomorfos fechables en el s. I a.C., análogos en todo lo demás a los exvotos de otros santuarios iberos más tempranos, representan exclusivamente a varones togados⁴².

³⁹ Sall. *Hist.* 2.92.

⁴⁰ García Cardiel 2017; Montero, García Cardiel 2024.

⁴¹ Uroz 2012, pp. 317-321.

⁴² Aranegui et al. 2018.

En definitiva, con la devolución a sus casas de las niñas retenidas en Cartago Nova, bien provistas de regalos acordes con su elevado estatus, Escipión, paradójicamente, sentó las bases de la progresiva desestructuración de su sistema social. No es casualidad, en este sentido, que siglo y medio después Sertorio recabara de sus aliados como rehenes tan solo a sus hijos varones, y que como regalo ya no les ofreciera armas ni brazaletes, sino togas y bulas⁴³. La sociedad había cambiado, y también lo había hecho el rol que las niñas y jóvenes ibéricas desempeñaban en sus comunidades.

Bibliografía

Fuentes

Polibio, *Historias*, libros V-XV; trad. M. BALASCH (1981), Gredos, Madrid.

Estudios

Aranegui C. et al. (1993), *La nécropole ibérique de Cabezo Lucero, Guardamar del Segura*, Alicante, Casa de Velázquez, Madrid.

Aranegui, C. et al. (2018), *La romanización de los bronce ibéricos: el conjunto de Muntanya Frontera de Sagunto (Valencia)*, en L. Prados et al. (eds), *Bronces ibéricos. Una historia por contar. Libro homenaje al prof. Gérard Nicolini*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, pp. 455-490.

Blánquez, J. J. (1990), *La formación del mundo ibérico en el Sureste de la Meseta*, Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete.

Carroll, M. (2011), *Infant Death and Burial in Roman Italy*, en "Journal of Roman Archaeology", 24, pp. 99-120.

Burton, P. (2011), *Friendship and Empire. Roman Diplomacy and Imperialism in the Middle Republic (353-146 BC)*, Cambridge University Press, Cambridge.

Chapa, T. (2001-2002), *La infancia en el mundo ibérico a través de la necrópolis de El Cigarralejo*, en "Anales de Prehistoria y Arqueología de Murcia", 16-17, pp. 159-170.

Chapa, T. (2003), *La percepción de la infancia en el mundo ibérico*, en "Trabajos de Prehistoria", 60/1, pp. 115-138.

Chapa, T., Olmos, R. (2004), *El imaginario del joven en la cultura ibérica*, en "Mélanges de la Casa de Velázquez", 34/1, pp. 43-83.

Cuadrado, E. (1987), *La necrópolis ibérica de El Cigarralejo (Mula, Murcia)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

⁴³ Plut. Sert. 14.3-4.

- De Miguel, M.P. (2005), *Muertos y ritos. Aportes desde la osteoarqueología*, en L. Abad et al. (eds), *La Contestania Ibérica, treinta años después*, Universidad de Alicante, Alicante, pp. 325-336.
- De Miguel, M.P. (2010), *Una visión de la infancia desde la osteoarqueología: de la Prehistoria reciente a la Edad Media*, en "Complutum", 21/2, pp. 135-154.
- García Cano, J.M. (1997), *Las necrópolis ibéricas de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)*, Universidad de Murcia, Murcia.
- García Cano, J. M., Page, V. (2011), *El pilar-estela de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla). Treinta años de su hallazgo*, en J.J. Blánquez (ed.), *¿Hombres o dioses? Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*, Museo Arqueológico Regional, Madrid, pp. 159-178.
- García Cardiel, J. (2017), *Las flautistas de Iberia. Mujer y transmisión de la memoria social en el mundo ibérico (siglos III-I a.C.)*, en "Complutum", 28/1, pp. 143-162.
- García Cardiel, J. (2022), *Discursos del poder en la estatuaria antropomorfa del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete): tocados, vestidos y alhajas*, en F.J. López Precioso (ed.), *Miscelánea arqueológica de la provincia de Albacete (2015-2020)*, Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete, pp. 245-289.
- García Roselló, J (1993), *Turó dels dos Pins: necrópolis ibérica*, AUSA, Mataró.
- Grau, I et al. (2008), *La habitación sagrada de la ciudad ibérica de La Serreta*, en "Archivo Español de Arqueología", 81, pp. 5-29.
- Grau, I. et al. (2017), *La colección de terracotas*, en I. Grau et al., *El santuario ibérico y romano de La Serreta (Alcoi, Cocentaina, Penàguila). Prácticas rituales y paisaje en el área central de la Contestania*, Museu d'Alcoi, Alcoy, pp. 61-118.
- Izquierdo, I. (1998-1999), *Las "damitas" de Moixent en el contexto de la plástica y la sociedad ibérica*, en "Lucentum", 17-18, pp. 131-146.
- Montero, S., García Cardiel, J. (2024), *Ragazze, musica e rituale in Iberia e nell'antica Roma da una prospettiva comparativa*, en A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 103-121.
- Prados, L. (1992), *Exvotos ibéricos de bronce del Museo Arqueológico Nacional*, Ministerio de Cultura, Madrid.
- Prados, L. (2014), *Las representaciones de grupos familiares en los santuarios de la cultura ibérica*, en P. Bádenas et al. (eds), *Homenaje a Ricardo Olmos. Per speculum in aenigmate*, Anejos de Erytheia 7, Madrid, pp. 400-405.
- Prados, L., Comino, A. (2025), *Tras las huellas de la infancia en la Cultura Ibérica. ¿Qué podemos saber a través de la Arqueología?*, en "Complutum" 36/1, pp. 267-279.
- Quesada, F. (1997), *El armamento ibérico. Estudio tipológico, geográfico, funcional, social y simbólico de las armas en la cultura ibérica*, Monique Mergoïl, Montagnac.
- Quesada, F. (1998), *El guerrero y sus armas*, en "Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología", 38, pp. 187-217.
- Quesada, F. (2018), *Los varones y sus armas en los pequeños bronce ibéricos. Nuevas consideraciones sobre sus problemas y posibilidades de interpretación*, en L. Pra-

- dos et. al. (eds), *Bronces ibéricos. Una historia por contar. Libro homenaje al prof. Gérard Nicolini*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, pp. 409-454.
- Reverte, J.M. (1985), *La necrópolis ibérica de Pozo Moro (Albacete): estudio anatómico, antropológico y paleopatológico*, en "Trabajos de Prehistoria", 42, pp. 195-279.
- Rueda, C. (2013), *Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio*, en C. Rísquez, C. Rueda (eds), *Santuarios iberos: territorio, ritualidad y memoria*, Asociación Comarca de El Condado, Jaén, pp. 341-384.
- Rueda, C. et al. (2008), *El ámbito infantil en los espacios de culto de Cástulo (Jaén, España)*, en F. Gusi et al. (eds), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*, Diputació Provincial, Castellón, pp. 473-496.
- Sala, F., Verdú, E. (2014): *Pebeteros en forma de cabeza femenina en la Contestania. Estado de la cuestión y perspectivas de estudio*, en M.C. Marín, A.M. Jiménez (eds), *Imagen y culto en la Iberia prerromana II: Nuevas lecturas sobre los pebeteros en forma de cabeza femenina*, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 19-34.
- Sánchez Moreno, E., García Cardiel, J. (2023), *Partim donis, partim remissione obsidum camptivorumque: la diplomacia de rehenes y regalos en la Segunda Guerra Púnica en Hispania*, en "Klio", 105/2, pp. 587-623.
- Sánchez Moreno, E., García Riaza, E. (eds) (2024), *The Materiality of Diplomacy in the Hellenistic-Roman Mediterranean. Gifts, Bribes, Offerings*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Santonja, M. (1993), *Necrópolis ibérica de El Cigarralejo. Estudio osteológico (comparado con los ajuares)*, en "Espacio, Tiempo y Forma, Serie II: Historia Antigua", 6, pp. 297-348.
- Strömberg, A. (1998), *Sex-indicating grave-gifts in the Athenian Iron Age: an investigation and its results*, en L. Larsson-Loven, A. Strömberg (eds), *Aspects of women in Antiquity*, Aströms Förlag, Jonsered, pp. 11-28.
- Torregaray, E. (2003), *La influencia del modelo de Alejandro Magno en la tradición escipiónica*, en "Gerión", 21/1, pp. 137-166.
- Torregaray, E. (2017), *Les Scipions: la création d'une tradition politique fondée sur la victoire*, en D. Álvarez, J. Lanz (eds), *The Aftermath in Rome. Preparing War, Managing Victory*, Pórtico, Zaragoza, pp. 37-67.
- Trancho, G. J. (2010), *Análisis antropológico de las necrópolis de cremación*, en "Revista Española de Antropología Física", 31, pp. 205-232.
- Uroz, H. (2012), *Prácticas rituales, iconografía vascular y cultura material en Libisosa (Lezuza, Albacete). Nuevas aportaciones al Ibérico Final del Sudeste*, Universidad de Alicante, Alicante.
- Woolf, G. (1998), *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul*, Cambridge University Press, Cambridge.

10. Giochi da ragazze.

Alcune riflessioni storico-mediche sull'altalena e sull'esercizio con la palla nel mondo greco-romano*

Marco Cilione

Valentina Gazzaniga

Abstract

The paper aims to propose a historical-medical interpretation of two play activities which, due to their link with the cultic dimension in one case and with the symbolic one on the other, provides us with the opportunity of a multidisciplinary approach. The particular connection between movement and female physiology, the support of medical literature and the relationship between medical tradition and myth contribute to defining more clearly the game of swing and ball as markers of a biological and socio-political transition from childhood to adolescence. From a methodological point of view, this approach testifies once again to the interdependence between myth, rite, medicine and the organization of social relations according to gender criteria consistent with the role assigned to women in the Greek and Roman world and male construction of their biological inferiority.

Premessa

Tra le strategie di approccio allo studio della fenomenologia del gioco nel mondo antico, quella che, attraverso la storia della medicina, assume come parametro di riferimento la concettualizzazione del corpo sembra offrire la possibilità di esplorare i molteplici livelli di complessità sottesi alla questione.

* "Questo contributo si inserisce nel PRIN 2022 'Early-life adversities: writing a biological history of childhood through a transdisciplinary approach' (PI V. Gazzaniga), finanziato dall'Unione Europea - Next Generation EU, Missione 4 Componente 1 CUP B53D23007790006

Accanto ai significati simbolici, rituali e pedagogici, infatti, l'attenzione al rapporto tra fisiologia e gioco lascia intravedere i nodi di quella articolata e sfuggente rete sapienziale all'interno della quale si colloca anche il rigido sistema di distinzione di genere che la biologia androcentrica della scienza greca ha costruito per definire, catalogare e prevedere i fenomeni naturali e sociali. Tre sono le premesse che concorrono a un'interpretazione contestualizzata del gioco, o almeno dei giochi qui presi in considerazione:

1. il complesso rapporto, già semantico, tra *παιδιά* e *παιδεία*, parole che nell'etimo rimandano, come faceva notare Jaeger, al campo semantico della fanciullezza¹, si potrebbe aggiungere, di una fanciullezza già inquadrata nel percorso istituzionalizzato dei ruoli socio-politici²;
2. la continuità anima-corpo che, a partire dalla tradizione orfica e pitagorica, si definisce in modo più esplicito (*scil.* meno esoterico) negli effetti dell'incorporazione dell'anima che Platone espone mirabilmente nel *Timeo* attraverso il filtro dell'insegnamento ippocratico³;
3. la costruzione dell'identità psichica e sociale dell'individuo come corollario all'assioma greco della fisiologia di genere.

Il pensiero di Platone offre, quindi, la possibilità di una valutazione contestualizzata e integrata della valenza antropologico-culturale e storico-medica del gioco. Nel corso della sua riflessione, il filosofo cerca di canalizzare l'attività ludica nel percorso educativo che forma il cittadino della πόλις. In sostanza, il gioco diventa lo strumento che realizza le finalità sociali⁴ su cui deve essere costruita la formazione dell'adulto⁵. Il gioco assume quindi una connotazione seria (σπουδή) nell'accezione evolutiva della sua prospettiva socio-politica nella misura in cui accompagna il percorso formativo della fanciullezza⁶. In questo senso, il gioco come la ginnastica concorre all'educazione dei bambini e delle bambine. Anzi, la sua componente cinetica affianca le potenzialità psicagogiche a quelle 'somagogiche', più evidenti nell'attività fisica, e agevola quindi l'armonico sviluppo del plesso psico-somatico. Sulla via indicata da Platone (che certo nella coerenza del suo disegno politico raccoglie

¹ Jaeger 1998, vol. 2, p. 552.

² Cilione-Gazzaniga 2019.

³ Cilione et al. 2025.

⁴ Marrou 1948, pp. 218-219.

⁵ D'Angour 2013, pp. 293-4.

⁶ Jaeger 1998, vol. 2, pp. 552-553.

anche l'immensa e problematica eredità orfica e pitagorica), l'altalena e l'esercizio con la palla piccola sono due esempi significativi di come sul gioco si addensino significati sapienziali e fisiologici che stimolano un approccio esegetico più largo e interdisciplinare.

Oscillare

Il mito di Erigone⁷ e l'interpretazione del significato ritualizzato della sua impiccagione nella festività ionico-attica delle Antesterie, attraverso il gioco dell'altalena (αἰώρα), ha riscosso in tempi recenti una rinnovata attenzione. Le difficoltà interpretative che la questione continua a suscitare sono legate proprio alla densità simbolica del rituale, rituale di vita e di morte, meglio ancora di oscillazione e di transizione dall'una all'altra, che incardina la vita dell'uomo nei ritmi ciclici della natura attraverso la sessualizzazione dei miti di morte⁸. Ne consegue che, anche in questo caso, l'ostinazione a cercare una chiave di lettura univoca del mito e delle sue ricadute socio-politiche si scontra con due difficoltà metodologiche e concettuali:

1. L'estensione al mondo antico della nostra idea di coerenza;
2. L'attribuzione al mondo antico della contrapposizione illuministica e positivista tra tradizione sapienziale e scienza.

Probabilmente, l'approccio che per massima approssimazione ci avvicina a cogliere il senso di questa oscillazione rituale è quello multidisciplinare e transdisciplinare. Il punto di partenza è la lettura simbolica del gioco (serio) dell'altalena, riproposta di recente da A. Locchi⁹. Grazie all'iconografia vascolare, infatti, è possibile ravvisare nell'αἰώρα la transizione della donna dalla fanciullezza alla fertilità, come premessa all'unione sessuale e al perfezionamento del passaggio di stato attraverso la stabilizzazione dell'utero. Ne consegue che la ritualizzazione del mito di Erigone è strettamente connessa alla concettualizzazione del corpo e alla fisiologia femminile per come essa si configura nella tradizione preippocratica e ippocratica. I concetti chiave che nell'articolazione delle Antesterie scandiscono le fasi del rito sono indubbiamente la liminalità e la trasformazione. La divinità che governa le zone di transizione è Hermes (Ermes e Dioniso sono gli dei coinvolti nelle Antesterie). Per transizione

⁷ Provenza 2023, pp. 1-6.

⁸ Burkert 1981, pp. 58-66.

⁹ Doria-Giuman 2016; Locchi 2024.

non si intende soltanto il confine tra il mondo dei vivi e quello dei morti, che costituisce uno dei *limina* presidiati da Hermes (e quindi solo una delle possibili significazioni delle Antesterie), ma anche il passaggio di stato della materia organica e inorganica, incluse le trasformazioni alchemiche. E qui entra in gioco Dioniso: il grappolo schiacciato fermenta e rinasce come vino. Il primo giorno delle Antesterie è caratterizzato proprio dall'apertura dei *πίθοι* (*dolia*) e dalla degustazione del vino dell'anno precedente. Il secondo giorno hanno luogo le nozze rituali della basilinna con Dioniso che richiamano la sovrapposizione tra vino e seme, sostanze accomunate da due prerogative essenziali nell'embriogenesi, vale a dire il calore e l'umidità. Una delle fasi trasformatrici del cibo, per come esse sono definite nel *Corpus Hippocraticum* (= CH) e in Aristotele, è proprio il seme maschile come esito estremo delle varie fasi di cozione. Il vino, come il seme, è principio di calore e movimento. Nel papiro medico P.ÄkNo 1 (III-II sec. a. C.), si dice del vino che sia conduttore di calore (2.8-9)¹⁰; nel trattato ippocratico *Sulla natura del bambino*¹¹ si attribuisce al seme maschile, che cade nell'utero, la proprietà di accendere ed estinguere quasi a un tempo il piacere femminile, esattamente come quando si versa vino sul fuoco. E l'associazione rituale tra Hermes e Dioniso trova riscontro in un altro mito metamorfico, quello delle Miniadi che, per aver trascurato i riti di Dioniso, sono trasformate da Hermes in uccelli notturni, pipistrello, civetta e strige: le donne votate al lavoro domestico del telaio sono ricondotte da Dioniso a uno stato di φύσις totale e costrette a nutrirsi di piante (edera, convolvolo e alloro) legate al corredo botanico dionisiaco e alla materia medica di genere¹².

L'oscillazione attiva la fase di passaggio da una condizione all'altra. L'Ateniese nelle *Leggi* di Platone mette in evidenza la convinzione diffusa che "tutti i corpi, mossi instancabilmente da ogni sorta di scosse e di movimenti, ricevono giovamento, sia che si muovano da se stessi, o su di un'altalena (ἐν αἰώραις), o per mare, o anche trasportati sui cavalli, o per effetto di qualsiasi altro corpo, e facendoci perciò digerire il nutrimento di cibi e di bevande, sono in grado di conferirci salute, bellezza, e tutte le altre forze"¹³. Poco dopo, l'Ateniese diventa più preciso e individua una

¹⁰ Andorlini-Daniel 2016; Andorlini 2017, pp. 218-224.

¹¹ CH *Nat. puer.* IV 2.

¹² Cilione-Gazzaniga 2025, pp. 176-179. Verosimile dunque l'integrazione Ald. γινόμενη τῷ Διονύσῳ in Filocoro, F57 *FGrHist* (Costa 2007, pp. 349-350).

¹³ Pl. *Leg.* VII 789 d – 790 a (trad. Pegone 2016).

specifica relazione tra i comportamenti dei bambini rispetto all'anima e gli esercizi del corpo¹⁴. Nel momento in cui l'incorporazione dell'anima si perfeziona, si innesca nel plesso psico-somatico una rispondenza biunivoca tra anima e corpo che accomuna l'una all'altro tanto nella malattia quanto nelle possibilità dell'azione terapeutica. Lo dimostra lo stato di agitazione dei bambini piccoli a cui Platone fa cenno proprio nelle *Leggi*: ad esso l'esperienza delle levatrici e delle madri fa fronte bilanciando la frenesia scomposta del pianto e dei movimenti con la regolarità del canto e del dondolio che agiscono sulla φοβερά καὶ μανικὴ κίνησις dell'anima attraverso la fisicità degli stimoli indotti attraverso il corpo. Questa agitazione ha tutte le caratteristiche fisiopatologiche della πύδησις (così la chiama Platone¹⁵), vale a dire di una palpitazione cardiaca dovuta ad una concentrazione di calore in uno spazio ristretto del cuore, per effetto di un raffreddamento circostante, che è propria di certe malattie¹⁶ ma anche della paura, secondo la definizione che ne dà Aristotele¹⁷. L'azione terapeutica agisce dunque in due direzioni producendo effetti reciproci e complementari: dal corpo all'anima attraverso il canto e il dondolio e dall'anima al corpo attraverso il recupero della tranquillità e quindi della compostezza cinetica¹⁸: i bambini ne risultano guariti (ἰάσεις) esattamente come chi, in preda alla scompostezza fisica e psichica del furore bacchico, è guarito attraverso la danza e la musica¹⁹. Alla luce di questa corrispondenza tra anima e corpo, non sorprende che esista un preciso rapporto tra età e fasi della vita e che quindi l'oscillazione dell'αἰῶνα possa alludere alla transizione della donna dalla fanciullezza all'età adulta (nel senso del ruolo sociale della maternità). Due miti confortano questa convinzione, vale a dire quello relativo a Sibilla e quello relativo a Titone. H. King²⁰ ha evidenziato i tratti che accomunano le due figure: la richiesta di vita eterna, il disallineamento tra età e fase della vita, la riduzione delle dimensioni corporee, il poco nutrimento e soprattutto l'oscillazione e il dondolio. La Sibilla oscilla in Petronio²¹ perché

¹⁴ Pl. *Leg.* VII 790 c-791 b.

¹⁵ Pl. *Leg.* VII 791 a.

¹⁶ CH. *Aph.* II 26.

¹⁷ Arist. *De vit.* 479 b 17-19; Duminil 1983, pp. 314-315; Repici 2017, pp. 152-153.

¹⁸ Pl. *Tim.* 87e-88b; Pretini 1999, p. 287.

¹⁹ Pl. *Leg.* VII 790 e.

²⁰ King 1986, p. 22.

²¹ Petr. *Sat.* 48, 8.

vorrebbe riallineare età e fasi della vita esattamente come Titone: sono due fisiologie imperfette in cui l'allineamento tra immortalità ed eterna giovinezza resta disatteso. Sibilla oscilla chiedendo di morire perché alla vecchiaia faccia naturalmente seguito la morte²²; Titone è cullato da Aurora per approdare a un destino di immortalità (quello della cicale che non mangia e riduce a canto la sua esistenza) coerente con la sua fisiologia. La sua esistenza, infatti, è caratterizzata da uno statuto intermedio, come si evince dalla dieta basata su pane (cibo mortale) e ambrosia (cibo divino)²³, e questo mette in gioco il meccanismo delle cozioni che produce il sangue e lo rende in parte mortale giustificandone l'invecchiamento. Smettere di mangiare, come si presume facciano le cicale²⁴, prelude all'assenza di sangue mortale (come la dieta degli asceti²⁵ o meglio ancora dei pitagorici contemplativi, quella che prevede un nutrimento a base di malva e di asfodelo²⁶). L'oscillazione attiva la trasformazione e il passaggio: essa, infatti, compensa l'azione di una forza che agisce in senso opposto alla condizione precedente di equilibrio. Ma per raggiungere un nuovo equilibrio occorre una forza uguale e contraria che riporti il corpo in uno *status* di nuovo equilibrio. Nelle Antesterie, Dioniso è l'energia cinetica che da un punto di vista biologico, vale a dire nella coincidenza tra vino e seme, induce il calore e il movimento necessari per controbilanciare i movimenti dell'utero o meglio ancora i movimenti della pletora di sangue che, a partire dal menarca, se non addensato in γοῦνι dal seme, premerebbe sulle pareti diaframmatiche inducendo, tra gli altri effetti, la mania suicidaria. L'impiccagione di Erigone, dunque, alluderebbe all'utero come sineddoche della donna che, se al momento del menarca non beneficia della pervietà procurata dall'unione sessuale, può andare incontro a tutti i devastanti effetti della soffocazione uterina così come sono descritti nel trattato ippocratico *Sulle malattie delle fanciulle*²⁷. Anche il trattato ippocratico *Natura del bambino* insiste sul beneficio che i rapporti sessuali apportano alla salute della donna²⁸. Allo stesso tempo, la morte rituale della fanciulla e la sua rinascita come νόμφη ri-

²² Borghini 1998.

²³ *h. Ven.* 231-232.

²⁴ *Pl. Phaedr.* 259b; d'Agostino 2022, pp. 19-22.

²⁵ King 1986, p. 25.

²⁶ Detienne 1970, p. 149.

²⁷ *CH Virg.* III 1.

²⁸ *CH Nat. puer.* IV 3.

sulta eloquentemente espressa dall'iconografia dello σκύφος di Chiusi in cui un Satiro spinge una fanciulla sull'altalena verso una pianta rampicante come la vite o l'edera, i cui frutti hanno un'evidente forma fallica: il repertorio è tutto dionisiaco. Il passaggio di stato potrebbe corroborare la collocazione dell'αἰώρα nel secondo giorno delle Antesterie, prima delle nozze rituali tra Dioniso e la basilinna, sorta di novella Arianna. Anche il vaso che compare sotto l'altalena assume alla luce di quanto detto una forte densità simbolica che può annoverare tra gli altri anche un significato storico-medico. Il vaso posto alla base dell'altalena ha una significazione ctonia nella misura in cui esso vuol dire venire alla luce e in cui la terra è intesa come grembo di Gaia, il luogo in cui avviene la trasformazione. Sibilla e Titone sono chiusi l'una in un'ampolla, l'altro in una cesta, quasi per dare corpo al ritorno nel grembo della terra con la morte. Il πίθος²⁹ è mezzo sepolto nella terra come alcune sepolture di infanti (ἐγχυτρισμός) e come il vaso nelle Antesterie. Il verbo ἐγχυτρίζω, inoltre, può indicare anche l'esposizione³⁰ che implica la salvezza o la morte dell'infante: esprime quindi una condizione sospesa e liminale tra l'utero e il venire alla luce (o la possibilità di nascere). Si tratta in sostanza della riproposizione simbolica di uno *status* incompiuto. Dunque, il vino sta al πίθος come il seme o la pletora di sangue stanno all'utero: il verbo che lega i termini della proporzione, infatti, è lo stesso, vale a dire il verbo ζέω che indica il ribollire per fermentazione. La fisiologia femminile del passaggio dalla fanciullezza alla pubertà, simbolicamente espressa dal gioco rituale dell'altalena, finisce per legare la concettualizzazione del corpo alla domesticazione delle piante in una società sostanzialmente fondata sull'attività agricola e sulla fertilità della terra.

Giocare a palla

Tra i giochi finalizzati alla formazione del cittadino ideale, Platone³¹ individua nel modello spartano della σφαιρομαχία una perfetta forma di addestramento militare per i giovani. Nella *Costituzione degli Sparta-*

²⁹ Per il rapporto tra forma e funzione del πίθος e utero, si rimanda agli studi di V. Dasen e S. Ducaté-Paarmann che hanno passato in rassegna una serie di passi del CH in cui l'utero è associato a un certo tipo vaso a seconda delle caratteristiche che esso assume in condizioni patologiche (Dasen-Ducaté-Paarmann 2006, pp. 245-249).

³⁰ ἐγχυτρίζειν· ἐκτιθέναι βρέφος ἐν χύτρῳ (Hsch. s. v.).

³¹ Pl. *Leg.* 830 b.

ni di Senofonte³², la σφαιρομαχία rappresenta un momento importante nella costruzione del corpo civico e nella condivisione del principio dell'ἀρετή guerriera. In generale, la costituzione licurgica prevede l'esercizio fisico anche per le donne: esse devono mantenere in salute il corpo per procreare figli sani e impedire che la classe dirigente degli spartati si assottigli al punto da perdere il controllo della società. L'allenamento del corpo femminile, finalizzato all'igiene riproduttiva, prevede che le fanciulle sfilino nude sotto gli occhi dei ragazzi³³ per sollecitare l'accoppiamento. Anche il gioco della palla, prima di diventare l'esercizio fisico tanto decantato da Galeno in un breve e fortunato trattato, si presta a una lettura storico-medica di genere. A partire dalla sua più antica attestazione letteraria, vale a dire quella omerica di Nausicaa nel VI libro dell'*Odissea*³⁴, il gioco femminile con la palla ha una marcata connotazione erotica. Questo tratto si accentua, rimbalzando da un testo poetico all'altro (Anacreonte, Apollonio Rodio, Nevio, Meleagro di Gadara), in un elegante gioco allusivo. Tuttavia, la scena omerica inquadra il gioco della palla in un preciso contesto di transizione dalla fanciullezza all'età adulta che sembra quasi avere una valenza modellizzante, al di là del progetto di Atena di favorire Odisseo e al di là del *lusus* erotico che si impone nella tradizione letteraria³⁵. Già nel sogno, Atena incita Nausicaa a ottemperare ai doveri di una fanciulla in procinto di celebrare le nozze³⁶ e aggiunge "[...] Non resterai vergine (παρθένος) ancora a lungo". Nel raccontare il sogno al padre, il poeta sottolinea³⁷ il pudore (αἴδετο) di Nausicaa a esplicitare l'intenzione delle nozze (θαλερόν γάμον). Ma il padre la intuisce. In questa cornice, Nausicaa e le ancelle, dopo aver lavato le vesti ed essersi rifocillate, gettano via il velo dal capo e iniziano a giocare a palla. Un lancio poco preciso in direzione di Odisseo naufrago, guidato dalla mano di Atena, sveglia l'eroe che nudo, o quasi, incontra la principessa dei Feaci. Di qui una serie di elementi³⁸, compreso l'uso ambiguo del verbo μίγνυμι al v. 136 (*contra* Mastromarco), aumentano la tensione erotica della scena, a partire già dalla rinuncia al velo che indica

³² Xen. *Lac.* IX 5.

³³ Arrigoni 2008, p. 66.

³⁴ Hom. *Od.* VI 100.

³⁵ Pace 1996, pp. 81-86.

³⁶ Hom. *Od.* VI 25-30.

³⁷ Hom. *Od.* VI 66.

³⁸ Mastromarco 2003, 108-109.

la rinuncia al pudore verginale (il κρηδεμνον è percepito come simbolo di castità). La scena culmina con l'auspicio di Nausicaa che un uomo del genere possa diventare suo sposo³⁹, auspicio a cui fa eco il desiderio di Alcino di averlo come genero⁴⁰. Mastromarco ricorda come questa scena possa attingere al racconto popolare del principe straniero che sposa la principessa della terra in cui fortunatamente approda in condizioni ben difformi dal suo *status* sociale. In sostanza, il contesto in cui si colloca il gioco della palla è quello della transizione dalla fanciullezza alla maturità sessuale. Si tratta di una delicata fase di passaggio a cui la letteratura medica dedica una certa attenzione. Oltre al trattato ippocratico *Malattie delle fanciulle* che, come abbiamo visto, annovera i rischi della soffocazione uterina dovuta alla pletora di sangue non sfogata, un medico medio-orientale, Rufo di Efeso (I-II sec. d. C.), si preoccupa di definire uno stile di vita che permetta alle fanciulle di evitare unioni sessuali precoci per garantire la pervietà della matrice, predisponendo la loro fisiologia alla procreazione in tempi meno acerbi⁴¹. A ridosso del menarca, Rufo prescrive una dieta sobria e scarsamente proteica, attenta a evitare la carne. La dieta carnea, infatti, determina una produzione eccessiva di sangue nei processi di cozione che non farebbe che aumentare la temperatura corporea e sbilanciare lo sfogo mestruale. Anche l'esercizio fisico gioca un ruolo essenziale: passeggiare, correre, rotolarsi nella polvere. Rufo incoraggia la partecipazione ai cori, perché oltre a onorare gli dèi fa bene alla salute ed esercita al contempo il corpo con la danza, e la voce con il canto. Anche il gioco con la palla non è un'attività di poco conto (μικρός), né priva di divertimento (ἀτεργής). Il gioco con la palla delle fanciulle ricorda una sorta di danza, ma soprattutto si tratta di un esercizio moderato che unito alla sobrietà della dieta evita il rischio di virilizzazione. Galeno di Pergamo, medico della scuola gladiatoria, conosceva bene gli effetti nefasti della sovralimentazione carnea e dell'esercizio fisico eccessivo sollecitato dagli allenatori. Il suo fortunato trattato *sull'Esercizio con la piccola palla*⁴² rappresenta in questo senso un'illuminata risposta a questo malinteso senso del regime dell'atleta⁴³.

³⁹ Hom. *Od.* VI 244.

⁴⁰ Hom. *Od.* VII 311-316.

⁴¹ Orib. *Coll. Med. Lib. Inc.* II 10-16.

⁴² Johnson 2018.

⁴³ König 2009, pp. 257-267.

Conclusioni

1. Mito, rito e gioco, se correttamente interpretati in una prospettiva transdisciplinare che contempi anche l'angolazione storico-medica, possono essere veicolo di informazioni sulla concettualizzazione del corpo femminile.
2. L'altalena, che è uno dei numerosi esempi di sessualizzazione dei riti di morte (Burkert 1981), esprime la transizione della donna dalla fanciullezza all'adolescenza in una chiave fisiologica perfettamente coerente con i cicli vegetativi della natura e con il ruolo socio-politico che le viene assegnato nel mondo greco e romano.
3. Il gioco della palla, nell'archetipo letterario dell'incontro tra Odisseo e Nausicaa, allude alla consuetudine sociale della preparazione della παρθένος alla nozze e resta legato alla concettualizzazione della fisiologia femminile anche nella letteratura medica.

Bibliografia

- Andorlini, I. (2017), *Ippocratismo e medicina ellenistica in un trattato medico su papiro*, in I. Andorlini. Πολλὰ ἰατρῶν ἐστὶ συγγράμματα. *Scritti sui papiri e la medicina antica*, a cura di N. Reggiani, Le Monnier, Milano, pp. 217-225.
- Andorlini, I., Daniel, R.W. (2016), *Two Hellenistic Medical Papyri of the Ärztekammer Nordrhein (P.ÄkNo 1 and 2)*, Schöningh, Paderborn.
- Arrigoni, G. (2008), *Donne e sport nel mondo Greco. Religione e società*, in Arrigoni, G. (ed.), *Le donne in Grecia*, Laterza, Bari, pp. 55-201.
- Borghini, A. (1998), *Il desiderio della "sibylla pendens" nel contesto interno e in un contesto analogico: il rito dell'AIΩPA*, in "Studi Classici e Orientali", 46/2, pp. 658-679.
- Burkert, J. (1981), *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino.
- Cilione, M. (2025), *Children, dentition and wings of the soul in Plato's Phaedrus* (forthcoming).
- Cilione, M., Gazzaniga, V. (2019), *La fabbrica dei figli. I Greci e la τεκνοποιία nelle fonti epigrafiche e letterarie*, in M. Capocci et al. (eds), *I nomi del male e i segni dell'eredità. Pensare, nominare e curare la malattia "genetica" dai Greci a noi*, Il Mulino, Bologna, pp. 73-100.
- Cilione, M., Gazzaniga, V. (2025), *At the Origins of Women's Herbal Skills: From Myth to the Medical Treatises of Antiquity*, in S.M. Oberhelman (ed), *Manuscripts, Plants, Remedies in the Mediterranean Traditions: Studies across Disciplines for Alain Touwaide*, Tome 2: *Plants. Botany, Gardens, 'Materia medica', Ethnopharmacology*, De Gruyter, Berlin, pp. 175-191.

- Costa, V. (2007), *Filocoro di Atene*, Tored, Tivoli (Roma).
- d'Agostino, B. (2022), *Tithonos e la cicala versatile*, in "AION. Annali di Archeologia e Storia Antica", 29 n. s., pp. 19-35.
- D'Angour, A. (2013), *Plato and Play. Taking Education Seriously in Ancient Greece*, in "American Journal of Play", 5, pp. 293-307.
- Dasen, V., Ducaté-Paarmann, S. (2006), *Hysteria and Metaphors of the Uterus in Classical Antiquity*, in S. Schroer (ed.), *Images and gender: Contributions to the hermeneutics of reading ancient art*, Academic Press Fribourg Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 239-261.
- Detienne, M. (1970), *La cuisine de Pythagore*, in "Archives de sociologie des religions", 29, pp. 141-162.
- Doria, F., Giuman, M. (2016), *The Swinging Women. Phaedra and Swing in Classical Greece*, in "Medea. Rivista di studi interculturali", 2/1, available at: <<http://dx.doi.org/10.13125/medea-2444>> (last accessed 16 december 2024), pp. 1-34.
- Duminil, M.-P. (1983), *Le sang, les vaisseaux, le coeur dans la collection hippocratique. Anatomie et physiologie*, Les Belles Lettres, Paris.
- Jaeger, W. (1998), *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, voll. 1-3, La Nuova Italia, Città di Castello.
- Johnson, I. (ed. and tr.) (2018), *Galen. Hygiene, Books 5-6, Thrasybulus, On Exercise with a Small Ball*, Loeb, Cambridge (Mass.)/London.
- King, H. (1986), *Tithonos and the Tettix*, in "Arethusa", 19/1, pp. 15-35.
- König, J.P. (2009), *Training athletes and explaining the past in Philostratus' Gymnasticus*, in E. Bowie, J. Elsner, (eds), *Philostratus. Greek Culture in the Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 251-283.
- Locchi, A. (2024), *Momenti ludici femminili nelle culture classiche*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università Editrice, pp. 87-102.
- Marrou, H.-I. (1948), *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Edition du Seuil, Paris.
- Mastromarco, G. (2003), *L'incontro di Odisseo e Nausicaa tra epos ed eros*, in S. Nicosia (ed.), *Ulisse nel tempo. La metafora infinita*, Marsilio, Venezia, pp. 107-126.
- Pace, C. (1996), *Anacreonte e la palla di Nausicaa (Anacr. fr. 13 G. = 358 PMG 1-4)*, in "Eikasmos", 7, pp. 81-86.
- Platone, *Leggi*, trad. E. Pegone (2016), in Platone, *Leggi, Epinomide, Lettere*, Newton Compton, Roma.
- Pretini, R. (1999), *Il coribantismo nelle testimonianze degli autori antichi: una proposta di lettura*, in "Studi e materiali di storia delle religioni", 65, pp. 283-308.
- Provenza, A. (2023), *Altalena*, in "Folkloricum Archive of Ancient Folklore. Lessico online ad implementazione", available at: <<https://www.folkloricum.it/lemma/swing-Altalena/>>, (last accessed 16 december 2024), pp. 1-6.
- Repici, L. (2017), *La fiamma nel cuore. Lunghezza e brevità della vita, Gioventù e vecchiaia, La respirazione, La vita e la morte*, Edizioni della Normale, Pisa.

11. Rappresentazioni del femminile, orientamenti religiosi e dispute familiari in un apocrifo dell'Antico Testamento, *Giuseppe e Aseneth*

Eberhard Bons

Abstract

This article is dealing with Aseneth, a young woman of Egyptian origin who is introduced in the biblical book of Genesis as the wife of the patriarch Joseph and mother of two sons. The novel "Joseph and Aseneth", which belongs to the Jewish-Hellenistic literature, describes the various phases leading up to the marriage between the two unequal partners. After a brief summary of the origin, content and purpose of the novel, the article focusses on the following key moments in the life of the two protagonists: the starting situation, which presents Aseneth in terms of the daughter of a high-ranking Egyptian priest, her first meeting with Joseph, a foreigner, the obstacles to a union between the two, the way they overcome these problems and, finally, the wedding banquet.

1. Introduzione

Il programma di ricerca della presente raccolta è, nella sua complessità, al centro di un testo appartenente alla letteratura giudaica di epoca ellenistica. Si tratta del romanzo fittizio *Giuseppe e Aseneth*, in cui giocano un ruolo cruciale temi come l'adolescenza di una giovane donna egiziana di ceto sociale elevato, il suo rapporto con i genitori, i possibili ostacoli alla scelta di un marito e, infine, il matrimonio che comporta il lieto fine della vicenda, almeno nella prima parte del romanzo.

Dopo una breve sintesi intorno a origine, contenuto e scopi del romanzo, il presente articolo analizza i momenti fondamentali che conducono al matrimonio tra i due protagonisti: la situazione di partenza, che presenta Aseneth nei termini di figlia di un sacerdote egiziano di alto rango, il suo incontro con Giuseppe, i possibili ostacoli a una unione tra i due e, infine, il banchetto nuziale.

2. Il romanzo *Giuseppe e Aseneth*: origine, contenuto, intenti

Il romanzo *Giuseppe e Aseneth* è un'opera redatta originalmente in lingua greca e tradotta nel corso dei secoli in varie lingue antiche, fra cui non solo il latino ma anche il siriano e l'armeno¹.

Per quanto riguarda l'origine del romanzo, il testo rivela una buona conoscenza della Bibbia dei Settanta e del suo greco specifico e, in particolare, del linguaggio dei Salmi, soprattutto nelle preghiere pronunciate dalla protagonista nella prima parte del romanzo². Di conseguenza, benché sia impossibile stabilire con precisione il *terminus post quem* della redazione del testo, è tuttavia possibile affermare che tale composizione si collochi necessariamente in un'epoca nella quale i testi della Bibbia dei Settanta, e in particolare i Salmi, godevano di riconoscimento e diffusione presso la popolazione ebraica di lingua greca stabilmente residente in Egitto e o in altri centri del mondo mediterraneo orientale. È verosimile, dunque, collocare la composizione del testo attorno all'anno 100 a.C.³ Inoltre, dal momento che il romanzo è ambientato in un contesto egiziano, i ricercatori sono in gran parte concordi nel ritenere – tale è l'*opinio communis* – che il testo sia stato composto in Egitto. È ovvio pensare come luogo d'origine ad Alessandria d'Egitto, ma difficilmente una simile ipotesi potrà trovare sicura conferma⁴. Nondimeno, se si può assumere l'ipotesi di un'origine egiziana del libro, ne consegue che all'epoca della composizione del romanzo il rapporto tra gli Ebrei e le altre popolazioni dell'Egitto – Greci ed Egiziani autoctoni – doveva essere ancora relativamente sereno. Infatti, come è noto, la situazione cambiò con l'inizio del dominio romano sull'Egitto, nel 31 a.C., quando gli Ebrei persero la cittadinanza e, successivamente, sorse in quest'area quella endemica conflittualità che generò i violenti scontri degli anni 38-41 d.C.⁵ Sembra improbabile che il romanzo sia stato redatto in tali circostanze di tensione e di violenza. Pertanto, sebbene non sia possibile raggiungere una certezza nemmeno su questo punto,

¹ Per lo *status quaestionis*, si veda Denis 2000, pp. 291-329. In questo articolo, l'edizione critica del testo greco usata è quella di Burchard 2003; una traduzione italiana annotata è stata pubblicata da Maggiorotti 2000, pp. 462-525.

² Per ulteriori dettagli, cfr. Dellings 1978; Bons 2014, pp. 436-442.

³ Cfr. anche Burchard 1985, p. 187.

⁴ Chessnutt 1995, pp. 78-80.

⁵ Per una breve sintesi degli avvenimenti, si veda p. es. Pfeiffer 2008, pp. 387-389.

è verisimile l'ipotesi che il romanzo rifletta la situazione politica e sociale dell'Egitto precedente alla dominazione romana.

Per quanto concerne il contenuto del romanzo, nell'edizione inglese degli *Old Testament Pseudepigrapha* a cura di James H. Charlesworth, *Giuseppe e Aseneth* è elencato fra le "Expansions of the 'Old Testament' and Legends"⁶, e questo a ragione. Infatti, il romanzo in questione prende le mosse da tre versetti biblici il cui contenuto ha dato origine a quest'ampia narrazione del tutto fittizia; dunque, si tratta effettivamente di una "expansion", che colloca gli eventi descritti nei tre versetti in un contesto storico, sociale e religioso tratteggiato con dovizia di particolari. Concretamente, questi tre versetti, Gen. 41,45; 45,50; 46,20, si iscrivono nella storia del patriarca Giuseppe (Gen. 37; 39-50), il quale, dopo essere stato venduto in Egitto, aveva fatto una carriera straordinaria alla corte del Faraone e nell'amministrazione del suo regno (cfr. Gen. 41,40-44). Tuttavia, colpisce che il contesto della storia di Giuseppe nel libro della Genesi non presti particolare attenzione agli avvenimenti della vita privata del personaggio, oltre a quanto riportato in tali versetti che appaiono in un certo qual modo "isolati"⁷ rispetto al resto della narrazione. Concretamente, in Gen. 41,45, si legge che Giuseppe ha sposato un'Egiziana su proposta del Faraone⁸:

καὶ ἐκάλεσεν Φαραὼ τὸ ὄνομα Ἰωσήφ Ψονθομφανηχ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ τὴν Ασεννεθ θυγατέρα Πετεφρη ἱερέως Ἑλίου πόλεως αὐτῷ γυναῖκα - E il Faraone chiamò Giuseppe col nome di Psonthomphanech, e gli diede in moglie Asennet figlia di Petefres, sacerdote di Eliopoli.

e Gen. 41,50 riporta che dal matrimonio sono nati due figli:

τῷ δὲ Ἰωσήφ ἐγένοντο υἱοὶ δύο πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὰ ἑπτὰ ἔτη τοῦ λιμοῦ οὓς ἔτεκεν αὐτῷ Ασεννεθ θυγάτηρ Πετεφρη ἱερέως Ἑλίου πόλεως - Prima che venissero i sette anni della carestia, nacquero a Giuseppe due figli che Asennet, figlia di Petefres, sacerdote di Eliopoli, gli partorì.

Infine, in Gen. 46,20, vengono riportati i nomi dei due figli:

⁶ Cfr. Burchard 1985, p. 177: "How could Joseph [...] marry a foreign Hamitic girl, daughter of an idolatrous priest? Jewish theology and lore found many answers to this intriguing question and expanded some into narratives. Joseph and Aseneth, the longest of these stories, is a full-fledged answer by an anonymous author."

⁷ Per possibili spiegazioni di questo problema, si veda Ebach 2007, p. 245.

⁸ Ebach 2007, p. 254, parla di una "cerimonia pubblica" ("Staatsakt") su proposta del Faraone.

ἐγένοντο δὲ υἱοὶ Ἰωσήφ ἐν γῇ Αἰγύπτῳ οὓς ἔτεκεν αὐτῷ Ἀσεννεθ θυγάτηρ Πετεφρη ἱερέως Ἡλίου πόλεως τὸν Μανασσὴ καὶ τὸν Εφραϊμ - Nel paese d'Egitto nacquero a Giuseppe dei figli, Manasse e Efraim, che a lui partorì Asennet, figlia di Petefres, sacerdote di Eliopoli.

Come abbiamo già osservato, il contesto biblico della storia di Giuseppe non accenna ai dettagli di questo matrimonio e della nascita dei due figli. Già nell'antichità questi versetti potevano suscitare domande: in quali circostanze il patriarca Giuseppe poteva sposare una donna egiziana che era anche figlia di un sacerdote egiziano? Un tale matrimonio era compatibile con i valori religiosi dei due coniugi? In che modo era coinvolta la famiglia di Aseneth nelle decisioni e considerazioni che hanno portato al matrimonio di due giovani molto differenti per cultura, religione e status sociale? A questo proposito è interessante notare che lo storico giudaico Flavio Giuseppe (*Ant.* 2.91) si accontenta di segnalare questo matrimonio come "molto notevole" (γάμον ἀξιολογώτατον ἄγεται) e di notare che Aseneth era ancora vergine.

Nondimeno, molte domande tra quelle poste in precedenza rimangono sospese e a queste il romanzo cerca di rispondere. Per le nostre ricerche, la prima parte del racconto è particolarmente importante. In esso si narra che Aseneth, una giovane egiziana di eccezionale bellezza e figlia di un sacerdote di rango elevato del santuario di Eliopoli, è cresciuta nel lusso e in solitudine: infatti è stata costruita accanto alla casa della sua famiglia una torre dotata di dieci stanze, che Aseneth e le sue sette ancelle abitavano. Non solo viene sottolineata la verginità di Aseneth e delle sue serve⁹, ma anche il fatto che Aseneth offre sacrifici agli dèi le cui immagini ornavano le pareti della sua camera. Inoltre, ella non ha alcun interesse per gli uomini, anzi nessun uomo l'ha mai vista. Ciò non ha impedito che la voce della sua straordinaria bellezza si diffondesse, tanto che Aseneth aveva ammiratori tra i nobili del paese che desideravano averla in moglie, pur non avendola mai veduta. Quando Giuseppe visita la sua famiglia e Pentefres lo propone alla figlia come futuro marito, lei rifiuta categoricamente di incontrarlo e di fare la sua conoscenza. Tuttavia, dopo averlo visto da lontano, riconoscendo e ammirando la sua grande bellezza, si pente. I due giovani si incontrano comunque nella casa di Pentefres, ma questa volta è Giuseppe che si rifiuta di baciarla, spiegandole che un tale gesto gli è vietato nei

⁹ Per l'importanza di questo motivo e le sue implicazioni per il romanzo, cfr. la lunga nota 8 in Maggiorotti 2000, pp. 468-469.

confronti di un'adoratrice di divinità straniere. Tuttavia, le circostanze non impediscono a Giuseppe di benedire la giovane egiziana. A questo punto, Aseneth si abbandona a riti di pentimento e di autoumiliazione, getta gli idoli degli dèi egiziani dalla finestra per rivolgere una sincera preghiera al Dio di Giuseppe e chiedergli perdono per la sua idolatria nel senso più concreto del termine. In questa circostanza ella si appella alla misericordia divina usando addirittura termini tipici che la Bibbia dei Settanta impiega per caratterizzare il Dio di Israele¹⁰. Successivamente, attraverso una sorta di apparizione, si manifesta ad Aseneth un essere celeste che conferma la sincerità del suo pentimento e le annuncia che nulla impedisce un suo matrimonio con Giuseppe. In seguito, Giuseppe fa di nuovo visita alla casa di Pentefres e, in questa occasione, Aseneth gli racconta quanto avvenuto nei giorni passati: il suo pentimento e l'apparizione. A differenza del primo incontro dei due giovani, ora non c'è più motivo di rifiutare carezze e baci. Su iniziativa di Giuseppe, il Faraone non solo acconsente al matrimonio tra i due giovani, ma organizza anche una sontuosa festa. Aseneth, ancora vergine fino al matrimonio, rimane incinta di Giuseppe e dà alla luce due figli i cui nomi sono menzionati nel libro della Genesi.

Per quanto riguarda gli intenti del romanzo, gli studiosi hanno opinioni diverse. È improbabile pensare a un'opera di carattere missionario che inviti più o meno esplicitamente alla conversione al giudaismo¹¹. Piuttosto, il testo sembra utilizzare diversi argomenti teologici per promuovere l'idea, soprattutto nel contesto delle comunità ebraiche ellenistiche, che è possibile – almeno in teoria – simpatizzare con la fede ebraica o addirittura convertirsi al Dio degli Ebrei, essendo attestati tali atteggiamenti in un'epoca in cui Israele non aveva ancora la legge mosaica, quando non era nemmeno un popolo¹². In effetti, i cosiddetti “identity markers” che servono a definire l'identità degli Israeliti, come per esempio le leggi alimentari, la circoncisione o l'uso di nomi specifici¹³, non hanno ancora un ruolo decisivo¹⁴. Il testo sembra cioè suggerire l'idea che per il compimento di una conversione sia

¹⁰ Per dettagli cfr. Scialabba 2019, pp. 252-253.

¹¹ Cfr. Zangenberg 2009, pp. 113-120.

¹² Cfr. Scialabba 2019, p. 292.

¹³ Per questa tematica, cfr. Furstenberg 2016.

¹⁴ Trattandosi di una protagonista femminile, non sorge il problema della circoncisione; cfr. Chesnutt 1995, p. 164; cfr. id., pp. 155-161 per eventuali altri prerequisiti per una conversione.

sufficiente l'iniziativa dell'individuo di rivolgersi con sincerità al Dio di Israele, il creatore di tutta l'umanità, e allo stesso tempo di rifiutare gli altri dèi.

3. Il punto di partenza: una giovane che ha l'età giusta per sposarsi, ma che rifiuta gli uomini

Abbiamo già accennato ad alcune caratteristiche fiabesche della storia. Una delle prime è la bellezza straordinaria di Aseneth che proviene da una delle famiglie più nobili d'Egitto: infatti suo padre Pentefres è satrapo del Faraone. Già dalle prime battute del racconto, quando vengono introdotti i protagonisti della storia, viene sottolineata la straordinaria bellezza di Aseneth. Questo motivo ricorre più volte. Più precisamente, il testo recita (1.4)¹⁵:

Καὶ ἦν αὐτῷ [a Pentefres] θυγάτηρ παρθένος ἐτῶν ὀκτώκαίδεκα, μεγάλη καὶ ὡραία καὶ καλὴ τῷ εἶδει σφόδρα ὑπὲρ πάσας τὰς παρθένους ἐπὶ τῆς γῆς - [Pentefres] aveva una figlia, una vergine di diciotto anni, alta, avvenente e bella d'aspetto molto più di tutte le vergini del mondo.

A una prima lettura, si potrebbe pensare a un elenco di qualità straordinarie della giovane donna, volto ad attirare l'attenzione del lettore su una persona davvero eccezionale. Tuttavia, questa presentazione esplicita anche un dato essenziale per la comprensione della trama: Aseneth ha esattamente diciotto anni al momento in cui iniziano gli eventi narrati nella prima parte del romanzo. Questa informazione non è per niente banale o priva di significato, anche se gli studiosi non sembrano aver prestato attenzione ad essa¹⁶. In effetti, diversi testi della letteratura greca antica suggeriscono che questa sia l'età ideale per il matrimonio di una giovane donna¹⁷. Citiamone solo due: pur non menzionando esplicitamente il termine del diciottesimo anno, Esiodo, nelle *Opere e i giorni* (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*) 698, sostiene che la donna, dopo aver raggiunto la pubertà, aspetta quattro anni per sposarsi esattamente nel quinto (ἡ

¹⁵ Burchard 2003, p. 70-72.

¹⁶ Cfr. ad esempio Standhartinger 1995, pp. 78-80; Shepard Kraemer 1998, pp. 22-27; Hartvigsen 2018, p. 44.

¹⁷ Per questa tematica cfr. anche Wiesehöfer 1998.

δὲ γυνὴ τέτορ' ἡβῶι, πέμπτω δὲ γαμοῖτο)¹⁸. Aristotele, nel libro VII della *Politica*, dedica alcune considerazioni dettagliate a questo problema; infatti, nell'esaminare la questione dell'età migliore per sposarsi per entrambi i sessi, il filosofo cerca di tener conto di vari criteri, in particolare la salute dei coniugi e dei figli nonché gli aspetti sociali (1334b29-1335a35) e, dopo aver valutato vari argomenti, lo Stagirita giunge alla conclusione che è opportuno per le donne sposarsi verso i diciotto anni e per gli uomini a trentasette anni o poco prima: διὸ τὰς μὲν ἀρμόττει περὶ τὴν τῶν ὀκτωκαίδεκα ἐτῶν ἡλικίαν συζευγνύναι, τοὺς δ' ἐπτά καὶ τριάκοντα ἢ μικρόν πρότερον (1335a28-29)¹⁹. Certo, non si può dare per scontato che nella realtà quotidiana, a seconda delle società e delle epoche in esame, questi consigli fossero stati seguiti precisamente e che le donne non fossero state, ad esempio, più giovani al momento del matrimonio. Non si può neppure affermare che l'autore di *Giuseppe e Aseneth* abbia conosciuto o meno i testi citati e i dibattiti dai quali essi sarebbero scaturiti. Nondimeno, non possiamo escludere una certa sua dimestichezza con simili argomenti.

Questa conclusione sarebbe ancora corroborata da un altro argomento, ovvero la descrizione di Aseneth come ὥραία. Infatti, l'aggettivo ὥραϊος non si riferisce esclusivamente alla bellezza in quanto tale di una persona ma anche, come suggerisce il sostantivo ὥρα da cui esso è derivato, al raggiungimento di una maturità, in questo caso quella per un matrimonio. Ad esempio, Senofonte, *Ciropaedia* 4.6.9, parla di una θυγάτηρ παρθένος ἀγαπητὴ γάμου ἤδη ὥραία, "una figlia vergine amata e già matura per il matrimonio"²⁰. Nel *Simposio* 9.5, lo stesso autore descrive con l'aggettivo ὥραϊαν la bellezza giovanile di una donna, una certa Arianna, nell'ambito di un incontro amoroso.

In conclusione, di questo paragrafo si può affermare che da un lato le descrizioni che fa GiusAs 1.4 della protagonista sottolineano che Aseneth non soltanto si caratterizza per una bellezza eccezionale, ma anche che ha raggiunto l'età ideale per sposarsi. Dall'altro lato, è questo il punto di partenza della trama del romanzo, in cui si scontrano varie posizioni incompatibili fra loro, tra cui il rifiuto degli uomini da parte di Asenet. Certo, si può riconoscere qui un *topos* letterario²¹; ma

¹⁸ Most 2006, p. 142.

¹⁹ Radice, Gargiulo 2015, p. 182.

²⁰ Miller 1947, p. 396.

²¹ Cfr. per esempio Standhartinger 1995, p. 80 con nota 144.

questo rifiuto è importante per la trama del romanzo. Infatti, se Aseneth avesse accettato di sposare uno dei figli dell'alta società egiziana che l'avevano chiesta in moglie (GiusAs 1.6), il matrimonio con Giuseppe non si sarebbe realizzato.

4. Aseneth rifiuta Giuseppe come marito per motivi di stato sociale

Ovviamente, il padre di Aseneth, non rassegnandosi a lasciare la figlia nubile, prende l'iniziativa in prima persona. Tuttavia, il suo tentativo fallisce presto: egli approfitta della visita di Giuseppe a casa sua per presentarlo alla figlia come possibile marito, tuttavia incontra una forte resistenza da parte di Aseneth. Certo, Pentefres aveva presentato Giuseppe come un uomo che aveva tutte le qualità personali e le virtù morali di un partner ideale (GiusAs 4.7): è il Signore (ἄρχων) dell'Egitto nominato direttamente dal Faraone, è responsabile dell'approvvigionamento del grano, inoltre è un uomo pio e moderato (θεοσεβής καὶ σώφρων), in aggiunta è vergine e dotato di saggezza ed esperienza (δυνατός ἐν σοφίᾳ καὶ ἐπιστήμῃ).

A prescindere dalle competenze professionali e dalle qualità personali, è degno di nota l'uso dell'aggettivo θεοσεβής, che l'autore del romanzo fa pronunciare al sacerdote egiziano²². Ritroviamo questo termine anche nel dialogo tra Giuseppe e Aseneth (vedi *infra*). Il termine è molto raro nella Bibbia dei Settanta che per esprimere il concetto di pietà verso la divinità preferisce normalmente espressioni come φόβος θεοῦ (per esempio Ps. 35[36],2; Prov. 1,7) o φόβος κυρίου (per esempio Prov. 8,13; Sir. 1,11), entrambi ebraismi. Nondimeno, non si può escludere l'idea che il linguaggio del nostro romanzo sia influenzato da un uso particolare del termine θεοσεβής attestato nella Bibbia dei Settanta. Infatti, colpisce che questo aggettivo appaia due volte in dialoghi ai quali partecipa una persona pagana. In Es. 18,21, si tratta del suocero di Mosè, Ietro, sacerdote di Madian, che consiglia al genero di scegliere uomini di qualità per farsi aiutare in qualsiasi problema di governo e di amministrazione²³; fra i criteri di selezione, Ietro suggerisce che

²² Per l'uso di questa terminologia in testi biblici e non biblici, cfr. anche Spicq 1991, pp. 707-710.

²³ Cfr. Le Boulouec, Sandevour 1989, p. 197 : « sa grécité [cioè del termine θεοσεβής] convient au langage de Iothor, qui n'est pas un hébreu. » Per un fenomeno analogo,

tali uomini siano θεοσεβείς. *Mutatis mutandis*, l'aggettivo appare ancora nel dialogo tra Giuditta e Oloferne, in cui Giuditta, un'ebrea, si presenta a quest'ultimo, il generale straniero, come θεοσεβής (Judith 11,17) allo scopo di convincerlo delle sue presunte buone intenzioni. Malgrado le differenze nel dettaglio, questi due testi biblici hanno un punto in comune: gli interlocutori sembrano usare un termine che si presta al dialogo tra due persone che, pur distinguendosi per le pratiche e convinzioni religiose, sono d'accordo sul valore positivo della θεοσέβεια²⁴. Come questa virtù si concretizzi nella vita dell'individuo è un'altra questione. Ritornando alle parole di Pentefres, è possibile che l'uso del termine θεοσεβής gli consenta, da un lato, di fare allusione a una differenza di natura religiosa, di cui è probabilmente consapevole, tra Giuseppe e la sua famiglia e, dall'altro, di suggerire a sua figlia che questa differenza non è *a priori* un impedimento per un futuro matrimonio.

Fino a questo momento, Aseneth non aveva ancora visto Giuseppe. Comunque, le parole del padre sono sufficienti a scatenare una forte reazione nella figlia. Mentre il padre, un Egiziano di rango sociale elevato e sacerdote di Eliopoli, apparentemente non riconosce alcun "ostacolo al matrimonio" tra sua figlia e Giuseppe, neanche di tipo religioso, sua figlia prova solo disprezzo per questo candidato al matrimonio. Sono in particolare due gli argomenti che ella avanza: in primo luogo, accusa il padre di volerla consegnare come prigioniera a un uomo che viene dall'estero, che è fuggito e che è stato venduto come schiavo. Si rifiuta quindi di riconoscere l'elevato status sociale e politico di Giuseppe; al contrario, lo disprezza chiamandolo "figlio di pastore della terra di Canaan" (GiusAs 4.10: ὁ υἱὸς τοῦ ποιμένος ἐκ γῆς Χαναάν)²⁵. Ma questo non è tutto: Aseneth ha saputo che Giuseppe avrebbe avuto una relazione illegittima con la sua padrona e a causa di ciò sarebbe stato messo in prigione; tuttavia, solo poiché è stato in grado di interpretare il sogno del Faraone, sarebbe infine stato rilasciato. Aseneth è, quindi, informata dell'origine e del passato di Giuseppe, pur incolpando lui stesso per la sua punizione e non, a

l'uso del verbo σέβομαι in dialoghi tra Ebrei e non Ebrei, cfr. Scialabba 2022, e per la tendenza di evitare i termini εὐσεβής/εὐσέβεια, vedi Leonardi 2020.

²⁴ Pur mettendo in rilievo l'uso del vocabolario greco della pietà nel libro di Giuditta, Schmitz, Engel 2014, pp. 338-339, non prestano attenzione a questo aspetto specifico.

²⁵ Citato secondo l'edizione di Burchard 2003, p. 96,

differenza del testo biblico (Gen. 39,19-20), la moglie di Potifar. Ma Aseneth non si accontenta di dire senza mezzi termini al padre che rifiuta la sua proposta. Si spinge persino a chiedere di non sposare nessun altro all'infuori del primogenito del re (GiusAs 4.11). Tuttavia, come il lettore ha appreso nel primo capitolo, sebbene il primogenito del re avesse espresso il suo interesse per Aseneth a motivo della sua bellezza straordinaria, il Faraone non considerava questo matrimonio all'altezza dello status del figlio. Piuttosto, il padre pensava come nuora a una principessa appartenente a una casa reale, ad esempio la figlia del re di Moab (GiusAs 1,7-9); a quanto pare, Aseneth aveva quindi puntato troppo in alto. Di conseguenza, non sorprende che Pentefres non risponda alla sua richiesta. Al contrario, il narratore osserva che egli aveva timore di continuare a parlare a sua figlia di Giuseppe perché ella gli aveva risposto in maniera sfacciata, con arroganza e con collera (GiusAs 4,12: καὶ ἡδέσθη Πεντεφρῆς ἔτι λαλῆσαι τῇ θυγατρὶ αὐτοῦ Ἀσενὲθ περὶ Ἰωσήφ, διότι θρασέως καὶ μετὰ ἀλαζονείας καὶ ὀργῆς ἀπεκρίθη αὐτῇ)²⁶.

In conclusione, Aseneth viene qui presentata come una giovane donna molto emotiva che facilmente entra in contrasto con la sua famiglia. Da un lato, ella non esclude più un futuro matrimonio, ma la condizione *sine qua non* perché ella acconsenta alle nozze è che il suo futuro consorte sia il figlio primogenito del Faraone²⁷. Dall'altro, entra in gioco l'argomento del lignaggio presumibilmente inadeguato che impedisce ad Aseneth di accettare come marito Giuseppe, in quanto figlio di un pastore e, oltretutto, venduto come schiavo. Insomma, nel suo comportamento nei confronti del padre si nota che Aseneth è molto determinata²⁸. Infatti, rifiuta di punto in bianco la proposta di Pentefres senza nemmeno prendere in considerazione la possibilità di un ulteriore colloquio in merito. Inoltre, la donna non cerca di far cambiare idea al padre. Da questo punto di vista, si distingue da altre figure della letteratura greca, per esempio dalla figlia di un certo Gobria, che

²⁶ Ibid., p. 96-98.

²⁷ Burchard 1985, 207, nota a2, cita alcuni testi che hanno in comune con l'atteggiamento di Aseneth l'insistenza sullo stesso status sociale di un futuro partner.

²⁸ Cfr. anche Standhartinger 1995, 83; tuttavia, Hartvigsen 2018, p. 47, mette in rilievo che questo atteggiamento di Aseneth può essere apprezzato in termini positivi solo dal lettore il cui punto di vista è esterno rispetto al testo. Nel testo stesso, i tentativi di Aseneth per liberarsi dall'influsso paterno non vengono presentati in modo positivo.

spiega in lacrime al padre di non voler sposare l'assassino del fratello, cosa che il padre accetta (Senofonte, *Ciropeia* 4.6.9).

5. Giuseppe rifiuta un matrimonio con Aseneth per motivi religiosi

Come abbiamo visto, Giuseppe è un ospite molto gradito nella casa di Pentefres e di sua moglie. In questo contesto non va dimenticato che Pentefres, oltre alla funzione di satrapo del Faraone, svolge anche quella di sacerdote. In cosa precisamente consista questo sacerdozio non viene precisato nel romanzo. In ogni caso, è degno di nota che l'attività di Pentefres non gli impedisce di avere contatti stretti con Giuseppe. Tuttavia, in *GiusAs* 7,1 apprendiamo che Giuseppe si cibava a una tavola separata, perché si rifiutava di mangiare con gli Egiziani: infatti, una simile azione era considerata un abominio. Per designare questo concetto, il nostro testo usa un termine, βδέλυγμα, che compare nella versione dei Settanta di Gen. 43,32: "gli Egiziani non possono mangiare con gli Ebrei; ciò sarebbe cosa abominevole per gli Egiziani" (βδέλυγμα γὰρ ἔστιν τοῖς Αἰγυπτίοις). I ruoli sono dunque invertiti: secondo Gen. 43,32, gli Egiziani si rifiutano di mangiare con gli Israeliti mentre in *Giuseppe e Aseneth* è Giuseppe che si rifiuta di mangiare con gli Egiziani²⁹. Comunque, una tale separazione si spiega anche alla luce di una osservazione di Erodoto (*Hist.* 2.41) il quale, dopo aver messo in rilievo la considerazione che gli Egiziani hanno per le mucche, sottolinea che:

οὔτε ἀνὴρ Αἰγύπτιος οὔτε γυνὴ ἄνδρα Ἑλληνα φιλήσειε ἂν τῷ στόματι, οὐδὲ μαχαίρῃ ἄνδρὸς Ἑλληνὸς χρήσεται οὐδὲ ὀβελοῖσι οὐδὲ λέβητι³⁰ - Nessuna persona egiziana, uomo o donna, bacia un Greco sulla bocca o usa il suo coltello, il suo spiedo o la sua pentola

Lo storico greco non fornisce una spiegazione dettagliata di questo comportamento che, a prima vista, potrebbe sembrare non comprensibile nell'immediato. Si può ipotizzare che questi versi facciano riferimento a una misura precauzionale dettata dal timore di utilizzare le posate o le stoviglie di qualcuno che avrebbe potuto mangiare carne di giovenca o di mucca (in questo caso, per l'appunto, un greco).

²⁹ Per questo testo, cfr. l'analisi recente di Rabel 2024, 201-202.

³⁰ Lloyd (2004⁶), p. 50.

Nel romanzo *Giuseppe e Aseneth* appare un motivo simile: mentre nel testo di Erodoto sono gli Egiziani che evitano contatti fisici troppo stretti con i Greci, in questo caso è Giuseppe a rifiutare il bacio di Aseneth ormai molto innamorata di lui. Anzi, secondo lui non si può prendere in considerazione alcun contatto fisico ravvicinato, poiché ciò è impedito dall'idolatria di Aseneth³¹, soprattutto dalle benedizioni degli idoli e dal consumo di cibi sacrificali (GiusAs 8.5). In questo contesto specifico, riappare il vocabolo θεοσεβής che Giuseppe utilizza nel dialogo con Aseneth. Contrariamente al discorso di Pentefres, il fatto che Giuseppe sia un uomo θεοσεβής (vedi *supra*) non è un prerequisite importante per un futuro matrimonio, bensì tale condizione diventa un ostacolo. In effetti, Giuseppe sostiene che è proprio questa qualità che gli impedisce di avere contatti fisici con la giovane egiziana, tanto più è impensabile l'idea di un matrimonio come aveva immaginato Pentefres: οὐκ ἔστι προσῆκον ἀνδρὶ θεοσεβεῖ [...] φιλῆσαι γυναῖκα ἄλλοτριάν. Non conviene dunque a un uomo pio baciare una donna straniera proprio a motivo delle sue pratiche religiose. Comunque, trattandosi di un romanzo fittizio ambientato all'epoca dei patriarchi, ossia prima del dono della Legge, Giuseppe non può citare un comandamento della Torah: ciò giustifica l'uso della formula neutra οὐκ ἔστι προσῆκον³².

Tuttavia, dopo che Aseneth ha deposto il suo orgoglio nei confronti di Giuseppe, si presenta un nuovo ostacolo di tipo religioso e legato alla fede di Giuseppe; ma Aseneth prontamente supera tale impedimento. Ora non si tratta solo di "cambiare idea", come nei confronti di Giuseppe, ma di rinunciare al culto di quegli idoli di cui la sua camera è piena. Come abbiamo visto, Aseneth li getta dalla finestra del suo lussuoso appartamento. Il testo non fornisce informazioni su cosa Pentefres pensi di questa azione probabilmente inaspettata della figlia.

6. Il lieto fine: matrimonio e banchetto comune

Aseneth, anziché rendere partecipi i genitori del proprio processo di *μετάνοια*, ovvero di conversione al Dio di Giuseppe, rimane nella sua camera praticando riti di pentimento e di autoumiliazione. Unico testimone di quanto accade è la figura celeste che conferma la sincerità

³¹ Cfr. anche Bons 2013, p. 99.

³² Per questa formula, cfr. Niebuhr 2009, pp. 191-192.

della conversione della giovane e si rivolge a Giuseppe per comunicare l'eccezionalità degli eventi (GiusAs 15.9).

Ora che Aseneth si è convertita, che ne sarà della sua famiglia? Nel testo non si dice che i suoi genitori e gli altri parenti abbiano preso una decisione simile a quella della ragazza abbandonando i culti egiziani. E suo padre continua ad essere designato "sacerdote di Eliopoli" (GiusAs 21,2). Tuttavia, sorprende che la famiglia di Aseneth non le impedisca di onorare il Dio di Giuseppe (GiusAs 20,7). Inoltre, a nessuno è fatto divieto di mangiare, bere e rallegrarsi insieme a Giuseppe (GiusAs 20,8): καὶ μετὰ ταῦτα ἔφαγον καὶ ἔπιον καὶ εὐφράνθησαν³³. Non si parla più di alcun tipo di divieto³⁴. Aseneth ha subito un'evoluzione personale che l'ha liberata dalla sua arroganza avvicinandola finalmente a Giuseppe, che un tempo, invece, lei aveva rifiutato. Dal canto suo Giuseppe, che è senza genitori poiché sua madre Rachele è morta (Gen. 35,19) e suo padre Giacobbe è rimasto in Israele, grazie ad Aseneth è ora accolto in una famiglia che lo ama, dopo che ogni ostacolo è stato superato. A questo punto della vicenda, le regole alimentari non sembrano più avere importanza: si mangia, si beve e ci si rallegra. In tali circostanze è consigliabile mangiare in tavoli separati? Si rifiuta ai futuri suoceri di mangiare insieme ai novelli sposi? Pare di no³⁵.

Bibliografia

- Bons, E. (2013), *Manger ou ne pas manger avec les étrangers ? Quelques observations concernant Genèse 43 et le roman Joseph et Aséneth*, in "Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses", 93, pp. 93-103.
- Bons, E. (2014), *Psalter Terminology in Joseph and Aseneth*, in W. Kraus, S. Kreuzer (eds), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 430–443.
- Bühner, R. (2022), *Zwischen Abgrenzung und Annäherung. Essens- und Tischgemeinschaft von Juden und Nichtjuden anhand der Diasporanovellen Judith sowie Josef und Asenet*, in "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", 113, pp. 284-302.
- Burchard, C. (1983), *Joseph and Aseneth*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. II, Doubleday, New York, pp. 177–247.

³³ Burchard 2003, p. 254.

³⁴ A questo proposito, il romanzo sembra non privo di discrepanze; cfr. Bühner 2022, p. 300.

³⁵ Cfr. Bons 2013, 101.

- Burchard, C. (2003), *Joseph und Aseneth. Kritisch herausgegeben von Christoph Burchard. Mit Unterstützung von Carsten Burfeind und Uta Barbara Fink*, Brill, Leiden.
- Chessnutt, R.D. (1995), *From Death to Life. Conversion in Joseph and Aseneth*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Delling, G. (1978), *Einwirkungen der Sprache der Septuaginta in 'Joseph und Aseneth'*, in "Journal for the Study of Judaism", 9, pp. 29-56.
- Denis, A.-M. (2000), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, tome I, Brepols, Turnhout.
- Ebach, J. (2007), *Genesis 37-50. Übersetzt und ausgelegt*, Herder, Freiburg.
- Furstenberg, Y. (ed.) (2016), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*, Brill, Leiden.
- Hartvigsen, K.M. (2018), *Aseneth's Transformation*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Le Boullouec, A., Sandevor, P. (1989), *La Bible d'Alexandrie. L'Exode. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes*, Éditions du Cerf, Paris.
- Leonardi, G. (2020), *Why is the Word εὐσέβεια so Rare in the Septuagint?*, in E. Bons et al. (eds), *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirkungen*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 245-258.
- Lloyd, A. B. (2004⁶), *Erodoto. Le storie. Volume II. Libro II. L'Egitto*, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano.
- Maggiorotti, D. (2000), *Giuseppe e Aseneth*, in P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. IV, Paideia, Brescia, pp. 423-525.
- Miller, W. (1947), *Xenophon. Cyropaedia*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Most, G. W. (2006), *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*, Harvard University Press, Cambridge/London.
- Niebuhr, K.-W. (2009), *Ethik und Tora. Zum Toraverständnis in Joseph und Aseneth*, in E. Reinmuth (ed.), *Joseph und Aseneth: Eingeleitet, ediert, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 187-202.
- Pfeiffer, S. (2008), *Die alexandrinischen Juden im Spannungsfeld von griechischer Bürgerschaft und römischer Zentralherrschaft. Der Krieg des Jahres 66 n. Chr. in Alexandria*, "Klio" 90, pp. 387-402.
- Rabel, M. (2024), *Vereintes Essen. Zur Funktion von Gen 43,31-34 für die Josephsgeschichte und diasporajüdische Tischgemeinschaft mit Nicht-Juden*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 100,2, pp. 191-211.
- Radice, R., Gargiulo, T. (2015), *Aristotele. Politica. Volume II (Libri V-VIII)*, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano.
- Schmitz, B., Engel, H. (2014), *Judit. Übersetzt und ausgelegt*, Herder, Freiburg.
- Scialabba, D. (2019), *Creation and Salvation, Models of Relationship between the God of Israel and the Nations in the Book of Jonah, in Psalm 33 (MT and LXX) and in the Novel "Joseph and Aseneth"*, Mohr Siebeck, Tübingen.

- Scialabba, D. (2022), *Considerations on the Use of σέβουμαι in the Septuagint and in Jewish-Hellenistic Literature*, in G.R. Kotzée et al. (eds), *XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Aberdeen 2019*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Ga., pp. 377-392.
- Shepard Kraemer, R. (1998), *When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and his Egyptian Wife Reconsidered*, Oxford University Press, Oxford.
- Spicq, C. (1991), *Lexique théologique du Nouveau Testament. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Éditions Universitaire de Fribourg/Éditions du Cerf, Fribourg/Paris.
- Standhartinger, A. (1995), *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von 'Joseph und Aseneth'*, Leiden, Brill.
- Wiesehöfer, J. (1998), *Heiratsalter*, in *Der Neue Pauly* 5, Metzler, Stuttgart, pp. 256-258.
- Zangenberg, J.K. (2009), *Josef und Asenet. Zur Pragmatik und Modellhaftigkeit der Konversion Aseneths*, in E. Bons (ed.), *Der eine Gott und die fremden Kulte. Exklusive und inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellungen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, pp. 95-120.

12. Miriam, giovane profetessa (Ex. 15, 20) Un itinerario esegetico a partire dal *Liber Antiquitatum Biblicarum*

Chiara Spuntarelli

Abstract

A passage in the *Liber Antiquitatum Biblicarum* attributes to the child Miriam a premonitory dream about the destiny of Moses as guide and saviour of the Jewish people. Such a vision, which restricts Miriam's prophetic abilities to childhood, appears to be in line with rabbinic *midrashim*, where there is a depowering, or at least a rewriting, of the figure of Miriam, who is brought back into the traditional sphere of a guarantor of the continuity of Mosaic leadership. This is done by restricting the interpretative sphere of her prophetic aptitudes within a familiar and, in any case, non-subversive boundary, and at the same time framing the appellation of *Exodus* 15, 20 in a suspended time, not yet normalised and chronologically circumscribed to childhood. Traces of an alternative reading of Miriam's prophethood, however, emerge from Judaic-Hellenistic literature, in particular from the exegesis of the *Exodus* passage offered by Philo of Alexandria.

Un brano del *Liber Antiquitatum Biblicarum*, una riscrittura della narrazione biblica da Adamo alla morte di Saul erroneamente attribuita a Filone di Alessandria dalla tradizione manoscritta e dalle prime edizioni del '500, racconta di una visione ricevuta in sogno da Miriam bambina. Miriam non viene creduta, tuttavia la visione ricevuta in sogno si rivela evidentemente veritiera:

Et profectus est Amram de tribu Levi, et accepit uxorem de tribu sua. Et factum est cum acceperat eam, imitati sunt eum ceteri et acceperunt uxores suas. Huic autem erat unus filius et una filia; et nomen eorum Aaron et Maria. Et spiritus Dei incidit in Mariam nocte, et vidit somnium et enarravit parentibus suis mane dicens: "Vidi in hac nocte, et ecce vir stabat in veste bissina et dixit

mihī: 'Vade et dic parentibus tuis: Ecce quod nascetur de vobis in aquam proicietur, quomodo per eum aqua siccabitur. Et faciam per eum signa et salvabo populum meum, et ipse ducatum eius aget semper'". Et cum enarrasset Maria somium suum, non crediderunt ei parentes eius¹.

Il testo filtra il riferimento all'abilità profetica di Miriam di Ex. 15,20 attraverso l'implicito richiamo a Num. 12,6, ad un tempo collegando il profetismo di Miriam alla visione in sogno di *Numeri* e depotenziando il conflitto sulla profezia di Num. 12,2, in cui Miriam rivendica il possesso di doti profetiche per sé e per Aronne e contesta la supremazia assoluta di Mosè come profeta quale appare enunciata in Dt. 34,10². Gli interrogativi sollevati da Num. 12 relativamente ad una gerarchia nella profezia e al ruolo di Miriam come profetessa³ vengono disinnescati nella rappresentazione della sorella di Mosè che ha una visione in sogno quando è ancora bambina, quindi prima dell'uscita dall'Egitto. La strategia posta in essere nel *Liber Antiquitatum Biblicarum* può essere letta parallelamente alle scelte operate nelle *Visioni di Amram*, uno scritto conservato frammentariamente nei manoscritti qumranici, in cui un messaggero rivela ad Amram, prima della loro nascita, il segreto del futuro ministero riservato ai propri figli Miriam, Aronne e Mosè. In uno dei frammenti viene esplicitamente richiamato "il segreto relativo a Miriam" (4Q546 12, 4) ma, sfortunatamente, il contenuto della rivelazione riguardante Miriam è piuttosto frammentario. Tervanotko ipotizza che, come nel caso di Aronne e Mosè, si facesse riferimento all'accesso alla conoscenza di Dio riservato alla ragazza, alludendo forse al fatto che Miriam avrebbe avuto sogni premonitori⁴. Del resto, è utile rilevare che a specifiche capacità divinatorie di Miriam sembra alludere *Giubilei*, che amplifica il ruolo assegnato a Miriam in Ex. 2,1-9,

¹ LAB IX, 9-10 (ed. James 1971, pp. 14-15). In merito allo scritto, collocato cronologicamente dalla più parte degli studiosi tra il I e il II secolo, dopo il 70, cfr.: Murphy 1993; Jacobson 1996; Fisk 2001. Il testo latino pervenuto è stato generalmente presentato come la traduzione dal greco di un originale ebraico; su posizioni diverse Tal Ilan, che ha ipotizzato una composizione nell'ambito della comunità giudaica di Roma. Tale prospettiva presuppone che a Roma si fosse sviluppata una tradizione rabbinica locale che si sarebbe espressa nella produzione del *Liber* in latino, assimilato dalla studiosa ad un *midrash* esteso (cfr. Ilan 2009). Per l'edizione critica del LAB: James, 1971; Perrot-Bogaert 1976.

² Per l'interpretazione generativa della profezia nel *Deuteronomio* cfr. DwJong 2022.

³ Cfr. Tervanotko 2013, p. 166.

⁴ Tervanotko 2013, pp. 157-158. Per una rivisitazione della divinazione femminile a Qumran rinvio a Tervanotko 2021.

identificandola esplicitamente con la sorella di Mosè del passo di *Esodo* e aggiungendo il dettaglio che avrebbe difeso il poppante dagli uccelli:

Ed ella (sc. tua madre) fece per te una cesta, la cosparsse di pece e bitume e la pose nell'erba, presso le rive del fiume e ti ci pose dentro per sette giorni. Tua madre veniva di notte e ti faceva poppare e, di giorno, tua sorella Miriam ti difendeva dagli uccelli⁵.

Attraverso il riferimento agli uccelli, Miriam appare implicitamente inserita in un universo di pratiche divinatorie e curative che, legate per lo più alla gestazione, alla nascita e alla necromanzia, erano associate a personalità femminili. A tali pratiche, ampiamente testimoniate nel Vicino Oriente antico e attestata in Ez. 13,17-23, il brano di *Giubilei* sembra voler ricondurre Miriam, nella misura in cui all'immagine dell'uccello veniva associata in tali riti la malattia e, più in generale, una situazione di pericolo⁶. Sembra dunque ragionevole ipotizzare, con Tervanotko, che il LAB, le cui consonanze con *Giubilei* sono state variamente rilevate, e le *Visioni di Amram* attestino una comune tradizione relativa alle capacità profetiche di Miriam; va aggiunto che entrambi i testi raccontano vicende della vita di Amram e entrambi riscrivono il ruolo del padre di Mosè all'interno della narrazione del Pentateuco, enfatizzando i matrimoni endogamici⁷. In entrambi gli scritti inoltre non c'è traccia della tensione e dello scontro sulla profezia che emerge da Num. 12 e in entrambi i testi le doti profetiche di Miriam vengono circoscritte all'età infantile o giovanile, sebbene meritino una certa attenzione nel LAB alcuni elementi, rivelatori, con tutta probabilità, di una tradizione alternativa su Miriam che trapela, come vedremo, in alcune testimonianze giudaico-ellenistiche e che Tervanotko ha ipotizzato per le parti non pervenute dello scritto qumranico⁸.

Va infatti osservato che nel *Liber Antiquitatum Biblicarum* Dio parla nel sonno a Samuele quando ha otto anni⁹ e che il verbo *incido* utilizzato nel passo di LAB IX, 10 (*Spiritus Dei incidit in Mariam*) richiama il corrispettivo greco ἐπιπίπτω, utilizzato in Act. 8,16 per indicare il

⁵ *Giubilei* 47, 4. Trad. it. Fusella 1993, p. 304.

⁶ Su questo e sulla difficoltà di distinguere in alcuni contesti divinazione e profezia cfr. Bowen 1999.

⁷ Tervanotko 2013 *passim*.

⁸ Tervanotko 2021. Cfr. anche White Crawford 2003.

⁹ LAB LIII, 3-4 (ed. James 1971, p. 85).

‘piombare’ dello Spirito Santo sugli apostoli. Entrambi gli indizi sottintendono che Miriam avesse accesso ad una qualche forma di conoscenza e di comunicazione divine, circostanza che va ricondotta, nello stesso testo, a quanto affermato in XXIII,7, dove si sottolinea come i capi di Israele fossero “profeti” e “saggi” e, indirettamente, a Mich. 6,4, dove Miriam è presentata come un capo insieme a Mosè e Aronne.

La rappresentazione di Miriam nei due scritti richiamati in precedenza appare dunque esemplificativa della tendenza a rileggere in maniera reticente, normalizzante e/o apparentemente contraddittoria i riferimenti scritturistici a Miriam, la cui figura è presentata in maniera ambivalente negli stessi passi biblici in cui è richiamata¹⁰.

Miriam è infatti citata esplicitamente in Ex. 15,20-21; Num. 12,1-15; 20,1; 26,59; Dt. 24,8-9; 1 Cron. 5,29; Mich. 6,4, con significative oscillazioni tra *Esodo* e *Numeri*.

Coerentemente e parallelamente a quanto avviene per i genitori di Mosè, i cui nomi sono rivelati soltanto in Ex. 6,20, anche la sorella di Mosè è anonima in Ex. 2, in cui si rivolge alla figlia di Faraone. È assente nella narrazione dell’*Esodo* fino a Ex. 15,20-21, dove è identificata come Miriam ed è indicata come una profetessa, sorella, viene puntualizzato, di Aronne¹¹. Entrambi gli episodi sono connessi con l’acqua e, in entrambi i casi, si tratta di episodi salvifici: dopo il canto di Ex. 15,20-21, la narrazione si sofferma infatti sulla trasformazione delle acque di Mara (Ex. 15,22-26); parallelamente, dopo la morte di Miriam (Num. 20,1) si richiama la mancanza di acqua (Num. 20,2) per raccontare poi l’episodio delle acque di Merìba (Num. 20,2-13)¹². Dal punto di vista testuale, va segnalato che a differenza del testo masoretico, che fa riferimento solo a Mosè e Aronne, in Ex. 6,20 la LXX include Miriam tra i figli di Amram e Iocheved. La LXX, inoltre, rappresenta il canto e la danza di Ex. 15,20-21 in modo più dettagliato rispetto al testo ebraico, facendo ricorso al verbo ἐξάγω in relazione all’azione di guida del coro esercitata da Miriam parimenti a Mosè, del quale riprende l’esor-

¹⁰ Le pubblicazioni su Miriam, che a vario titolo si sono interrogate sullo statuto di profetessa attribuito alla sorella di Mosè in *Esodo* 15, sono accomunate dal precipuo *focus* sulla Bibbia ebraica e sono per la massima parte riconducibili agli studi di genere: cfr. Burns 1987; Tribble 1989; Kessler 1996; Fischer 2000; Fischer 2002; Rapp 2002; Ackerman 2002. Vanno segnalate le eccezioni di Tervanotko 2012 e Siquans 2011.

¹¹ Sulla strategia rivelativa di *Esodo* 2, cfr. Park 2024.

¹² Sul legame della figura di Miriam con l’acqua cfr. Tribble 1989, pp. 14-25.

tazione di Ex. 15,1 (ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ). Tale circostanza suggerisce che il testo della LXX voglia alludere al fatto che le schiere guidate da Mosè e da Miriam si alternassero nel canto, dato che emerge, come vedremo, dalla ricezione dell'episodio in Filone di Alessandria.

Ad uno *status* profetico assimilabile a quello mosaico alludono Num. 12,2 e Num. 12,6-8: al versetto 1 del capitolo 12 Miriam e Aronne accusano infatti Mosè per il matrimonio con l'Etiope; al v. 2 viene invece messa in discussione l'esclusività del rapporto di Mosè con Dio; ai versetti 6-8, Dio si rivolge direttamente a Miriam e Aronne dopo averli convocati nella tenda della testimonianza (v. 5), per spiegare che solo Mosè ha un rapporto diretto con Dio, mentre la comunicazione con i profeti avviene "in visione e per enigmi" (vv. 6-8). Implicitamente i vv. 6-8 sembrano dunque ascrivere a Miriam e Aronne capacità profetiche, sia pure inferiori rispetto a Mosè, tuttavia ad esse equiparabili, considerando che anche loro hanno accesso alla tenda della testimonianza.

Mi propongo nelle pagine che seguono di mostrare la persistenza di tale rappresentazione del ruolo di Miriam in ambito giudaico-ellenistico, dove, in particolar modo in Filone di Alessandria, tale itinerario esegetico coesiste con una connotazione strettamente osservante dell'ambivalenza del personaggio, rilevando, di contro, come nella tradizione rabbinica si assista al depotenziamento, o comunque ad una riscrittura di Miriam, che viene ricondotta in un alveo tradizionale di garante della continuità della *leadership* mosaica, restringendo l'ambito interpretativo delle sue attitudini profetiche in un confine familiare e, comunque, non eversivo, in linea con quello di Ez. 13,17-23, e inquadrando allo stesso tempo l'appellativo di *Esodo* in un tempo sospeso, perché ancora non normalizzato¹³, cronologicamente limitato all'età infantile.

1. Miriam nel giudaismo ellenistico: Ezechiele Tragico, Filone di Alessandria, Giuseppe Flavio

1.1. Ezechiele Tragico

Nel prologo dell'*Exagoge* è lo stesso Mosè, ripercorrendo la propria storia dalla nascita fino a Ex. 15, a sottolineare il ruolo centrale giocato dalla sorella Miriam nell'episodio della propria esposizione:

¹³ Cfr. Ackerman 2002, p. 71.

Μαριὰμ δ' ἀδελφή μου κατώπτευν πέλας [... καὶ λέγει τάδε Μαριὰμ ἀδελφή προσδραμοῦσα βασιλίδι· θέλεις τροφόν σοι παιδί τῷδ' εὖρω ταχύ ἐκ τῶν Ἑβραίων; ἢ δ' ἐπέσπευσεν κόρην (vv. 18-25)¹⁴.

A differenza della LXX e del TM, che non indicano il nome della sorella che si prende cura del neonato Mosè, l'*Exagoge* la identifica con la giovane (κόρη) Miriam, che è peraltro l'unico membro della famiglia di Mosè ad essere richiamata esplicitamente, almeno in quanto resta dell'opera. Diversamente da Ex. 2,4 LXX, Miriam non osserva Mosè da lontano (Ex. 2,4: μακρόθεν), ma "da vicino" (πέλας), suggerendo, come in *Giubilei*, una certa cura rispetto al neonato, che è esposto in un luogo protetto dalla vegetazione; Miriam è dunque rappresentata come una giovane sorella vigile e attenta nella cura dell'infante Mosè, una presenza molto più vicina al bambino rispetto a quella del testo di *Esodo*. In linea con le scelte operate dai *midrashim* rabbinici nel valorizzare il ruolo di Miriam quale garante della sopravvivenza della nazione ebraica, Ezechiele indugia inoltre sulla cura di Miriam nel richiedere alla figlia di Faraone se avesse a disposizione una nutrice ebrea, particolare non presente nel TM¹⁵.

1.2. Filone di Alessandria

Conformemente alla LXX, Filone si riferisce alla giovane sorella di Mosè di *Esodo* 2 senza rivelarne il nome:

Essi (sc. i genitori di Mosè) dunque, ignari di quel che sarebbe avvenuto, se ne andavano, oppressi da un penoso dolore, mentre la sorella del bimbo esposto, ancor fanciulla (παρθένος), spinta da affetto per i suoi cari, un po' in disparte (μικρὸν ἄποθεν) spiava che cosa sarebbe accaduto: e mi sembra che tutto si compì grazie alla vigile premura di Dio per il fanciullo [...] si chiedeva (sc. la figlia del faraone) anche come poterlo allevare, poiché riteneva pericoloso portarlo subito al palazzo. Mentre era ancora incerta, (raccontano) che la sorella del bambino, quasi di vedetta, avendo intuito l'incertezza, corse da lei per chiederle se volesse affidare il bambino ad una nutrice ebrea che aveva partorito da non molto. La principessa acconsentì e la fanciulla le condusse la madre, e madre anche del bambino, fingendo fosse un'estranea¹⁶.

¹⁴ Lanfranchi 2006, p. 102.

¹⁵ Cfr. Jacobson 1996, p. 77; Tervanotko 2012, p. 221.

¹⁶ *VdM* I, 12-17. Trad. it. Graffigna 1999, pp. 31-33.

Più articolata appare la trattazione del personaggio nel *Legum Allegoriae*. Se nel I e nel II libro del trattato, dove il passo di riferimento di Num. 12 suggerisce l'identificazione di Miriam con la sensazione che non ha pudore di rivolgersi contro Mosè, lo spirito profetico e la totale perfezione morale, ed è così impudente da parlare male dell'Etiopio, che in questo contesto rappresenta la facoltà visiva dell'anima¹⁷, in LA III, 103, tematizzando due possibili vie di accesso a Dio, Filone richiama Aronne, il linguaggio proferito, e Miriam, la sensazione, in relazione alla conoscenza di Dio che parte dal creato, confrontando tale modalità di conoscenza con quella di Bezaleel, l'architetto artefice del tabernacolo:

Dio chiamò anche Bezaleel (Ex. 31,2), ma non allo stesso modo di Mosè: infatti, se l'uno ha colto l'immagine di Dio direttamente dalla Causa, l'altro ha conosciuto l'Artefice dal creato per via di ragionamento, come se muovesse da un'ombra. Per questo tu troverai che sia il tabernacolo sia tutti i suoi arredi sono stati fatti una prima volta da Mosè e una seconda da Bezaleel: Mosè, in effetti, appresta gli archetipi, Bezaleel le copie. Mosè ha come guida Dio – effettivamente così dice la sacra Scrittura: “Farai ogni cosa secondo il paradigma che ti è stato mostrato sul monte” (Ex. 25,40) –, Bezaleel ha come guida Mosè. Tutto questo ha una ragione. Infatti quando Aronne, il linguaggio, e Miriam, la sensazione, si levano contro <Mosè>, si sentono dire esattamente queste parole: “Se sorgerà un profeta per il Signore, Dio si farà conoscere a lui in visione” e “nell'ombra”, in modo non chiaro. Ma a Mosè, colui “che è fedele in tutta la casa, <Dio> parlerà bocca a bocca, in forma chiara e non per enigmi” (Num. 12,6-8)¹⁸.

In linea con Num. 12,6-8 Filone, recuperando evidentemente il mito platonico della caverna, prospetta due livelli gerarchici nella conoscenza di Dio: mentre la rivelazione chiara e diretta è riservata al solo Mosè, agli altri profeti è riservato un grado inferiore di conoscenza, riflesso umbratile di quella conoscenza paradigmatica. Il sapere profetico di Miriam e Aronne viene quindi messo in relazione con le conoscenze riservate a Bezaleel, in cui Dio ha impresso la scienza del cosmo¹⁹ e di Dio²⁰, quindi il sapere filosofico.

¹⁷ Cfr. LA I,76 e II,66. I testi biblici afferenti sono evidentemente Num. 12, 1-15 e Dt. 24,8-9.

¹⁸ Trad. Radice 1994, pp. 132-133.

¹⁹ LA III, 99.

²⁰ LA III, 98-99.

L'interpretazione di Ex. 15,20-21²¹ ribadisce la consonanza dell'esegesi filoniana del personaggio di Miriam con l'andamento scritturistico. Descrivendo la scena di ringraziamento e di lode a Dio per il passaggio del Mar Rosso, Filone riprende il testo di *Esodo*, parla di "due cori, uno di uomini, l'altro di donne", e precisa che "Mosè dirigeva il coro degli uomini e sua sorella quello delle donne: erano infatti essi – sottolinea l'Alessandrino - i capicoro"²². Ai due cori Filone allude in *Agr.* 79, sottolineando che Mosè, "l'intelletto perfetto", guida gli uomini, mentre Miriam, "la percezione sensoriale purificata", guida le migliori tra le donne, per suggerire, in linea con il testo della LXX, un'alternanza tra i due cori che però si fondono significativamente nell'esegesi filoniana in un unico canto armonioso, a sottolineare la necessaria armonia di intelletto e sensazione:

Ora, l'esercito divino, ossia le virtù, combatte in difesa delle anime timorate di Dio e queste, alla vista del nemico sconfitto, ritengono di intonare l'inno più bello e più degno a lode di Dio, glorioso vincitore e portatore di vittoria. E due sono i cori: quello che si leva dall'appartamento degli uomini e quello che si leva dal focolare delle donne, e insieme intonano una melodiosa armonia, l'uno accordandosi all'altro. Il coro degli uomini ha come maestro Mosè, l'intelletto perfetto; quello delle donne Miriam, la sensazione purificata. È giusto infatti che sia da parte delle facoltà intelleggibili, sia da parte di quelle sensibili senza indugio si levino inni e benedizioni a favore della divinità e che i due organi dell'intelletto e della sensazione applaudano in sintonia per rendere grazie e onore all'unico Salvatore. Tutti gli uomini, sotto la direzione di Mosè, intonano sulla riva del mare un canto, non con mente cieca, ma con perspicace intelligenza: cantano anche le donne – invero le migliori delle donne, quelle, cioè, che sono iscritte alla confederazione delle virtù – e Miriam è la loro guida. Ambedue i cori intonano il medesimo inno che ha questo ritornello armonioso e di superba bellezza: "Canteremo <inni> al Signore, perché nella gloria sia celebrato; Egli, infatti, ha sprofondato nel mare il cavallo e colui che lo cavalcava" (Ex. 15,1.21)"²³.

²¹ Ex. 15,20-21 LXX: Λαβοῦσα δὲ Μαριάμ, ἡ προφῆτις, ἡ ἀδελφὴ Ἀαρών, τὸ τύμπανον ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς, καὶ ἐξήλθοσαν πᾶσαι αἱ γυναῖκες ὀπίσω αὐτῆς μετὰ τυμπάνων καὶ χορῶν, ἐξῆρχε δὲ αὐτῶν Μαριάμ λέγουσα ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται ἵππον καὶ ἀναβάτην ἐρριψεν εἰς θάλασσαν.

²² *VdM* I, 180. Trad. it. Graffigna 1999, p. 95.

²³ *Agr.* 79-82. Trad. Radice 1994, p. 498.

Questa interpretazione del canto di Ex. 15 ricorre in *Contempl.* 83-87, in cui Filone parla della veglia sacra celebrata dai Terapeuti dopo il pasto. Si tratta, osserva Filone, dell'alternanza di canti all'unisono e canti antistrofici.

Poi – viene precisato – [...] i due cori si mescolano e diventano da due uno solo, ad imitazione di quanto accaduto un tempo presso il Mar Rosso per le azioni miracolose che lì si verificarono [...]. Dopo aver visto e vissuto questo avvenimento (sc. il passaggio del Mar Rosso) che superava la loro capacità ragionativa, il loro buon senso e la loro speranza, presi da entusiasmo, uomini e donne senza distinzione (ἐνθουσιῶντές τε ἄνδρες ὁμοῦ καὶ γυναῖκες), formando un unico coro, intonavano gli inni di ringraziamento a Dio salvatore, gli uomini guidati dal profeta Mosè, le donne dalla profetessa Miriam²⁴.

Nel passo sopra riportato, il riferimento all'entusiasmo profetico, introdotto nei paragrafi precedenti dalla similitudine con i rituali bacchici a proposito del consumo di vino a sancire la vicinanza a Dio²⁵, non solo definisce i contorni di una comunità divinamente ispirata, ma pone implicitamente sullo stesso piano i due profeti a capo dei due cori, Mosè e Miriam²⁶.

1.3. Giuseppe Flavio

Rispetto al ruolo profetico di Miriam, va osservato che nelle *Antiquitates* è Amram ad avere un sogno premonitore, non Miriam bambina come nel *LAB*. Dopo aver enunciato il futuro di guida universale riservato a Mosè, viene predetto a Amram che il fratello di Mosè sarebbe stato benedetto, insieme alla sua progenie, con l'onore del sacerdozio; nessun cenno quindi a Miriam²⁷.

Diversamente dal *LAB* che tende ad arricchire la trattazione delle figure femminili con dettagli che amplificano la narrazione scritturistica²⁸, Giuseppe Flavio conferma, anche nel caso di Miriam, la tendenza a riscrivere il racconto biblico ridimensionando o, in alcuni casi, rimuovendo

²⁴ *Contempl.* 85-87. Mia traduzione.

²⁵ Cfr. *Contempl.* 85.

²⁶ Sulla relazione tra canto e profezia, attestata in 1 Cron. 25,5-6, si veda, da ultimo, Portier-Young 2024.

²⁷ *Ant.* II, 216.

²⁸ Cfr. van der Horst 1989.

vendo i riferimenti a figure femminili. Non sfugge a questa scelta narrativa l'episodio del sogno premonitore, riservato, come visto, soltanto ad Amram. In ragione di tale sogno, racconta Giuseppe Flavio, sono entrambi i genitori che, confidando nel sostegno di Dio, predispongono una culla per Mosè e la affidano alle acque del fiume. È a questo punto che Giuseppe introduce Miriam, spiegando che "la sorella del bambino, come raccomandato dalla madre, seguì il bambino per vedere dove sarebbe arrivata la cesta"²⁹. A differenza di Filone, Giuseppe Flavio specifica il nome della sorella di Mosè già nell'episodio dell'esposizione del bambino, sottolineando inoltre, come visto, che Miriam ebbe cura di seguire le sorti dell'infante su precisa indicazione della madre. La giovane Miriam è quindi primariamente, nella rappresentazione di Giuseppe Flavio, uno strumento per assolvere Iachebed dalla possibile accusa di aver abbandonato il neonato Mosè.

Quando il poppante rifiuta di essere allattato da donne egiziane, è la giovane Miriam che, assistendo agli eventi, si rivolge alla figlia di Faraone offrendo il proprio aiuto per cercare una nutrice ebrea per il bambino³⁰, particolare assente nel TM, ma riferito, come visto, anche da Ezechiele Tragico e da Filone.

Funzionale all'inquadramento di Miriam all'interno di logiche familiari tese all'affermazione della supremazia mosaica e alla salvezza della nazione ebraica, appare, infine, il dettagliato racconto dei funerali di Miriam, morta, si dice, all'età di quaranta anni, e seppellita con una cerimonia che viene messa in relazione con l'introduzione del rito purificatore della giovenca rossa³¹.

2. Miriam bambina nei *Midrashim* rabbinici

La scelta di Giuseppe Flavio di tacere su quella che appare implicitamente (Ex. 15,20-21) o esplicitamente (Num. 12,6) come una rivendicazione della propria *leadership* condivisa con Mosè, è sviluppata nei *Midrashim* rabbinici, in cui entrambe le storie sono riscritte. Così, l'appellativo 'profetessa' di Ex. 15,20 è ricondotto alla profezia sul futuro del nascituro Mosè, che Miriam riferisce al padre Amram quando è una bambina; quanto poi allo scontro con Mosè per il matrimonio con

²⁹ Ant. II, 221.

³⁰ Ant. II, 226-227.

³¹ Si veda la riscrittura di Num. 20, 1 in Ant. IV, 78-81.

l'Etiopio e per affermare il proprio accesso alla profezia, quindi, indirettamente, il proprio diritto a guidare Israele parimenti al fratello, esso è letto dai *midrashim* nell'ottica della volontà di Miriam di garantire continuità alla *leadership*³². Viene infatti raccontato che, quando la madre di Mosè abbandona l'arca con il neonato sulle rive del Mar Rosso, l'arca non era incustodita, perché

sua figlia Miriam stava lì accanto, per vedere se il suo presagio si sarebbe avverato. Alla nascita del bambino infatti – prosegue la narrazione –, quando la casa si era riempita di una luce radiosa, Amram aveva baciato sul capo la figliuola, ma in seguito, quando si era trovato costretto a esporre il piccolo, l'aveva picchiata dicendo: “Figlia mia, che ne è stato del tuo presagio?”. Per questo – viene spiegato – ora Miriam rimase a seguire l'arca lungo la riva, per vedere che ne sarebbe stato del piccolo e cosa della profezia su di lui³³.

La rappresentazione positiva di Miriam viene declinata nel senso di una partecipazione esterna rispetto alla leadership della nazione, per cui la sorella di Mosè lavora costantemente per la stabilizzazione dell'autorità rimanendo sempre legata ai propri compiti familiari: la piccola Miriam assiste, come vedremo, la propria madre come levatrice, rimprovera il padre Amram e lo costringe a generare Mosè, si sposa per procreare e discute con Mosè per salvaguardare la continuità nella guida della nazione. La figura di Miriam è infatti legata alla sopravvivenza di Israele già prima della nascita di Mosè:

Quando, in seguito all'editto emanato contro i bambini maschi nati fra gli ebrei, Amram si separò dalla moglie, dando con ciò l'esempio a tutto il suo popolo, la figlia Miriam gli disse: “Padre, il tuo ordine è più severo di quello del Faraone. Costui infatti si è accanito soltanto contro i maschi, mentre tu ora colpisci anche le femmine! Il Faraone spoglia le sue vittime della vita in questo mondo, mentre tu, impedendo ai bambini di venire alla luce, li privi anche di ciò che li attende nel mondo a venire [...]”. Amram riconobbe le ragioni esposte da sua figlia e ricorse al giudizio del Sinedrio, i cui membri così decretarono: “Fosti tu a separare i mariti dalle mogli, ora tocca a te concedere il permesso che si riuniscano”. Egli propose allora che i savi del Sinedrio tornassero ciascuno dalla propria moglie, non prima di averla segretamente sposata. I colleghi però rifiutarono questa idea, dicendo: “E chi mai lo farà sapere a tutto

³² Rinvio in proposito alle testimonianze raccolte da Steinmetz 1988, pp. 35-65.

³³ Il brano è citato da Ginzberg Trad. it. 2019, p. 417.

il popolo di Israele?”. Perciò Amram allestì pubblicamente un baldacchino nuziale sotto il quale riprese in moglie Iocheved da cui aveva divorziato, mentre Aronne e Miriam danzavano tutt’intorno [...]³⁴.

Strettamente legata al ruolo di Miriam nella tutela della sopravvivenza di Israele è l’identificazione della sorella di Mosè con Pua e di Iocheved con Sifra, le due levatrici di Ex. 1,15-21:

Le due levatrici d’Israele erano Iocheved, la madre di Mosè, e Miriam, sua sorella. Quando furono al cospetto del Faraone, la seconda esclamò: “Guai a quest’uomo nel giorno in cui il Signore lo castigherà per le sue empie azioni”. Queste audaci parole le sarebbero per certo costate la vita, se Iocheved non avesse prontamente stornato la rabbia del sovrano dicendo: “Perché mai poni attenzione alle sue parole? È soltanto una bambina, non sa quel che dice”. È pur vero che all’epoca Miriam aveva appena cinque anni, tuttavia già accompagnava sua madre e l’aiutava nel mestiere di levatrice presso le donne ebraiche, badando a nutrire i neonati mentre Iocheved li puliva³⁵.

La ragione di tale identificazione viene spiegata così in *B.Sotah* 11b:

Sifra è Iochebed. E perché era chiamata Sifra? Perché abbellisce il neonato. Secondo un’altra interpretazione: Sifra - perché i bambini di Israele aumentarono e si moltiplicarono ai suoi tempi. Pua è Miriam. E perché fu chiamata Pua? Perché era solita fare il verso dei colombe. Secondo un’altra interpretazione: Pua - perché era solita parlare per ispirazione divina e dire: “In futuro mia madre darà alla luce un bambino che salverà Israele”.

Il ruolo salvifico giocato dalle due donne sarà ricompensato da Dio: viene infatti spiegato, sulla base di Ex. 1,21 (TM: “E poiché le levatrici avevano temuto Dio, egli diede loro una discendenza”), che Iocheved diventerà madre di Aronne e Mosè, mentre dall’unione di Miriam con Caleb non solo si originerà la stirpe di Davide, ma Miriam metterà al mondo anche Bezaleel³⁶. Miriam viene quindi associata, come in Filone, a Bezaleel, la sapienza terrena, per inquadrarne le abilità profetiche in un piano altro rispetto a quelle mosaiche. Le doti di profetessa di Miriam sono infatti ricondotte alla sfera della gestazione e del parto,

³⁴ Ginzberg tr. it. 2019, p. 415. Cfr. Siquans 2015.

³⁵ Ginzberg tr. it. 2019, p. 409.

³⁶ Ibid., p. 410.

secondo un modello riconosciuto da Bowen in Ez. 13,17-23³⁷. Secondo Bowen, infatti, "Israelite women would share with Mesopotamian women the presence of a titled holy woman (the female prophet) who assisted at birth, performed any required rituals, and provided a prognosis"³⁸.

Tale riscrittura delle capacità profetiche di Miriam, che consentiva di normalizzarne la figura, appare costruita sul mito di Artemide attraverso il legame delle due figure femminili con l'acqua. Artemide infatti, sorella gemella di Apollo, sarebbe nata senza che la madre Leto riportasse alcun dolore e, venuta alla luce per prima, avrebbe aiutato la madre a partorire il fratello. Strettamente associato alla nascita è inoltre il bagno al quale sono sottoposti la puerpera e il neonato subito dopo il parto e all'acqua è associato il rito di Amphidromia³⁹. Spesso affiancata o identificata con Ilizia, divinità che tutela la fase conclusiva del parto con l'espulsione del feto, Artemide viene invocata nell'inno callimacheo a lei dedicato per il suo ruolo di soccorso alle donne partorienti⁴⁰; ad Artemide sono poi consacrati dopo la nascita gli indumenti indossati durante il travaglio e la dea intrattiene un legame speciale con le levatrici⁴¹.

La rivisitazione del personaggio di Miriam passa dunque attraverso il recupero di un modello che doveva essere diffuso in ambito ebraico; tale modello appare filtrato attraverso il dispositivo rituale legato ad Artemide per consentire l'identificazione di Miriam con la levatrice Pua, collocandola però in una dimensione infantile che ne normalizza le potenzialità sovversive. Su un altro piano si situa il ruolo profetico di Mosè, che pure, in Num. 11,11-12, paragona il proprio ruolo a quello di una levatrice o di una madre.

Conclusioni

Dall'itinerario esegetico proposto è emerso come dall'esegesi filoniana di Ex. 15,20 emergano i tratti di una figura profetica comple-

³⁷ Bowen 1999, pp. 417-433.

³⁸ Ibid., p. 427.

³⁹ Cfr. Serafini 2013, pp. 147-165.

⁴⁰ Callim., *Hymn.* 3, vv. 18-25.

⁴¹ Sul legame di Artemide con i riti che si svolgevano a Brauron cfr. Capomacchia 2024, pp. 75-80.

mentare a quella mosaica. Filone infatti, attenendosi strettamente al testo della LXX, sembra implicitamente interpretare Miriam in base a Mich, 6,4, collegandone le doti profetiche ad un ruolo politico. Diversa appare la spiegazione del profetismo di Miriam nei testi qumranici, in cui esso sembra associato ad una sfera divinatoria, connessa con la gestazione e la nascita, diffusa in ambito mesopotamico e probabilmente presente in ambito ebraico. Tale interpretazione è individuabile nei *midrashim* rabbinici, in cui essa appare ripresa e ampliata con dettagli tesi a normalizzare la figura di Miriam che, filtrata attraverso il dispositivo mitico associato a Artemide, viene identificata con la levatrice Pua, collocandola però cronologicamente in una dimensione infantile che ne disinnesci il potenziale sovversivo per inquadrarla in una dimensione familiare tesa alla stabilizzazione della *leadership* mosaica e alla salvaguardia della nazione ebraica. Su questa linea si situa il *Liber Antiquitatum Biblicarum* riconducendo le abilità profetiche di Miriam all'età infantile e legandole alla visione del futuro di Mosè quale guida di Israele.

Bibliografia

Fonti

- Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, Radice, R. (a cura di) (1994), Rusconi, Milano.
- Filone di Alessandria, *Vita di Mosè*, introduzione, traduzione e apparati di P. Graffigna (1999), Rusconi, Milano.
- Il libro dei Giubilei*, trad. L. Fusella (1993), in P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, TET, Milano, pp. 83-315.
- Lanfranchi, P. (2006), *L'exagoge d'Ezéchiel le Tragique. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Brill, Leiden.
- Pseudo-Philon, *Les Antiquités bibliques*, Vol. 1-2, Introduction et texte critiques par D.J. Harrington, Traduction par J. Cazeaux, revue par Ch. Perrot, P.-M. Bogaert (1976), (SCh 229-230), Cerf, Paris.
- Ginzberg, L. (2019), *Le leggende degli ebrei*, Adelphi, Milano.

Studi

- Ackerman, S. (2002), *Why is Miriam also among the Prophets? (And is Zipporah among the Priests?)*, in "Journal of Biblical Literature", 121,1, pp. 47-80.
- AdorjÁni, Z. (ed.) (2001), *Der Artemis-Hymnos des Kallimachos*, De Gruyter, Berlin/Boston.

- Bowen, N.R. (1999), *The Daughters of your People: Female Prophets in Ezekiel 13, 17-23*, in "Journal of Biblical Literature", 118,3, pp. 417-433.
- Burns, R. (1987), *Has the Lord Indeed Spoken Only through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam*, Scholars Press, Atlanta.
- Capomacchia, M.G., Pezzetta, C. (2024), *Danzano le orsette: dal complesso mitico rituale di Brauron alla narrativa per l'infanzia*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 75-86.
- DwJong, D.N. (2022), *A Prophet like Moses (Deut. 18: 15,18). The Origins, History, and Influence of the Mosaic Prophetic Succession*, Brill, Leiden-Boston.
- Fischer, I. (2000), *The Authority of Miriam: A Feminist Rereading of Numbers 12 Prompted by Jewish Interpretation*, in A. Brenner (ed.), *Exodus to Deuteronomy*, Sheild Academic Press, Sheild, pp. 159-173.
- Fisher, I. (2002), *Gotteskinderinnen: Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Fisk, B.N. (2001), *Do You Not Remember? Scripture, Story and Exegesis in the Rewritten Bible of Pseudo-Philo*, Sheild Academic Press, Sheild.
- Gafney, W.C. (2008), *Daughters of Miriam: Women Prophets in Ancient Israel*, Fortress, Minneapolis.
- Jacobson, H. (1996), *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation* (2 vols.), Brill, Leiden.
- James, M.R. (1971), *The Biblical Antiquities of Philo*, Ktav, New York.
- Kessler, R. (1996), *Mirjam und die Prophetie der Perserzeit*, in U. Bail, R. Jost (eds), *Gott an den Rändern: Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel*, Kaiser, Gütersloh, pp. 64-72.
- Murphy, F.J. (1993), *Pseudo-Philo: Rewriting the Bible*, Oxford University Press, New York.
- Portier-Young, A.E. (2024), *Miriam's Dance as Embodied Prophecy (Exodus 15:20-21)*, in "Journal of Biblical Literature", 143/2, pp. 207-227.
- Rapp, U. (2002), *Mirjam: Eine feministischrhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der Hebräischen Bibel*, de Gruyter, Berlin.
- Serafini, N. (2013), *Artemide e i margini, fra eschatiai e kourotrophia: "topografica" vs "curotrofica"*, in "Mythos", n.s. 7, pp. 147-165.
- Siquans, A. (2011), *Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption: Texte – Kontexte – Hermeneutik*, Herder, Freiburg.
- Siquans, A. (2015), *She Dared to Reprove Her Father: "Miriam's Image as a Female Prophet in Rabbinic Interpretation"*, in "Journal of Ancient Judaism", 6, pp. 335-357.
- Steinmetz, D. (1988), *A Portrait of Miriam in Rabbinic Midrash*, in "Prooftexts", 8,1, pp. 35-65.
- Tervanotko, H. (2012), *Denying Her Voice: The Figure of Miriam in Ancient Jewish Literature*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

- Tervanotko, H. (2013), *Speaking in Dreams: The Figure of Miriam and Prophecy*, in L.C. Carvalho, J. Stökl (eds), *Prophets male and female: gender and prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 147-168.
- Tervanotko, H. (2021), *Dice, Stars and Names: Women and Technical Divination in the Dead Sea Scrolls*, in "Journal of Ancient Judaism", 12, pp. 48-70
- Trible, Ph. (1989), *Bringing Miriam out of the Shadows*, in "Bible Review", 5,1, pp. 14-25.
- van der Horst, P. (1989), *Portraits of Biblical Women in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, in "Journal for the Study of the Pseudepigrapha", 5,3, pp. 29-46.
- White Crawford, S. (2003), *Traditions about Miriam in the Qumran Scrolls*, in "Studies in Jewish Civilization", 14, pp. 33-44.

13. Bambine e fanciulle negli Atti apocrifi degli apostoli: fra nozze rifiutate, femminicidi, resurrezioni

Silvia Elsa Carello

Claudio Zamagni

Abstract

This study analyses the apocryphal Acts of the Apostles in respect to some episodes involving girls and young women starting from the summary given by Photius (*Bibliotheca*, cod. 114), who underlines only the denial of legitimate marriage and procreation as the core of these Acts as far as women are involved. The examples analysed concern the Acts of Peter (episodes of Peter's daughter and of the gardener's daughter) and the Acts of Thomas (episodes of diabolical possessions and of the young convert man who kills his lover).

Vorremmo iniziare partendo da un testo di Fozio, personaggio che trascorre una lunga esistenza nel corso del IX secolo, due volte patriarca di Costantinopoli (e due volte deposto), uno dei grandi santi della chiesa ortodossa, strenuo difensore delle sue peculiarità rispetto alla chiesa latina e, soprattutto per quanto ci riguarda, erudito autore di varie opere, la più celebre delle quali è nota con il titolo, probabilmente non originario, di *Biblioteca*, una raccolta di vere e proprie "recensioni", un genere letterario che valenti studiosi come Nigel Wilson hanno potuto reclamare come invenzione proprio di Fozio¹. Il testo riassume e discute centinaia di opere scritte in greco, in 279 capitoli ("codici") dedicati ad altrettanti autori, caratterizzandosi per un certo grado di incompiu-

* Gli autori sono responsabili in egual misura dell'intero testo; le pagine 175-182 sono redatte da Claudio Zamagni mentre le pagine 183-190 da Silvia Carello.

¹ Wilson 1992, pp. 16-17; il primo ad attribuire a questo ruolo a Fozio fu, come segnala lo stesso Wilson, Konstantin Wolff, che pubblicò una dissertazione a Wittenberg nel 1689 intitolata *Photius ephemeridum eruditorum inventor*.

tezza: alcuni autori si ripetono più volte, e l'ultima parte del testo sembra essere in effetti composta da capitoli troppo lunghi e raffazzonati in confronto ai precedenti, trattandosi più di appunti di lettura che di un testo compiutamente redatto, di modo che l'opera manca di fatto di una stesura e revisione definitiva, per lo meno nella parte finale (codici 234-279)². L'interesse del libro di Fozio, pur tra varie questioni problematiche, è naturalmente legato al fatto che moltissimi dei suoi appunti di lettura riguardano opere che non sono giunte fino a noi.

Uno di questi casi è proprio rappresentato dalla notizia che riguarda il gruppo di testi che analizzeremo in questo lavoro, ovvero gli *Atti apocrifi degli apostoli*, un insieme di testi non tutti conservati integralmente, che lui intitola τῶν ἀποστόλων περίοδοι (Fozio, *Bibliotheca*, can. 114³). Nel passo di Fozio, tutti gli *Atti* apocrifi sono attribuiti ad un singolo autore, un enigmatico e poco noto personaggio di nome Leucio Carino, che viene comunemente ricondotto a Lucio discepolo dell'apostolo Giovanni, altro personaggio poco noto, menzionato da una tradizione la cui più antica attestazione si trova in Epifanio di Salamina (*Panarion*, II,1,51,6,9)⁴. Quanto segue rappresenta la parte iniziale e finale del testo di Fozio (*Bibliotheca*, can. 114).

cod. 114. Leucio Carino

Ho letto le cosiddette *Peregrinazioni degli Apostoli*, libro nel quale sono contenuti gli Atti di Pietro, Giovanni, Andrea, Tommaso e Paolo; il loro autore – come recita il manoscritto stesso – è Leucio Carino.

Il suo stile è assolutamente diseguale e bizzarro: l'autore, infatti, usa una sintassi e un lessico in qualche caso non trascurati, ma in linea di massima volgari e ordinari, senza che compaia la minima traccia dello stile uniforme e spontaneo e della grazia, ad esso connaturata, che danno forma alla prosa degli Evangelisti e degli Apostoli.

L'opera è piena di sciocchezze, incongruenze e contraddizioni: l'autore infatti distingue il Dio dei giudei – che è malvagio e di cui fu ministro anche Simon Mago – dal Cristo, che egli definisce buono; e, sovvertendo e confondendo ogni cosa, lo chiama sia Padre sia Figlio. Afferma poi che il Cristo non si è fatto uomo realmente, bensì solo in apparenza, e

² Cfr. *ibid.*, pp. 18-19. Sulla redazione dell'opera di Fozio, cfr. Treadgold 1980, pp. 42-43, 50-51.

³ Ed. Henry 1960, p. 84.

⁴ Così il passo di Epifanio: "...furono spesso combattuti da san Giovanni e dai suoi discepoli, Lucio e molti altri" (trad. Pini 2016, p. 79). Su Leucio Carino, cfr. le fonti raccolte in Di Berardino 1984, col. 1940.

che si è mostrato più volte ai discepoli nei più diversi aspetti: come giovinetto, vecchio e fanciullo, e la sua statura era ora alta, ora bassa, ora enorme al punto che certe volte il suo capo toccava il cielo.

[...] Anche riguardo alla croce inventa una quantità di scempiaggini e assurdità; dice che non fu il Cristo a essere crocifisso, bensì un altro al suo posto, e per questo motivo il Cristo schernì i suoi carnefici. Rifiuta poi i legittimi matrimoni e sostiene che ogni procreazione è un male ed è opera del Maligno; farnetica anche di un creatore dei demoni come di un essere a parte, e vaneggia di resurrezioni del tutto incredibili e puerili, che riguarderebbero uomini, buoi e altri animali. Agli iconoclasti pare poi che negli *Atti* di Giovanni egli esprima un'opinione ostile alle immagini sacre.

In sintesi, quest'opera contiene un'infinità di asserzioni infantili, inverosimili, mal congegnate, empie e avverse a Dio: se qualcuno la definisse fonte e matrice di ogni eresia, non si allontanerebbe dalla verità⁵.

Il passo è ricco di spunti interessanti, a partire dalle notazioni stilistiche, che Fozio fa molto spesso, e specie quando trova lo stile dell'autore che legge particolarmente sciatto – celebre ad esempio il suo giudizio impietoso su Eusebio di Cesarea (*Biblioteca*, cod. 127) – sebbene qui il confronto con i testi canonici, che non mi pare necessariamente molto significativo, venga richiamato piuttosto dalla natura di apocrifo che hanno gli *Atti* di Leucio Carino.

Ora, sarebbe interessante discutere di questo Gesù alto e basso, giovane e fanciullo, e addirittura vecchio⁶, anche se in parte il tema è già stato affrontato in un precedente colloquio di questa serie⁷, ma in realtà ci sarebbe di che restare delusi, perché in quel che sopravvive di questi *Atti* di tutto questo non c'è veramente un grande traccia⁸. Gli *Atti* apocrifi sopravvivono in effetti quasi solo per frammenti, estratti, riscritture e traduzioni posteriori. È plausibile, come è stato notato da più parti, che di tutto quel che Fozio poteva leggere tranquillamente nel IX secolo in lingua greca e che ora invece non esiste più sia perito durante l'assedio di Costantinopoli del 1204, nel corso della IV crociata.

⁵ Trad. Bevegny, in Wilson 1992, pp. 233-235. Ed. Henry 1960, pp. 84-85.

⁶ Il testo in realtà mette in luce come sia quasi un gioco quello di questo Gesù nel cambiare ripetutamente il proprio stato, il che non appare necessariamente nella traduzione: καὶ πολλὰ φανῆναι πολλάκις τοῖς μαθηταῖς, νέον καὶ πρεσβύτην καὶ παῖδα, καὶ πρεσβύτην πάλιν καὶ πάλιν παῖδα καὶ μείζονα καὶ ἐλάττονα καὶ μέγιστον, ὥστε τὴν κορυφὴν διήκειν ἔσθ' ὅτε μέχρι οὐρανοῦ.

⁷ Cfr. Gianotto 2020.

⁸ Cfr. Henry 1960, p. 214 (note complementari: p. 85, linee 5, 25 e 27).

Come si è detto sopra, questo Leucio Carino sembra probabilmente da ricondurre al personaggio di epoca apostolica menzionato per la prima volta, a quanto ne sappiamo, solo nel IV secolo da Epifanio di Salamina. La tradizione che fa del suo verosimile alter ego Leucio Carino l'autore, ovviamente pseudoepigrafo, degli *Atti apocrifi degli apostoli* la si ritrova anche, ad esempio, nel *Decreto gelasiano*, 18, dove è definito "discepolo del diavolo", oppure nella corrispondenza che introduce il *Vangelo dello Pseudo-Matteo*, ove gli si attribuisce anche il testo della *Natività di Maria* (opera più nota col titolo di *Protovangelo di Giacomo*, titolo datogli da Guillaume Postel nella prima pubblicazione, solo in traduzione latina, nel 1550⁹). Il testo che segue è una falsa lettera di Gerolamo che introduce il testo (*Vangelo dello Ps.-Matteo*, prologo).

È una pesante fatica [...] tradurre ciò che nemmeno il santo apostolo evangelista Matteo non ha voluto che si pubblicasse. Poiché infatti, se non fosse stata una cosa alquanto segreta, l'avrebbe certamente aggiunta nello stesso Vangelo che ha scritto. Ha tuttavia redatto questo piccolo libro sotto il velo delle lettere ebraiche, senza permettere che fosse conosciuto in alcun modo. Risulta che questo manoscritto, redatto di suo pugno in lettere ebraiche, sia in possesso di uomini religiosissimi che nel corso del tempo lo hanno ricevuto dai loro predecessori. Questo libro non è stato mai affidato a nessuno per tradurlo, ma il suo contenuto è stato raccontato in diversi modi. Ed è così accaduto che questo libro, pubblicato da un discepolo di Mani chiamato Leucio, abbia fornito materia non all'edificazione, ma alla distruzione. In virtù di ciò è stato condannato da un sinodo, così che la chiesa giustamente non può prestargli orecchio¹⁰.

Si tratta ovviamente di una tradizione non originaria, che trasforma Leucio in un falsario ideale per ogni tipo di testo apocrifo¹¹. Quindi, questo Leucio, noto a Fozio come Leucio Carino, e che sembra logico identificare con il personaggio di epoca apostolica Lucio, menzionato

⁹ Sulle figure infantili di quest'opera, cfr. Barcellona 2020 e il contributo della stessa nel presente volume.

¹⁰ Trad. di Erbetta 1981, p. 47, con leggere modifiche; ed. Tischendorf 1876, pp. 52-53.

¹¹ Essendo infatti ormai evidente all'epoca dello Ps.-Matteo, tra il VII e l'VIII s., che il *Protovangelo* dovesse essere considerato apocrifo (stante anche lo stigma del *Decreto Gelasiano*), il bravo autore di ambiente latino pensa bene di riscriverlo, aggiungendo parti riguardanti l'infanzia di Gesù, e attribuendolo all'evangelista Matteo, premettendogli la prefazione nella quale uno Pseudo-Gerolamo si attribuisce la stesura del testo, sua traduzione da un originale ebraico.

da Epifanio, sarebbe l'autore che, nella tradizione che giunge a Fozio, ha scritto l'insieme degli *Atti di Pietro, Giovanni, Andrea, Tommaso e Paolo*, un corpus noto anche come quello dei cinque *Atti apocrifi degli apostoli*, un insieme che sta a parte rispetto ad altri testi, come ad esempio gli *Atti di Filippo*, perché sono testi relativamente antichi, risalenti, almeno nella loro redazione primitiva, ad un'epoca che va tra la metà del II secolo, alla prima metà del III, in parte quindi redatti prima della definizione del canone neotestamentario (e anche prima di Mani naturalmente, nonostante quanto scrive lo Pseudo-Matteo)¹², ma che sono in realtà noti inizialmente senza l'attribuzione a Leucio, presentandosi infatti come anonimi, oltre che diffusi separatamente l'uno dall'altro. E, d'altronde, non sono certo di mano del medesimo autore, anzi, non sono nemmeno stati tutti redatti originariamente in greco (per gli *Atti di Tommaso* in particolare, gli studiosi pensano ad una redazione originale in siriano)¹³.

Interessante come Fozio discuta abbondantemente di questioni dottrinali riservando poco o nessuno spazio ai numerosi episodi più o meno romanzeschi (parecchi dei quali sono anche riconosciuti dalla tradizione ecclesiastica ufficiale) e ancor meno all'elemento femminile, che invece è molto presente in questi testi, e con personaggi di grande levatura che sarebbe difficile dimenticare (si pensi solo a Tecla negli *Atti di Paolo*). Il che si spiega solo considerando come l'attenzione di Fozio sia tutta e unicamente concentrata nell'evidenziare l'eterodossia degli *Atti*.

L'elemento femminile è presente in pratica solo nella brevissima annotazione riguardante l'etica dei legittimi matrimoni, che sarebbe rifiutata nell'insieme di questi atti così come sarebbe malvagia e opera del maligno ogni procreazione (nella parte finale del passo proposto in traduzione: γάμους τε νομίμους ἀθετεῖ, καὶ πᾶσαν γένεσιν πονηρὰν τε καὶ τοῦ πονηροῦ λέγει¹⁴). Quanto afferma Fozio in proposito a matrimoni e procreazione in effetti non è del tutto falso, come vedremo attraverso alcuni esempi tratti dagli *Atti di Pietro* e da quelli di *Tommaso*, sebbene chiaramente la sua argomentazione sia in parte frutto di una sua interpretazione dell'insieme di questi testi (arbitraria, come abbiamo visto), che ne sottolinea particolarmente gli aspetti ereticali.

¹² A proposito del richiamo al manicheismo, che tornerà anche a proposito dell'*Atto di Pietro* copto, è da notare come troviamo il collegamento riferito agli *Atti apocrifi* anche in Aug. c. *Faustum* 30,4 (per altre attestazioni agostiniane del personaggio di Leucio, cfr. Di Berardino 1984, col. 1940).

¹³ Cfr. Poirier, Tissot 1997, p. 1324 e *infra*, n. 29.

¹⁴ Ed. Henry 1960, p. 85.

Veniamo al primo esempio che si propone in analisi, un frammento che proviene dagli *Atti di Pietro* riguardante la figlia dell'apostolo attestato unicamente in una traduzione copta e che, nelle ricostruzioni degli *Atti*, viene proposto come testo iniziale¹⁵. Il testo è contenuto in un codice papiraceo in copto sahidico scoperto nel gennaio del 1896 ad Akhmim e oggi conservato a Berlino. Si tratta di un codice databile intorno al V secolo, di 73 fogli, e che contiene altre opere apocriefe di ambiente gnostico, tutte celeberrime, in seguito ritrovate anche a Nag Hammadi, e in particolare il *Vangelo di Maria* (Maria Maddalena), l'*Apocrifo di Giovanni*, la *Sapienza di Gesù Cristo* e, appunto, la sezione degli *Atti di Pietro* che leggeremo, riguardante la figlia dell'apostolo¹⁶. Essendo un estratto breve, se ne riproduce integralmente la traduzione (*Papyrus Berolinensis* 8502, fol. 128,1-139,17¹⁷).

Nel primo giorno della settimana, che è del Signore, una folla si radunò e portò da Pietro una moltitudine di malati, così che egli potesse guarirli. E uno della folla fu tanto audace da dire a Pietro: "Pietro, ecco, di fronte a noi tu hai fatto vedere molti ciechi e hai fatto sentire i sordi e hai fatto camminare gli zoppi, e hai aiutato i deboli dando loro forza. Perché la tua figlia vergine, che è cresciuta bella e che ha creduto nel nome di Dio, non l'hai aiutata? Ecco, infatti, un suo lato è completamente paralizzato ed ella giace storpia nell'angolo. Vediamo coloro che hai guarito, tua figlia l'hai dimenticata".

Dunque Pietro sorrise e gli disse: "Quanto a mia figlia, solo a Dio è manifesto perché il suo corpo non sia sano. Sappi quindi che Dio non è debole o incapace di dare il proprio dono a mia figlia, così che la tua anima possa persuadersi e coloro che sono qui possono credere di più". Allora egli guardò la propria figlia e le disse: "Alzati da lì, non potendo aiutarti alcuno se non Gesù solo, e cammina risanata alla presenza di tutti loro! Vieni da me!". Ed ella si alzò e andò fino a lui. La folla gioì

¹⁵ A partire dalla ancora insuperata edizione di Vouaux 1922, pp. 221-227. Cfr. p. es. Erbetta 1978, pp. 140-141 e Poupon 1997, pp. 1050-1052.

¹⁶ Si tratta del papiro 8502 (Ägyptisches Museum und Papyrussammlung) che in seguito alla scoperta venne immesso sul mercato al Cairo ove fu acquistato da C. Reinhardt per conto dell'istituzione berlinese e venne successivamente pubblicato da K. Schmidt nel 1903; cfr. Vouaux 1922, p. 19 e Berno 2022, pp. 29-31.

¹⁷ Le poche righe della parenesi finale del testo (fol. 139,18-141,6) sono tradotte alla n. 24, passo che tra l'altro sembra dimostrare come tutto il frammento sia un estratto degli *Atti di Pietro*, probabilmente aggiunto in fondo al manoscritto (è l'ultima opera in esso contenuta) in modo da completarlo, e costituente verosimilmente un *excerptum* dotato di autonomia e senso compiuto (cfr. Berno 2021, pp. 305 e 310; Berno 2022, p. 42), come dimostra evidentemente anche il titolo posto a chiusura del testo (fol. 141,6).

per ciò che era accaduto. Pietro disse loro: “Ecco, i vostri cuori sono stati persuasi che Dio non è privo di forza in merito a ogni cosa che gli chiediamo”. Allora essi gioirono di più e pregarono Dio. Pietro disse a sua figlia: “Va’ al tuo posto, siediti e ritorna nella malattia ancora. Questo infatti è benefico per me e per te. La giovane ritornò, si sedette al proprio posto, e tornò nuovamente nella propria condizione. L’intera folla pianse e pregò Pietro affinché la rendesse sana. Pietro disse loro: “Giacché Cristo vive, ciò è benefico per lei e per me. Infatti nel giorno in cui mi è nata io ebbi una visione e il Signore mi disse: ‘Pietro oggi ti è nata una grande prova. Infatti ella ferirà molte anime, se il suo corpo rimarrà sano’. Quanto a me, credevo che la visione si fosse presa gioco di me. Tuttavia, quando la giovane compì dieci anni, molti furono tentati da lei. E un uomo ricco di beni, Tolomeo, dopo aver visto la giovane bagnarsi con sua madre, chiese di lei, così da prendersela come moglie. Sua madre non fu persuasa. Egli la chiese molte volte e non poteva smettere di [...]”¹⁸.

Il manoscritto qui contiene una lacuna materiale, poiché manca in effetti un’intera pagina (fol. 133-134), il cui contenuto è stato però molto facilmente possibile reintegrare grazie ad un testo polemico antimattheo di Agostino, il *Contra Adimantum* 17,5¹⁹: Tolomeo manda i suoi servi a rapire la fanciulla (un *topos* – non solo letterario purtroppo – che troviamo ad esempio in *Leucippe e Clitofone*), che diverrà paralitica per le preghiere dell’apostolo (in ossequio alla visione avuta nel giorno della sua nascita). Questo il passo di Agostino:

Costoro disprezzano tutto ciò, presi da grande cecità, mentre tengono in grande considerazione ciò che leggono nei testi apocrifi, sia quanto ho già avuto modo di menzionare a proposito dell’apostolo Tommaso, sia quanto viene raccontato della figlia dello stesso Pietro resa paralitica dalle preghiere del padre, sia della figlia di un giardiniere che morì per la preghiera dello stesso Pietro. Ribattono che quanto accaduto era per esse vantaggioso, per essere l’una guarita dalla paralisi e affinché l’altra morisse; comunque non negano che ogni cosa avvenne per le preghiere dell’apostolo²⁰.

Dopo la lacuna di cui s’è detto e che è stata così integrata quanto al contenuto, il testo del papiro copto continua in questo modo:

¹⁸ Trad. Berno 2022, p. 108; ed. Schmidt 1903, pp. 3-5.

¹⁹ Cfr. p. es. Vouaux 1922, p. 224 e la cospicua sintesi di Erbetta 1978, p. 140 nota 1.

²⁰ Trad. mia; ed. PL 42, 129, col. 161.

Tolomeo la giovane²¹. Ella fu lasciata davanti alla casa, ed essi se ne andarono. Quando io e sua madre venimmo a conoscenza di ciò, accorremmo e trovammo la giovane con un intero lato del proprio corpo, dalle punte dei piedi fino alla sua testa, paralizzato e seccato. La alzammo, pregando il Signore, colui che aveva salvato i suoi servi dalla contaminazione ed alla corruzione e dalla distruzione. Questa è la ragione del fatto che la giovane rimane nella propria condizione fino a questo giorno. Ora, dunque, è conveniente per voi sapere gli avvenimenti che accaddero a Tolomeo. Accadde che egli fu colpito nel proprio cuore, e pianse notte e giorno per ciò che gli era capitato. E a causa delle molte lacrime che aveva versato, divenne cieco²².

Quindi da motivo di scandalo, la bambina di dieci anni diventa, grazie all'infermità che viene concessa come un dono e per le preghiere del padre, il motivo di ravvedimento: Tolomeo è in lutto e piange così tanto da diventare cieco; deciderà infine di impiccarsi, ma una visione lo distoglierà da questo proposito ed egli, ormai cieco, si fa condurre dai suoi servi a Pietro, ed ecco che ora che, da giovane ricco e volitivo, è passato per la disperazione del lutto e del pianto, fino a divenire cieco, ecco che in realtà "vede", perché di fatto accetta di convertirsi. E Pietro gli rende la vista.

Intendeva alzarsi e appendersi. Ma ecco, all'ora nona di quel giorno, mentre giaceva da solo nel suo letto, egli vide una grande luce illuminare la stanza intera, e sentì una voce che gli diceva: "Tolomeo, Dio non ha dato i propri vasi per la corruzione e la contaminazione. Per te è conveniente, giacché credi in me, non insozzare la vergine, che riconoscerai come sorella, dacché io sono divenuto per entrambi voi uno Spirito solo. Ma alzati e va' di corsa alla casa di Pietro, l'apostolo. Tu vedrai la mia gloria ed egli ti spiegherà la cosa".

Allora Tolomeo non esitò e comandò ai propri schiavi di condurlo e di portarlo da me. Una volta giunto da me, mi raccontò tutto ciò che gli era capitato nella potenza di Gesù il Cristo, nostro Signore. Allora egli vide con gli occhi della carne e con gli occhi dell'anima. E molti ebbero speranza in Cristo. Egli fece molte cose buone per loro e dette loro il dono di Dio.

Successivamente Tolomeo morì. Lasciò la vita e andò dal suo Signore. Quando redasse il proprio testamento, intestò un appezzamento di ter-

²¹ Berno 2022, p. 121 nota 8, così ricostruisce la frase mutila: "gli uomini di Tolomeo [restituirono] la giovane".

²² Trad. Berno 2022, pp. 108-109; ed. Schmidt 1903, p. 5.

ra al nome di mia figlia, poiché fu grazie a lei che egli credete in Dio e fu salvato. Io stesso mi feci carico dell'amministrazione affidatami con tanta accortezza. Vendetti la terra. E Dio solo è colui che sa – né io né mia figlia – che io ho venduto non trattenendo alcunché dal ricavato della vendita, ma l'intera somma l'ho data ai poveri²³.

Il testo poi prosegue ancora per qualche riga²⁴; da notare in quest'ultima sezione la gestione dell'eredità che è nella disponibilità di Pietro, sebbene oggetto del lascito sia la figlia. Non sappiamo quale età abbia la fanciulla nel momento in cui questo episodio della guarigione momentanea si svolge, poiché ci viene detto solo che aveva dieci anni quando Tolomeo se ne invaghisce; la narrazione potrebbe sottintendere che l'episodio si sia svolto a breve distanza dalle sconsiderate azioni di Tolomeo; in ogni caso il punto è che comunque è sempre Pietro a gestire l'eredità. Pietro del resto dispone anche, come abbiamo visto, in maniera totalizzante della propria figlia secondo quello che, a detta di Michel Tardieu, è il costume orientale antico²⁵.

Si può dunque ben comprendere l'idea di Fozio davanti ad un testo come questo (la stessa probabilmente che abbiamo letto sotto la penna di Agostino), ma si deve anche notare come effettivamente l'idea del matrimonio non sia certo considerata con favore da questo passo, sebbene si constati anche come la provvidenza porti alla conversione di Tolomeo e di coloro ai quali egli è di esempio²⁶.

Tra gli altri frammenti degli *Atti di Pietro*, c'è un altro passo che merita menzione, anche perché è un testo cui fa riferimento il passo agostiniano del *Contra Adimantum* che abbiamo citato, l'episodio della figlia del giardiniere. Il testo non esiste più in tradizione diretta, tutta-

²³ Trad. Berno 2022, p. 109; ed. Schmidt 1903, pp. 5-6.

²⁴ Questa è la conclusione del testo: "Sappi, quindi, o servo di Cristo Gesù, che Dio amministra coloro che sono suoi e prepara ciò che è buono per ciascuno. Quanto a noi, pensiamo che Dio ci abbia dimenticati. Ora, dunque, fratelli, manteniamoci penitenti, e siamo vigili, e preghiamo e la bontà di Dio veglierà su di noi, che la attendiamo». E tutti gli altri discorsi Pietro li tenne alla loro presenza, glorificando il nome del Signore Cristo. Pietro dette a tutti del pane. Dopo averlo distribuito, entrò nella propria casa. L'Atto di Pietro". Trad. Berno 2022, pp. 109-110; ed. Schmidt 1903, pp. 6-7.

²⁵ Tardieu 1984, p. 403-404; cfr. anche Berno 2022, p. 120-121, nota 5, che sottolinea invece come l'età legale per il matrimonio secondo il diritto imperiale dovesse invece essere di almeno dodici anni.

²⁶ La medesima concezione negativa verso il matrimonio si ritrova anche in altri testi del gruppo, p. es. *Atti di Giovanni*, 113.

via oltre all'allusione di Agostino, ne abbiamo una citazione in un altro testo apocrifo, la *Lettera di Tito* (o per meglio dire di uno Pseudo-Tito). La lettera, attribuita al Tito destinatario della lettera di tradizione paolina, è un testo scritto forse verso la metà del IV secolo, e comunque entro il VII, data dell'unico manoscritto esistente, in latino, che si trova a Würzburg. Il suo titolo esatto è *Epistola di Tito, discepolo di Paolo, sulla maniera di vivere la castità*, e ovviamente tratta il tema dell'astinenza come mezzo privilegiato di salvezza. La lettera è divisa in 17 capitoli, e riporta l'episodio della figlia del giardiniere al quarto, introducendolo come fosse un testo scritturistico (*Lettera di Tito*, 4,1-5; la citazione è interrotta a metà da una glossa dell'autore della lettera)²⁷.

Considera la pagina della Scrittura presente e trai il profitto da ciò che vi è raccontato: "Poiché un giardiniere aveva una figlia vergine, e poiché era l'unica figlia di suo padre, costui domandò a Pietro di pregare per lei; dopo che ebbe formulato la sua domanda, l'apostolo gli rispose che il Signore le avrebbe concesso ciò che più conveniva alla sua anima. All'istante la giovane figlia cadde morta". – O nobile guadagno e veramente conforme alla visione di Dio quello di sfuggire all'audacia della carne e mortificare l'orgoglio del sangue! – "Ma quel vecchio, mancante di fede e non riconoscendo la grandezza di questa grazia del cielo, ignorante cioè del beneficio divino, chiese a Pietro di risuscitare la sua unica figlia. Pochi giorni dopo la sua resurrezione, per così dire il giorno stesso, un uomo che fingeva di essere un credente, giunse nella casa di questo vecchio a cercare riparo, sedusse la giovane figlia, e i due sparirono insieme²⁸".

Da notare in entrambi gli episodi come l'utilità di un fine superiore, che è la salvezza dell'anima, passi attraverso quello che sembra un male fisico, fino al male estremo della morte della figlia del giardiniere, che ha lo scopo di escludere dalla vita sessuale entrambe le fanciulle, al fine di generare però contestualmente la salvezza loro (e di altri), con la differenza che, mentre la figlia di Pietro accetta la sua condizione senza fiatare, e riempie di gioia il padre per il suo stato, nel caso del giardi-

²⁷ Anche questa tradizione attribuita agli *Atti di Pietro* (Poupon 1997, p. 1053) è qui riportata integralmente. Segnalo peraltro l'ipotesi di F. Berno, secondo il quale è verosimile che i due episodi riuniti nel passo di Agostino (c. *Adim.* 17,5) non provengano in realtà dalla medesima fonte, bensì siano stati da questi riuniti a causa della loro vicinanza tematica e della presenza di Pietro (cfr. Berno 2021, pp. 306-309 e Berno 2022, in part. pp. 44-45 e 47-48). Si tratta ovviamente di un'ipotesi indiziaria, tanto ardua da dimostrare quanto impossibile da smentire.

²⁸ Trad. mia; ed. de Bruyne 1925 p. 50.

niere (definito “vecchio” anche in senso morale) che chiede a Pietro di risuscitare la figlia, la volontà del padre non asseconda quelli che sono i migliori progetti divini, e così porta alla perdizione: sia del vecchio, che perde comunque sua figlia, che scappa, è il caso di dire, col primo venuto, sia della figlia stessa, che non custodisce la propria castità cedendo alla seduzione.

Proprio come notava Fozio, anche questo testo rifiuta il matrimonio legittimo, come a suggerire che al di fuori della castità non ci sia altro che la corruzione.

Il patriarca di Costantinopoli aveva espresso il medesimo giudizio anche sugli *Atti di Tommaso*, che contengono una serie di episodi nei quali è presente direttamente l'azione del Maligno, o altra azione empia, messa in relazione con contatti di natura sessuale che coinvolgono a vario titolo sia fanciulle che donne adulte (cioè sia non sposate che sposate).

Per prima cosa, è utile segnalare che gli *Atti di Tommaso* sono l'unico testo tra i cinque atti apocrifi antichi degli apostoli ad esserci giunto per intero, redatto nella prima metà del III secolo in siriano, a Edessa, e solo in seguito tradotto in greco²⁹.

Un episodio significativo nei confronti della necessità di mantenere la castità rinunciando al matrimonio è quello che apre il testo dell'Atto I, con l'arrivo di Tommaso in India, nella città di Sandruk, dove si celebra la festa nuziale per la figlia del re Gudnafar, ma un Gesù con le sembianze di Tommaso³⁰, la notte stessa riesce a convertire i promessi sposi alla castità. Gli episodi che si vorrebbero studiare più approfonditamente sono tuttavia altri, quelli dell'Atto V e degli Atti VII/VIII, che riguardano l'azione del demonio (in ossequio al biasimo di Fozio), e quello dell'Atto VI, che riguarda l'azione fanatica di un giovane verso la propria compagna. Trattandosi di episodi piuttosto lunghi, il loro contenuto lo si può sintetizzare nelle tre tabelle schematiche che seguono³¹.

²⁹ Il testo siriano che ci rimane sembra però essere stato rimaneggiato e non si può escludere che alcune parti siano state redatte originariamente in greco; cfr. Poirier-Tissot 1997, pp. 1323-1324; Carello 1998, pp. 53-57.

³⁰ Naturalmente il richiamo va al significato dell'epiteto “Tommaso” che ha l'apostolo Giuda: l'aramaico Tommaso significa infatti “gemello”, in greco Didimo (Didimo Giuda Tommaso è altra versione del suo nome), e ovviamente Tommaso agisce quale alter ego (“gemello”) del Signore (qui e in altri apocrifi, come il *Vangelo di Tommaso*, nel quale riceve il primato sugli altri apostoli): “Io non sono Giuda Tommaso, ma sono suo fratello”, afferma Gesù mentre ha le sembianze di Tommaso (Atto I,11; trad. Erbetta 1978, p. 317).

³¹ Cfr. Carello 1998, pp. 122-123.

	<i>la vittima</i>	<i>caratteristiche del demonio e della sua azione</i>	<i>azione terapeutica di Tommaso</i>
Atto V - il demonio viene scacciato	* giovane donna * molto avvenente * casta per scelta * è appena uscita dai bagni	* ha sembianze di un ragazzo e di un vecchio * unione sessuale ogni notte da 5 anni	* esorcismo (preghiera di evocazione, dialogo col demonio...) * battesimo (solo acqua viva) * eucarestia
	<i>la vittima</i>	<i>caratteristiche del demonio e della sua azione</i>	<i>azione terapeutica di Tommaso</i>
Atto VII - la moglie e la figlia del comandante + Atto VIII - gli asini selvatici	* due donne, madre e figlia, di condizione elevata * di ritorno da un banchetto di nozze al quale il comandante, non invitato, è forzato a mandarle * la madre era "fisicamente indisposta"	* due demoni di sembianze umane, un adulto e un ragazzo * uno dei due, il più vecchio, è lo stesso dell'Atto V, l'altro è detto suo figlio * sintomi del possedimento: gettarsi a terra, denudarsi, non permettere di nutrirsi, perdere conoscenza, «le gettano a terra e le disonorano»	* esorcismo * battesimo
	<i>la vittima</i>	<i>azione empia del giovane</i>	<i>azione terapeutica di Tommaso</i>
Atto VI - il giovane che uccise la fanciulla	* l'assassino: * battezzato * "adultero" * la fanciulla: * non battezzata * "adultera" * recalcitrante alla castità e alla conversione	* fanatismo; decide di vivere castamente con la fanciulla e, al suo rifiuto, ↓ - la uccide; ↓ - impurità che impedisce il contatto col sacro: le mani si rattrappiscono al contatto con l'eucarestia (la morte è stata data dalle mani del giovane)	* resurrezione della ragazza (imposizione della mano di Tommaso, preghiera, Tommaso traccia sul giovane il segno della croce e lo invita a risuscitarla) * racconto della ragazza dell'ambiente infernale

Prendiamo ad esempio l'ultimo di questi passi, il cui testo segue (Atto VI,51).

Ora vi era là un giovane che aveva commesso un atto assai abominevole. Venne a ricevere l'eucaristia e stava per portarla alla bocca quando entrambe le sue mani si inaridirono e non raggiunsero la bocca. Quando alcuni che erano con lui videro la cosa, fecero sapere all'apostolo ciò che era accaduto. L'apostolo lo chiamò e gli disse: "Parlami, o figlio, senza vergogna: che cosa hai fatto e perché sei venuto qui? Il dono di nostro Signore ti ha confuso, quello che guarisce tutti coloro che, numerosi, vi si accostano con amore, verità e fede; a te, al contrario, ti ha completamente inaridito e ciò non si spiega senza una causa". Quando il giovane vide di essere stato confuso dall'eucaristia del Signore, si gettò ai piedi dell'apostolo, e lo pregava e supplicava, dicendogli: "Ho commesso un'azione empia! Io amavo una donna che abitava in una locanda fuori della città, ed anche lei mi amava. Poiché avevo udito da te la verità che proclami e la fede in Dio che insegni, e avevo riconosciuto in verità che tu sei l'apostolo di Dio, ho ricevuto anch'io il sigillo con gli altri che l'hanno ricevuto. Tu dicevi che ormai chiunque si unisca con un'unione impura, soprattutto in caso di adulterio, non ha la vita presso il Dio che tu predichi. Ora, poiché l'amavo, l'ho pregata e supplicata di vivere con me una vita pura, santa, tranquilla, casta e decorosa, quella che tu insegni, e lei non voleva. Quando vidi che non riuscivo a convincerla, la lasciai addormentare e la uccisi, non potendo sopportare di vederla unirsi ad altri uomini"³².

Come si vede da questo esempio specifico (ma è lo stesso negli altri testi riassunti nelle tabelle precedenti) non si dà possibilità di matrimonio legittimo, né vi è possibilità di redenzione se non in una comune castità, poiché l'amore carnale porta al femminicidio per gelosia anche il giovane animato da apparentemente pie intenzioni: non esiste mediazione tra i due possibili estremi³³.

Allargando il contesto agli altri episodi evocati, ma anche all'insieme di tutto il testo degli *Atti*, non c'è episodio malvagio, che sia di natura demoniaca o umana, in cui non sia coinvolto, anche se a diverso titolo, un personaggio di sesso femminile: in questo caso, negli Atti V e VII/VIII, delle donne sono le vittime predilette dal demonio innamorato, mentre in questo sono le (empie) resistenze della giovane alla proposta di vita casta che trasformano l'uomo in omicida³⁴.

³² Trad. Erbetta 1978, p. 333, con minime modifiche. Testo (versione greca) in Lipsius-Bonnet 1903, pp. 167-168.

³³ La donna è evidentemente una prostituta.

³⁴ Per un'analisi approfondita di questi episodi, in particolare delle sezioni riguardanti gli esorcismi, cfr. Carello 1998, pp. 58-175.

Non ci sono mai vere enunciazioni di principio che dichiarino cause e modalità di questa sorta di affinità delle fanciulle col demoniaco, salvo una notazione al § 34 dell'Atto III³⁵; solitamente, si tratta di elementi che sono dati di fatto sottesi all'andamento della narrazione stessa, senza esegesi specifica.

Le fanciulle e le donne sarebbero dunque sia preda che strumento inconsapevole dell'azione demoniaca in quanto incarnazione delle pulsioni sessuali: anche quando spontaneamente osservano una rigida castità, e forse proprio per questo, come accade con la giovane avvenente dell'Atto V, esse scatenano il desiderio e l'attrazione in un demone. E del resto, in questo caso, neanche la scelta di castità effettuata da quella giovane ancor prima della conversione è riuscita a preservarla dal ripetuto stupro del diavolo.

Naturalmente ci sono le figure femminili positive all'interno degli *Atti di Tommaso*, oltre alla già citata figlia di Gudnafar. Sono le donne che si convertono e con fermezza resistono alle insistenze dei mariti che ancora sono pagani. In questo senso almeno, anche gli uomini non fanno una bella figura: appaiono ottusi e incapaci di accogliere la parola di rinnovamento predicata dall'apostolo. E sono proprio degli uomini a condannare Tommaso al martirio, anche perché sono ovviamente degli uomini coloro che detengono il potere politico.

Come e più della controparte maschile, le figure femminili sono positive nella misura in cui si spogliano del loro essere donne, rinunciando alla loro sessualità e, quindi, anche alla loro maternità, proprio come se, come affermava Fozio, anche la procreazione sia un male e un'opera diabolica. Questo atteggiamento viene presentato come occasione di riscatto per la donna: in ambito familiare è capace di mettere in crisi anche le più consolidate convenzioni sociali e, dal punto di vista individuale, tale atteggiamento rappresenta la propria salvezza nel mondo ultraterreno e l'affrancamento dai doveri coniugali in questo.

³⁵ "Tu creasti pure per lui un'altra creatura, perché lotti con essa a causa della libertà che gli donasti. Ma l'uomo dimenticò la sua natura di libero e si sottomise al suo simile. Questi gli divenne nemico, essendosi accorto che aveva dimenticata la sua libertà" (trad. Erbetta 1978, p. 326).

Bibliografia

Fonti

- Epistula Titi discipuli Pauli de dispositione sanctimonii*, ed. D. de Bruyne (1925), in «Revue bénédictine», 37, pp. 47-72.
- Gli apocrifi del Nuovo Testamento, II. Atti e leggende, versione e commento*, ed. M. Erbetta (1978), Marietti, Casale Monferrato.
- Gli apocrifi del Nuovo Testamento, I/2. Vangeli, infanzia e passione di Cristo, Assunzione di Maria, versione e commento*, ed. M. Erbetta (1981), Marietti, Casale Monferrato.
- Photius, *Bibliothèque. Tome II. («codices» 84-185)*, ed. R. Henry (1960), Belles Lettres, Paris.
- Acta apostolorum apocrypha*, vol. II.2, eds R.A. Lipsius, M. Bonnet (1903), Mendelssohn, Leipzig.
- Actes de Thomas*, eds P.-H. Poirier, Y. Tissot (1997), in F. Bovon, P. Geoltrain (eds), *Écrits apocryphes chrétiens, I*, Gallimard, Paris, pp. 1321-1470.
- Epifanio di Salamina, *Panarion. Libro secondo*, trad. G. Pini (2016), Morcelliana, Brescia.
- Actes de Pierre*, ed. G. Poupon (1997), in F. Bovon, P. Geoltrain (eds), *Écrits apocryphes chrétiens, I*, Gallimard, Paris, pp. 1039-1114.
- Die alten Petrusakten, im zusammenhang der apokryphen Apostellitteratur nebst einem neuentdeckten Fragment*, untersucht von C. Schmidt (1903), Hinrich, Leipzig.
- Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, ed. M. Tardieu, (1984), Cerf, Paris.
- Evangelia Apocrypha*, ed. C. Tischendorf (1876), Mendelssohn, Leipzig.
- Les Actes de Pierre, introduction, textes, traduction et commentaires*, ed. L. Vouaux (1922), Letouzey & Ané, Paris.
- Fozio, *Biblioteca*, ed. N. Wilson (1992), Adelphi, Milano.

Studi

- Barcellona, R. (2020), «Presero i tuoi tre anni e li portarono al tempio». *L'infanzia di Maria nel Protovangelo di Giacomo*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Antiche infanzie. Percezioni e gestione sacrale del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*, Morcelliana, Brescia, pp. 132-139.
- Berno, F. (2021), *L'Atto copto di Pietro (P. Berol. 8502.4): una allegoria anti-eretica romana? Tra figlia di Pietro / Grande Chiesa e Tolomeo / Simon Mago, per una nuova collocazione d'un frammento petrino*, in "Annali di storia dell'esegesi", 38/2, pp. 301-325.
- Berno, F. (2022), *L'Atto di Pietro e le origini della comunità cristiana di Roma*, Carocci, Roma.
- Carello, S.E. (1998), *Aspetti demonologici negli Atti Apocrifi degli Apostoli*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Torino.

- Di Berardino, A. (1984), *Leucio Carino*, in A. Di Berardino (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Vol. II. G-Z, Marietti, Casale Monferrato.
- Gianotto, C. (2020), *Un bambino speciale. Gesù nel Vangelo dell'infanzia di Tommaso*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Antiche infanzie. Percezioni e gestione sacrale del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*, Morcelliana, Brescia, pp. 132-139.
- Treadgold, W.T. (1980), *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Dumbarton Oaks, Washington.

14. Leggere l'infanzia di Maria: note a margine di un libro recente

Rossana Barcellona

Abstract

The article discusses Gilberto Marconi's recent book: *L'infanzia di Maria. Dal tempio alla casa di Giuseppe. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 6-10*. Marconi's study offers an opportunity not only to focus on the 'apocryphal' childhood of Jesus's mother, but also to reflect on the use of narrative sources for historical and historical-religious investigation. That is, to highlight how each scholar, in reading the sources, responds in the first instance to his or her own scholarly interests and perspectives. The contribution shows, in fact, how Marconi's analysis, mainly dedicated to the communicative strategies of the editor of the *Protovangelium* and disinterested in the childhood of Mary, ends up making her completely marginal.

1. Premessa

Avrei potuto intitolare questo intervento *Ri-leggere l'infanzia di Maria*, poiché a Maria bambina ho già rivolto la mia attenzione in occasione di un altro convegno romano e precisamente quello dedicato a *Percezioni e gestione sacrale del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*, già promosso da Elena Zocca e Anna Maria Capomacchia, ideatrici della lunga e articolata riflessione sull'infanzia, che ha alimentato due importanti progetti di ricerca (il primo sulle "antiche infanzie"; il secondo sulle "bambine"), esitati in diverse Giornate di Studio e altrettanti volumi di Atti¹.

¹ Barcellona 2020.

Il presente contributo, tuttavia, non mira soltanto a ri-leggere la storia di Maria bambina, a partire dal confronto con uno studio che veniva pubblicato quasi simultaneamente alla stesura di quel primo lavoro e che all'epoca avevo consultato sommariamente, poiché distante nell'approccio e nel taglio rispetto ai miei interessi e al tema specifico di quell'incontro. Mi riferisco all'agile volume di Gilberto Marconi: una puntuale analisi lessicale e letterario-esegetica dei capitoli del *Protovangelo di Giacomo* relativi all'infanzia di Maria².

Il confronto che ora propongo, infatti, oltre che giovare a una ri-lettura dell'infanzia di Maria, restituita nella sua prima e più suggestiva rappresentazione narrativa dal *Protovangelo di Giacomo*³, cui si rivolgono sia il libro di Marconi che il mio articolo, consente di trarre alcune considerazioni sull'uso e sulla versatilità delle nostre fonti.

Penso, da un lato, all'inevitabile arbitrarietà di ogni lettura – anche scientifica – che rimane pur sempre condizionata dagli obiettivi dell'indagine e intrisa della soggettività del lettore/studioso. E, dall'altro, alla particolare disponibilità delle fonti narrative per la storia del cristianesimo antico e tardoantico a essere sottoposte a letture molto diversificate e, dunque, a rispondere a domande che ne sondano aspetti e livelli differenti. Tutti, peraltro, utilmente concorrenti alla comprensione di testi complessi e compositi, che oggi siamo inclini a collocare dentro categorie definite e definitive, nelle quali probabilmente i rispettivi autori avrebbero avuto difficoltà a inquadrare le proprie scritture e a riconoscersi.

Il *Protovangelo di Giacomo*, al quale si devono i tratti più significativi e fortunati del profilo di Maria bambina (e poi madre di Gesù)⁴, fa par-

² Marconi 2019.

³ Il titolo *Protovangelo di Giacomo* si deve all'editore cinquecentesco (Postel 1552), che intendeva sottolinearne insieme antichità e autorevolezza. Queste vennero confermate quattro secoli dopo, nel 1958, dalla scoperta del papiro Bodmer 5 datato all'inizio del IV e riconosciuto come il più importante e antico esemplare del testo. Fu composto, con ogni probabilità, in Siria o in Egitto prima della fine del II secolo, in lingua greca da autore ignoto. L'attribuzione a Giacomo, che si vorrebbe identificare con il fratello del Signore "primo vescovo" di Gerusalemme, si trova nel capitolo di chiusura, ma giova solo a legittimare e valorizzare la narrazione senza alcun fondamento. Su Maria nella letteratura apocrifa si è scritto molto, basti qui ricordare Norelli 2009. Più in generale sulle tradizioni e i dogmi relativi a Maria connessi alla produzione apocrifa: Valerio 2017. Qualche indicazione bibliografica più recente si trova in Barcellona 2023. Sul profilo storico di Giacomo: Gianotto 2013.

⁴ L'edizione del *Protovangelo* che si legge in Tischendorf 1853 si basa su 18 manoscritti. Ormai se ne conoscono molti di più (oltre 140), fra cui l'importante papiro Bodmer 5. Su questo si basa l'edizione da usare: Strycker 1961, cui si riferiscono le citazioni riportate nelle note seguenti.

te del grande calderone di scritti che si suole qualificare come letteratura apocrifa, una categoria ambigua e problematica, che con difficoltà si fa spazio nei manuali di letteratura cristiana antica, anche se ormai da decenni occupa un campo importante della ricerca scientifica. In particolare, il *Protovangelo* può essere ritenuto il capostipite dei cosiddetti vangeli apocrifi dell'infanzia, che di questa categoria costituiscono a loro volta un nutrito nonché abbastanza disomogeneo gruppo⁵. Capostipite non solo per la cronologia piuttosto alta del suo nucleo originario (II secolo), ma anche per la larga diffusione, per l'influsso esercitato e, soprattutto, per la profonda impronta che ha impresso nella tradizione culturale (non solo religiosa) del mondo occidentale, a paragone con altri testi pressoché contemporanei⁶, fra l'altro proprio per il modello di santità femminile espresso nel profilo di Maria.

2. L'infanzia di Maria nella lettura di Marconi

Al *Protovangelo* Marconi ha dedicato diversi dotti volumetti, miranti a presentare personaggi la cui notorietà è almeno in parte, se non del tutto, tributaria dello scritto, o a valorizzare episodi che in esso trovano interessanti rielaborazioni e sviluppi⁷.

La prospettiva scelta per tratteggiare *L'infanzia di Maria*, che dà il titolo al libro in questione, appare piuttosto suggerita dal sottotitolo, *Dal tempio alla casa di Giuseppe*, con il quale l'attenzione si sposta cronologicamente in avanti rispetto alla prima infanzia, e, in due luoghi fuori dalla dimora familiare: il tempio di Dio e l'abitazione del promesso sposo. E produce una certa delusione in chi si aspettasse di imbattersi nella neonata o nella fanciulletta immaginata e descritta dal redattore dell'apocrifo, ispiratrice di tanta iconografia mariana, dai santini di uso popolare alle statuine sacre, fino alle opere di importanti pittori. Il libro, in effetti, si propone come *Indagine sul Protovangelo* di Giacomo 6-10, includendo i capitoli che seguono la storia di Maria dalla nascita fino al momento in cui alla giovinetta – già assegnata da una sorte miracolosa a Giuseppe – viene affidato il compito di tessere i veli del tempio. Marconi riserva ai primi tre anni – età coincidente con l'ingresso al tem-

⁵ Sull'ambiguità di questa definizione si veda Giannarelli 2004.

⁶ Per alcune riflessioni in merito all'importanza culturale del *Protovangelo*, rinvio a un mio studio su questo e altri vangeli dell'infanzia: Barcellona 2023.

⁷ Oltre al libro qui discusso: Marconi 2017a; Marconi 2017b; Marconi 2020; Marconi 2021.

pio – poco più di quaranta pagine, che corrispondono a meno di un terzo dell'intera trattazione. Tuttavia, a lasciare sullo sfondo la bambina propriamente detta non è tanto l'estensione dello spazio riservato dallo studio di Marconi al periodo dell'adolescenza⁸, a fronte di quello concesso all'infanzia propriamente detta. Su quest'ultima, del resto, anche il *Protovangelo* risulta assai parco: il tempo fra i tre e i dodici anni si consuma in poche brevi frasi⁹.

L'infanzia resta ai margini del libro di Marconi perché lo studioso non sembra interessato a cogliere, oltre il dettato del *Protovangelo*, elementi del concreto vissuto di una famiglia ebraica dell'epoca, né a interrogarsi su quale fosse la percezione dell'infanzia nel tempo di produzione dello scritto e, dunque, su quale rappresentazione se ne possa ricavare.

Già al terzo capitolo (dal titolo: *L'uscita dal tempio*), l'analisi testuale di Marconi accompagna Maria fuori dalla protezione del luogo consacrato: la giovinetta ha appena compiuto dodici anni quando i sacerdoti, provvedono a cercarle un marito¹⁰. In vista dell'imminente menarca, ella non può rimanere nel tempio. L'evento espressione della raggiunta maturità fisica, ma anche marcatore di impurità nel mondo giudaico, è solo alluso nella menzione del rischio di contaminazione.

L'accurata lettura offerta da questo lavoro si configura quale indagine su come l'autore/redattore abbia costruito il profilo di Maria, per dimostrare, in definitiva, che ogni dettaglio che la riguarda è anticipazione della vita di Gesù: così l'infanzia risulta completamente inghio-

⁸ Nonostante nel mondo antico le giovani biologicamente adolescenti fossero a tutti gli effetti considerate donne, pronte per le nozze o per l'assunzione di ruoli adulti, i dodici anni sono interni al largo *range* di età fissato dal progetto sull'infanzia femminile, proprio per consentire un più ampio margine di ricerca e sfidare l'invisibilità storica delle bambine.

⁹ Il *Protovangelo* narra che i genitori, dopo averla lasciata al tempio, si allontanano ammirati perché la bimba di appena tre anni non si è nemmeno voltata indietro a salutarli. Poi, con un breve cenno al fatto che la bambina si nutriva ricevendo cibo soltanto dalla mano di un angelo, la narrazione compie un salto per mettere davanti al lettore Maria che ha appena compiuto dodici anni. *Protovangelo* 8, 2: "Quando ebbe compiuto dodici anni, i sacerdoti tennero consiglio e dissero 'Ecco Maria ha raggiunto dodici anni nel tempio del Signore, cosa faremo perché non lo contamini?'"; in Strycker 1961, pp. 100-102: "Τενομένης δὲ <αὐτῆς> ἡβητοῦς, συμβούλιον ἐγένετο τῶν ἱερέων λεγόντων· Ἰδοὺ Μαρία γέγονεν ἡβητῆς ἐν τῷ ναῷ Κυρίου. Τί οὖν αὐτὴν ποιήσωμεν, μήπως μιάνη τὸ ἁγίασμα Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν".

¹⁰ Sui dodici anni come momento di passaggio all'età adulta, resta imprescindibile riferimento bibliografico: Giannarelli 1977/1978. Nel diritto romano, il passaggio era fissato per le giovinette ai dodici anni indipendentemente dalla raggiunta maturità fisica segnata dal menarca: Lamberti 2012.

tita, ancora più che dal ruolo di futura madre, dall'essere essa stessa prefigurazione della futura esistenza del figlio. In questa chiave ermeneutica si misura la coerenza narrativa del redattore protogiacobeo. E nell'ottica di una sorta di pragmatismo compositivo, sottostante l'elaborazione del testo, vengono letti i momenti che precedono, preparano e seguono l'ingresso al tempio: Anna vi ha destinato la prole (che si tratti di un maschio o di una femmina indifferentemente) non appena ricevuto l'annuncio dell'insperata gravidanza.

I primi passi della bimba a sei mesi, la grande festa di svezzamento – momento ufficiale da iscriversi nella ritualità ebraica – organizzata dal padre al compimento del primo anno, la resistenza della madre di fronte al padre Gioacchino che l'affiderebbe al tempio già a due anni, e, infine, la consegna al sommo sacerdote all'età di tre anni, cioè tutti i momenti salienti dell'infanzia vera e propria, vengono collocati dentro una trama di motivi teologici e parenetici che creano solide interconnessioni tra Antico e Nuovo Testamento e nei quali si esaurisce quasi completamente il senso di ogni particolare (*Protovangelo* 6-7).

Dal punto di vista della comprensione del narrato e degli intenti del suo redattore, nella prospettiva di Marconi, "il fanciullo dal punto di vista antropologico ha scarso valore"¹¹. Secondo lo stesso criterio di indagine viene commentato il resto dello scritto, fino alla giovane Maria che tesse i veli del tempio filando la porpora e lo scarlatta (*Protovangelo* 8-10). In questa sezione, che riceve il commento più esteso, tuttavia, a occupare la scena sono, *in primis*, i sacerdoti. Essi – su suggerimento di un angelo – stabiliscono di dare in sposa la giovinetta a uno dei vedovi del popolo, prescelto sulla base di un segno divino. E poi domina la narrazione il personaggio di Giuseppe, con tutta la sua umanità di uomo devoto e timoroso. Alle "carenze" del testo, che nulla racconta dei nove anni trascorsi nel tempio, Marconi provvede – come dichiara – ricorrendo alla successiva e varia letteratura, apocrifa e non, esaminata e commentata nel quarto capitolo del libro cui funge da chiusura un paragrafo sull'infanzia di Maria secondo Fabrizio De André (cap. 4, pp. 79-98).

3. Qualche esempio

Per rendere più perspicue le mie considerazioni sullo studio di Marconi, propongo più in dettaglio qualche esempio esplicativo del suo

¹¹ Marconi 2019, p. 50.

modo di procedere nell'analisi e nel commento del testo. Quando, alla fine del grande convito voluto da Gioacchino per festeggiare il primo compleanno, Anna porta la piccola Maria nel "santuario della sua camera" e finalmente "veste i panni del quotidiano" in disparte, al riparo dagli invitati, Marconi registra *en passant* il senso di protezione nei confronti della figliuola e il gesto di tenerezza inscritto nell'allattamento. Dedica, invece, massima attenzione e un accurato commento testuale alle parole pronunciate dalla madre per intonare il canto di lode a Dio, che le ha concesso il dono di una figlia: "frutto della giustizia divina, unico e molteplice innanzi a lui"¹². Così è l'impianto teologico dello scritto a essere evidenziato: "quanto sarà proprio del figlio che nascerà da Maria, Anna, con afflato profetico, lo anticipa nei titoli attribuiti alla figlia: come se in lei la madre leggesse già ciò che l'attendeva; la santità, unica e molteplice, esclusiva del divino, è impressa fin dalla nascita nella donna che dovrà partorirlo"¹³.

A proposito della madre che, sensibile alle istanze della figlia, rinvia di un anno la consegna al tempio mentre il padre, per non rischiare di rendere sgradita a Dio l'offerta con l'indugio, sarebbe pronto a condurla a due anni, Marconi si esprime in termini di cambio di prospettiva rispetto al mondo giudaico¹⁴. Accordare precedenza a un'esigenza umana, di fronte all'urgenza di rispettare la promessa al Signore, significa contrassegnare il passaggio "da una visione anticotestamentaria teocentrica a una prospettiva neotestamentaria, incarnatoria". E prosegue suggerendo che, poiché l'attesa dei tre anni sembra più un pretesto, che un'esigenza effettiva, visto che a due come a tre anni un bambino patisce allo stesso modo l'allontanamento dai genitori, "non è improbabile che si voglia alludere ai tre anni della vita pubblica del Nazareno", per cui "l'infanzia della madre preluderebbe alla presenza del figlio tra i suoi e in mezzo alla sua gente"¹⁵. La lettura appare un poco forzata, anche senza osservare che sulla durata di tre anni del servizio pubblico di Gesù non vi è alcuna concordanza fra i *Vangeli* canonici.

¹² *Protovangelo* 6, 3, in Strycker 1961, p. 94: "καὶ ἔδωκέν μοι Κύριος ὁ Θεός μου καρπὸν δικαιοσύνης αὐτοῦ μονο<ού>σιον πολυπλ[ά]σιον ἐνώπιον αὐτοῦ".

¹³ Marconi 2019, pp. 30-31.

¹⁴ Alcuni commentatori hanno riconosciuto nell'età dei tre anni un'eco della tradizione fissata nella Mishnah relativamente alle promesse sposate. Si veda Horner 2004, p. 321 e Betsworth 2015, pp. 179-180.

¹⁵ Marconi 2019, pp. 40-41.

Ancora, Marconi si dilunga sul significato della danza, che la piccola Maria improvvisa per grazia divina appena giunta sul terzo gradino dell'altare¹⁶, a conclusione della scena cruciale dell'affidamento al tempio: finalmente la bambina ha raggiunto l'età concordata dai genitori per distaccarsene e offrirla al Signore nel rispetto della promessa. Lo studioso si impegna a trovare nelle pagine bibliche i precedenti che hanno ispirato l'autore del testo e hanno giovato alle sue strategie comunicative per creare risonanze e simmetrie. Marconi evoca, dunque, due scene di danza. Prima menziona quella di una donna, Maria sorella di Aronne, la profetessa che con danze accompagnate dal tamburello esprime il suo ringraziamento al Signore poiché, inabissando in mare i cavalli e i carri del faraone, aveva salvato il popolo di Israele (*Esodo* 15, 20). Aggiunge, in secondo luogo, l'episodio in cui Davide danzò con vigore davanti al Signore, mentre veniva trasportata l'arca (*2Samuele* 6, 14). E ne ricava, infine, anche un collegamento tra la bambina Maria e l'arca, a suo parere evidente attestazione dei procedimenti compositivi del redattore: "è palese la volontà di costituire un parallelo per leggere in Maria l'immagine dell'arca nuova"¹⁷.

Anche a proposito dei dodici anni, Marconi precisa che "per la madre come per il figlio, il dodicesimo anno è quello della svolta": Maria è assegnata a un marito, mentre il figlio si emancipa dai genitori, quando rimane a Gerusalemme a discutere con i dottori del tempio all'insaputa di Giuseppe e Maria (*Lc* 2, 41-50). E traccia ancora una volta parallelismi che possono apparire un poco azzardati per trarne conclusioni che si rivelano talora riduttive: "La strada della madre incrocia costantemente quella del figlio: al redattore importa rendere edotto il lettore circa la percorrenza dello stesso tragitto da parte dei due, la madre precede e il figlio segue"¹⁸. Ma Maria a dodici anni viene consegnata a un marito scelto a sorte, costretta a lasciare il tempio in quanto donna presto "impura", piuttosto ignara di quello che l'attende e senza alcun esercizio della propria volontà. Mentre Gesù a dodici anni, compie un gesto di autodeterminazione e indipendenza: si allontana per decisio-

¹⁶ *Protovangelo* 7, 3: "il Signore Dio fece scendere la grazia su di lei e danzò con i suoi piedi e tutta la casa di Israele l'amò"; in Strycker 1961, p. 100: "καὶ ἔβαλλε Κύριος ὁ Θεὸς χάριν ἐπ' αὐτήν, καὶ κατεχόρευε τοῖς ποσὶν αὐτῆς, καὶ ἠγάπησεν αὐτήν πᾶς [ὁ] οἶκος Ἰσραήλ".

¹⁷ Marconi 2019, pp. 51-53. Si veda anche Marconi 2017b, pp. 69-70.

¹⁸ Marconi 2019, pp. 62-63.

ne propria dai genitori; li mette in allarme per restare a Gerusalemme; riconosce, infine, un padre diverso dal marito della madre.

In poche battute, infine, è risolta la questione dell'assegnazione di una fanciulla di appena dodici anni a un vedovo, ben più avanti negli anni: un vecchio, a confronto con Maria, come egli stesso dichiara con preoccupazione e disagio. Con questa indicazione, che non trova attestazione prima del *Protovangelo*, il redattore avrebbe così risolto la presenza di fratelli di Gesù nei *Vangeli* canonici: il vedovo Giuseppe poteva con buona probabilità essere già padre. La spiegazione di Marconi è convincente e del tutto condivisibile. Ma si potrebbe aggiungere che il redattore protogiacobeo non avrebbe adottato questa soluzione se, al tempo cui il testo si riferisce e soprattutto all'epoca di produzione dello stesso, l'opzione non fosse stata plausibile e persino di uso corrente. Si tratta di un dato, confermato da abbondante documentazione relativa al mondo antico, che contribuisce alla riflessione sulla percezione del femminile e sull'elaborazione di modelli in rapporto a un'età che oggi si definisce adolescente: il fenomeno delle spose bambine destinate a uomini molto più avanti negli anni non è invenzione recente, né esclusiva di una parte del globo.

4. Brevi note conclusive

Il modello mariano delineato dal *Protovangelo* sulla base di tradizioni consumate, oltre che costruito sul ricco patrimonio scritturistico, si sarebbe impresso indelebilmente nell'immaginario e nel vissuto del mondo occidentale, non meno che nella spiritualità e nelle concezioni religiose del mondo cristiano, in modo indipendente da interessi e motivazioni che hanno guidato l'autore/redattore, e di certo oltre ogni sua possibile aspettativa.

Attraverso le risonanze dei testi sacri nelle pagine protogiacobee, Marconi indaga e valorizza le strategie compositive e comunicative del redattore, non cerca nel testo l'eco di esperienze vissute, il riflesso involontario di dinamiche relazionali, familiari e sociali, coerenti con il tempo del narrante. L'immagine dell'infanzia sfuma e si perde nella messe di informazioni e rimandi che qualificano lo scritto, pur definito troppo spesso popolare, come opera meditata da una mente sapiente, con una notevole padronanza del patrimonio biblico e degli strumenti culturali per servirsene.

Quanto alle parole chiave suggerite dal titolo del progetto sull'infanzia femminile *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, i cui

lavori si sono inaugurati con il convegno romano del marzo 2023 per concludersi con quello celebrato nel settembre del 2024 (ora in stampa nel presente volume), il personaggio di Maria bambina – fra storia e memoria, mito e letteratura – le declina a suo modo.

Anche questa lettura del *Protovangelo*, poco incline a cogliere tra le pieghe del narrato la dimensione umana al netto dai filtri teologici e letterari, restituisce *in primis* il profilo di una “fanciulla eroica”, al punto da sottomettersi a un precoce destino di separazione dal mondo e di sacrificio di sé, e di una “bambina santa”, esemplare espressione di purezza assoluta¹⁹.

Nessuna traccia, invece, della “cattiva ragazza”, che resta solo nelle calunnie dei detrattori come Celso, secondo il quale Maria sarebbe stata una povera filatrice adultera, ripudiata dal marito falegname, perché ingravidata da un centurione romano di nome Pantera (Origene, *Contro Celso* 1, 28). E anzi, il *Protovangelo* si impegna per affrancare la madre di Gesù dalle maldicenze più ingiuriose, capovolgendone i tratti offensivi e dissacratori in quelli della vergine senza macchia, tessitrice appartenente alla casa di David, selezionata per filare i tessuti destinati al tempio.

Solo una tradizione leggendaria molto più tarda ha trasmesso il racconto di una piccola Maria, se non cattiva, almeno disobbediente, tanto da non rispettare le consegne della sua maestra. Siamo agli sgoccioli del millennio medioevale: tracce di questo racconto popolare, al cui centro sta una Sibilla maestra sapiente in competizione con Maria bambina, si leggono nel Guerrin Meschino di Andrea Da Barberino (1473), che lo situa in Aspromonte nella località oggi nota come Polisi²⁰. Circolano ancora oggi molte versioni della leggenda, diffuse in quest'area (da Cosoleto a Delianuova, da Brancaleone a Ferruzzano) rinarrate in dialetto calabrese, con versioni diverse, ma dal nucleo sostanzialmente invariato.

In breve. Presso questa Sibilla aspromontana, la donna più sapiente di tutti i tempi, venivano mandate le fanciulle di buona famiglia, compresa la giovanissima Maria, per apprendere scienze e arti. Quando un giorno la bambina racconta a Sibilla il sogno della notte precedente, la donna – nota per essere anche arguta veggente – ne ricava la prefigu-

¹⁹ Al tema della purezza nel profilo di Maria tracciato dal *Protovangelo*, una purezza che non implica solo l'aspetto virginale e sessuale, è dedicato lo studio monografico di Vuong 2013.

²⁰ Da Barberino 2005, p. 335.

razione del suo destino di madre del figlio di Dio. Dunque, presa da geloso risentimento che si traduce in ira furente, poiché avrebbe aspirato a quel ruolo, ordina di bruciare tutti i Libri Sacri, per distruggere il deposito di ogni sapienza. Maria avrebbe dunque nascosto il suo libro sotto l'ascella e salvato così la Scrittura dalle fiamme, rendendosi responsabile di una disobbedienza provvidenziale²¹.

Bibliografia

- Barcellona, R. (2020), «*Presero i tuoi tre anni e li portarono al tempio*». *L'infanzia di Maria nel Protovangelo di Giacomo*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Antiche infanzie. Percezione e gestione sacrale dell'infanzia nelle culture del Mediterraneo e del vicino Oriente*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 140-150.
- Barcellona, R. (2023), *Nascite, infanzie e altri miracoli. Letture apocrife tra Oriente e Occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Betsworth, S. (2015), *Children in Early Christian Narratives*, Bloomsbury, London-New York.
- Da Barberino, A. (2005), *Il Guerin Meschino*. Edizione critica secondo l'antica vulgata fiorentina, a cura di M. Cursietti, Antenore, Padova.
- Furferi, G. (2022), *La Sibilla e le tradizioni mariane a Polsi*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Giannarelli, E. (1977/1978), *Nota sui dodici anni. L'età della scelta nella tradizione letteraria antica*, in "Maia" 29-39, pp. 127-133.
- Giannarelli, E. (2004), *Vangeli Apocrifi. Testi letterari, devozionali e non solo: i Vangeli dell'infanzia*, in A. Lenzuni (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna, pp. 29-63.
- Gianotto, C. (2013), *Giacomo, fratello di Gesù*, il Mulino, Bologna.
- Horner, J. (2004), *Jewish Aspects of the Protoevangelium of James*, in "Journal of Early Christian Studies" 12,3, pp. 313-335.
- Lamberti, F. (2012), *Infantia, capacità di fari/intellegere, e minore età nelle fonti giuridiche classiche e tardoantiche*, in "Iuris antiqui historia. An International Journal on Ancient Law" 4, pp. 29-52.
- Marconi, G. (2017a), *Anna e Gioacchino. I nonni materni di Gesù. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 1-5*, EDB, Bologna.
- Marconi, G. (2017b), *La nascita del Messia. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 17-21*, EDB, Bologna.

²¹ I testi che testimoniano la diffusione e anche la corrente circolazione della leggenda sono raccolti in un recente volume: Furferi 2022; su Maria bambina e la Sibilla, si rinvia in particolare ai capitoli 4 e 5, pp. 43-67. Si veda anche Monaca 2025. Ringrazio l'autrice che mi ha concesso in lettura il lavoro in anteprima.

- Marconi, G. (2019), *L'infanzia di Maria. Dal tempio alla casa di Giuseppe. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 6-10*, EDB, Bologna.
- Marconi, G. (2020), *Dall'annunciazione al processo. Una gravidanza tra trepidazione e pianti. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 11-16*, EDB, Bologna.
- Marconi, G. (2021), *La morte di Zaccaria e l'elezione di Simeone. La riabilitazione giudeocristiana del sacerdozio. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 22-25*, EDB, Bologna.
- Monaca, M. (2025), *Le Sibille e la magia tra mondo antico e tradizioni folkloriche*, in R. Gambino, G. Pulvirenti (eds), *Streghe, stregoni, eretici e altri 'cattivi soggetti'. L'alterità tra storia e narrazione*, Mimesis, Milano, pp. 23-36.
- Norelli, E. (2009), *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Labor et Fides, Genève.
- Postel, G. (1552) (ed.), *Protoevangelion, sive de natalibus Jesu Christi et ipsius matris Virginis Mariae, sermo historicus divi Jacobi minoris*, J. Oporinus, Basel.
- Strycker de, E. (1961) (ed.), *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée*, Société des Bollandistes, Bruxelles.
- Tischendorf, C. (1853) (ed.), *Evangelia apocrypha*, Avenarius et Mendelssohn, Lipsiae, pp. 1-47.
- Valerio, A. (2017), *Maria di Nazaret. Storia, tradizioni, dogmi*, il Mulino, Bologna.
- Vuong, L. (2013), *Gender and Purity in the Protoevangelium of James*, Mohr Siebeck, Tübingen.

15. Allevare una *virgo*, consigli di anziani signori. Le lettere a Demetriade

Elena Zocca

Abstract

This study examines the figure of Demetriade, a young aristocrat of Late Antiquity, whose *velatio* is analysed through a collection of letters written by prominent ascetic figures, including Augustine, Jerome and Pelagius. The author explores the cultural and theological tensions surrounding her decision and shows how these letters projected male anxieties onto female subjects, particularly adolescent girls. By reassessing these sources, she explores the intersection of aristocratic status, gendered expectations and ascetic ideals, shedding light on the socio-religious dynamics of the period. Finally, she reflects on Demetriade's autonomy, and on the transformative adaptation of Roman female ideals within a Christian ascetic framework, culminating in her legacy as historical and constructed figure.

Riflettendo sul titolo che avrei dato a questo contributo, mi sono chiesta se non fosse preferibile escogitarne uno ad effetto, del tipo: *Lo strano caso di Demetriade, un'adolescente che scelse il proprio destino*. Sarebbe stato, però, quantomeno imprudente.

Come giustamente ha osservato Andrew Jacobs, nel contesto dei movimenti ascetici della tarda antichità, le donne non erano solo il soggetto costante della scrittura maschile, ma anche i prodotti sociali più visibili di quella scrittura¹. I ritratti che crediamo di poter ricostruire utilizzando le fonti del IV secolo, come già aveva intuito Peter Brown, difficilmente trasmettono l'autentica posizione delle donne nella società, e ancor meno la loro reale autopercezione, rispecchiando piuttosto

¹ Jacobs 2000, p. 722.

il modo in cui «i maschi cristiani di allora partecipavano alla tendenza, profondamente radicata in tutti gli uomini dell'antichità, di usare le donne come oggetti di simbolizzazione», vale a dire come uno schermo su cui proiettare le proprie ansie in merito al rapporto fra chiesa e mondo, passato pagano e presente cristiano².

Questo il motivo per cui risulta difficile ricostruire la storia di soggetti che non tramandano in modo autonomo la propria voce, non si raccontano, ma vengono raccontati.

Se ciò è vero per le donne in generale, lo è ancor più per le bambine e la nostra Demetriade non fa eccezione. In questo caso, tuttavia, possiamo sfruttare una contingenza particolare. Nonostante ci sfugga la sua individualità concreta³, basti pensare che alcune lettere che la riguardano non sono neppure a lei indirizzate, questa giovanissima discendente d'una delle più nobili e ricche famiglie dell'impero è al centro di un nutrito scambio epistolare, per lo più sollecitato da due donne ugualmente nobili e influenti, sua nonna Anicia Faltonia Proba⁴ e sua madre Anicia Iuliana⁵.

Si tratta di scritti redatti da alcuni fra i maestri di ascesi più in vista del tempo, ma attestati su posizioni teologiche diverse se non opposte. Tutti furono comunque chiamati, dall'importante famiglia, a farsi pronubi della nuova *Sponsa Christi*.

Non ho scelto la metafora a caso. Vorrei infatti articolare il mio intervento proprio intorno a temi con questa connessi, proponendo una nuova prospettiva di lettura.

Sinora ci si è rivolti a questo corredo di fonti soprattutto per ricostruire la storia dell'emergente pelagianesimo, oppure per dipanare la fitta trama di rapporti che si instaurò fra le élites aristocratiche e gli esponenti di diverse correnti teologiche⁶.

² Brown 2010², p. 140.

³ Per dati biografici di sintesi su Demetriade cfr. Bardy 1954; Jones et al. 1980, pp. 351-352; Pietri, Pietri 1999, pp. 544-547; Wermelinger 1996; Griffin 2024.

⁴ Per dati biografici di sintesi su Proba: Jones et al. 1971, pp. 732-733; Pietri, Pietri 2000, pp. 1831-1833.

⁵ Per dati biografici di sintesi su Giuliana: Jones et al. 1971, pp. 468; Pietri, Pietri 1999, pp. 1169-1170; Sulla particolare "tonalità" cristiana di questa famiglia cfr. Testard 1996, Laurence 2002.

⁶ I rapporti di questa importante famiglia con l'ascetismo nella temperie culturale e religiosa del IV secolo, ed in particolare delle sue donne, sono stati particolarmente studiati, cfr. Gonsette 1933, Bardy 1954; Brown 1961, 1968, 1970; Yarbrough 1976;

Io vorrei, invece, cercare di dedurre da queste “istruzioni” ad una *virgo* qualcosa sulle ansie di una adolescente avviata a nozze, sulle sue aspettative, su un immaginario, che, certo, viene trasmesso da altri, ma doveva pur possedere un minimo di verosimiglianza⁷.

Di contro sta, ovviamente, il modello femminile e ascetico proposto alla giovane dai suoi anziani maestri. Come vedremo, infatti, i mentori di Demetriade sono tutti non solo uomini ma anche di età avanzata. La sfida potrebbe dunque consistere non tanto nel ricostruire quel modello, peraltro già abbastanza studiato⁸, quanto piuttosto nel cercare di capire se esso recepisca qualcosa di quell’immaginario, ne intercetti le peculiarità, e cerchi di adeguarsi all’età e al genere⁹.

Infine, nonostante la scarsità delle fonti, vorrei formulare qualche ipotesi in merito alla effettiva recezione di questa specifica *Institutio virginis*, perché, dopotutto, Demetriade fu una persona reale e non solo un personaggio “costruito” da altri.

Ma partiamo dall’inizio. Tutto ruota intorno ad un fatto: la *velatio* di Demetriade. Non a caso i pochi dati biografici li deduciamo da quanto è stato scritto complimentandosi, citando o comunque richiamando la sua consacrazione verginale. È necessario dunque farsi un quadro chiaro delle fonti.

Il dossier tradizionalmente si apriva con un biglietto indirizzato da Innocenzo I a Giuliana, col quale si riteneva che il papa presentasse le sue felicitazioni alla madre per la *velatio* della figlia¹⁰. Qualche anno fa Dunn ha, però, ipotizzato, credibilmente, che Innocenzo alludesse piuttosto alla consacrazione della stessa Giuliana come *vidua*, in parallelo con il *De bono viduat*, scritto nel 412/413, da Agostino per Giuliana, e su sua pressante richiesta¹¹. Il biglietto verrebbe così sottratto al nostro apparato di fonti, senza tuttavia grave danno, trattandosi in definitiva d’una variazione sul rapporto fra nobiltà secolare e nobiltà spirituale.

Consolino 1986; Drijvers 1987; Dunphy 1990; Testard 1996; Laurence 1997 e 2002; Kurdock 2007; Löhr 2015, pp. 64-124.

⁷ Sulla possibilità che anche i testi più retoricamente costruiti conservino un certo livello di verosimiglianza cfr. Jacobs 2000, p. 721.

⁸ Solo per citare qualche esempio: Gonsette 1933; Consolino 1986; Laurence 1997 e 2010; Jacobs 2000; Löhr, 2015, pp. 64-124; Salamito 2005.

⁹ Almeno a livello di linguaggio o di costruzione retorica.

¹⁰ Cfr. Innocentius I Papa, *ep.* 15, in PL 20, coll. 518-519.

¹¹ Cfr. Dunn 2009. Per data e occasione del *de bono viduat*, cfr. l’introduzione di Tarulli al testo in NBA VII/1, pp. 163-164.

Rientrano, invece, sicuramente nel dossier sia l'appena citato *de bono viduatis*, in cui Agostino richiama in termini elogiativi la consacrazione di Demetriade, già avvenuta¹²; sia un suo biglietto di congratulazioni per la stessa *velatio*, questa volta indirizzato insieme a Giuliana e Proba¹³, quest'ultima destinataria già due anni prima di un'importante lettera sulla preghiera¹⁴; sia, infine, un'ulteriore e più articolata missiva, l'ep. 188, del 418, sempre indirizzata alle due nobildonne, ma firmata unitamente da Agostino ed Alipio, nella quale i due, pur sotto il velo della diplomazia, esprimono viva preoccupazione per la notizia d'una lettera di Pelagio a Demetriade, richiesta dalla sua stessa madre¹⁵.

Si aggiungono, quindi, alle nostre fonti questa lettera di Pelagio, un'ampia "istruzione" sulla vita ascetica¹⁶, ed un'altra sullo stesso argomento di Girolamo, l'epistola 130 *Ad Demetriadem*¹⁷. Entrambe richieste da Giuliana¹⁸, furono scritte probabilmente ancora nel 414, ma dovettero raggiungere la loro destinataria dopo il rientro a Roma¹⁹.

Sulla paternità della prima ormai non sussistono dubbi. Agostino ne cita qualche passo sia nella lettera 188²⁰, sia nel *De gratia Christi et de peccato Originali*²¹, ricordando fra l'altro, come lo stesso Pelagio l'avesse richiamata a sua discolpa in una lettera a Innocenzo²²; mentre Orosio già l'aveva sicuramente attribuita al monaco britanno nel 415²³.

¹² Aug. *b. uid.* 19,24, in NBA VII/1, pp. 206-209.

¹³ Cfr Aug. *ep.* 150, scritta verso la fine del 413, inizio del 414. Per la datazione si fa riferimento all'indicazione di NBA XXII, p. 496.

¹⁴ Cfr Aug. *ep.* 130, scritta nel 411. Per la datazione, cfr. NBA XXII, p. 73.

¹⁵ Cfr. Aug. *ep.* 188, per la datazione, cfr. NBA XXIII, p. 177.

¹⁶ La lettera, tramandata nella tradizione manoscritta sotto i nomi di Girolamo o di Giuliano di Eclano, si legge ancora nell'edizione Migne (PL 30, coll. 15-45 e PL 33, coll. 1099-1120). Per una moderna traduzione italiana, preceduta da ampia introduzione, cfr. Ogliari 2010. Questa lettera è ritenuta il capolavoro di Pelagio da Löhr 2015, cfr. in part. pp. 64-124.

¹⁷ Cfr. Hier. *ep.* 130 *Ad Demetriadem*; ed. Hilberg 1918, pp. 175-201. Scritta da Betlemme, nel 414 (cfr. Laurence 2002, p. 414).

¹⁸ Come dichiarato esplicitamente da Girolamo (*ep.* 130,1) e soprattutto da Pelagio: *Scribimus enim petente sancta matre ejus, immo jubente, idque a nobis transmarinis litteris, miro cum desiderio animi flagitante* (*Dem* 1; PL 30, col. 16b).

¹⁹ Cfr. Ogliari 2010, pp. 34-35.

²⁰ Cfr. Aug. *ep.* 188, 2,4-3,14; sul testo cfr. Ogliari 2004.

²¹ Cfr. Aug. *De gr. Chr.* I, 22,23; 27,28; 37,40-38,42; 40,44.

²² Cfr. Aug. *De gr. Chr.* I,22,23.

²³ Cfr. Orosius, *Liber apologeticus* 29.

Per quanto riguarda la seconda, la lettera di Girolamo, si è ipotizzato che l'insistenza di Giuliana nel richiederla sia stata determinata dalle pressioni di Agostino, che aveva saputo di Pelagio e cercava di correre ai ripari²⁴. Ma non vi sono prove dirimenti in tal senso. Forse Proba e Giuliana, come si vedrà, avranno voluto semplicemente celebrare un evento per molti versi straordinario, chiamando a raccolta le firme più significative del tempo²⁵, abituate com'erano a intrattenere rapporti con grandi personalità dell'ambiente ecclesiastico. Già prima, infatti, erano state in relazione con Giovanni Crisostomo²⁶, sicuramente illustre, ma non certo allineato sulle posizioni di Agostino o Girolamo.

Con ciò, si conclude l'elenco degli scritti composti quando Demetriade era ancora giovanissima²⁷.

Scritti, si noti, dovuti ad autori di età ben più avanzata.

Innocenzo, seppure dovessimo includerlo nel nostro dossier, era stato eletto vescovo di Roma nel 401, il che ci porta, considerati gli usi del tempo, ad ipotizzare che fosse quantomeno ultracinquantenne²⁸. Anche Pelagio, quando scrive la sua lettera a Demetriade aveva da qualche anno oltrepassato il mezzo secolo²⁹, mentre Agostino, nato nel 354, entrava allora nella *senectus*³⁰. Girolamo, infine, proprio nella lettera *A Demetriade* dichiara di essere in una *Aetas vicina iam morti*, avendo raggiunto i 67 anni³¹.

Tutti, dunque, non solo diversi per genere³² ma anche in un'età ben distante rispetto alla nostra protagonista. Ciò rende la sfida cui si accennava particolarmente complessa, ma non meno stimolante, poiché,

²⁴ Cfr. Gonsette 1933, pp. 795-796 e nota 1; Laurence 2002, p. 153; Dumpy 1990, pp. 139-145.

²⁵ Per Pelagio e Girolamo, cfr. *supra* nota 18. Forse più sfumato fu l'invito rivolto da Proba e Giuliana ad Agostino, al quale le due donne comunicarono l'avvenuta *velatio*, inviando in aggiunta un *apophoretum*, un piccolo dono in ricordo della cerimonia (cfr. Aug. *ep.* 150), un uso evidentemente ripreso dalle consuetudini delle nozze (su quest'uso cfr. Paoli 1929).

²⁶ Fra le lettere di Giovanni Crisostomo si trovano anche due brevi biglietti di cortesia e raccomandazioni (*ep.* 169 a Proba e 169 a Iuliana), che non riguardano, tuttavia, il caso di Demetriade. Sulle due lettere e i rapporti che esse disvelano col dibattito religioso del tempo cfr. Laurence 2002, pp. 139-142.

²⁷ Per una accurata ricostruzione della cronologia, si rinvia a Wermelinger 1996.

²⁸ Su Innocenzo I, cfr. Pollastri 2000b. In part. sulla datazione della lettera: Dunn 2009.

²⁹ Per i dati biografici su Pelagio cfr. Löhr 2007, pp. 3-15; Löhr 2015, p. 29.

³⁰ Cfr. Ogliari 2004.

³¹ Cfr. Hier. *ep.* 130,7; ed. Hilberg 1918, p. 185. Cfr. Dumpy 1990; Laurence 2002, p. 414.

³² Una notevole sfiducia sulla possibilità di riconoscere gli autentici sentimenti

proprio una indagine condotta in questa particolare prospettiva, potrebbe gettar luce sul tipo ed il livello di impegno profuso da questi maestri di ascesi per intercettare ansie e bisogni di interlocutrici così lontane da loro.

Ad una *virgo* più matura, fu comunque indirizzata una lunga lettera, trasmessaci fra le opere di Leone Magno³³. Non ne conosciamo la data, ma fu scritta probabilmente dopo la morte di Proba, avvenuta nel 432. Il testo, pur se imperniato sul tema dell'umiltà e sul confronto fra nobiltà secolare e spirituale, di fatto conduce una serrata polemica antipelagiana. La lettera in questo caso sarebbe stata richiesta dalla stessa Demetriade, e viene per lo più rivendicata alla paternità di Prospero di Aquitania, senza tuttavia abbandonare definitivamente l'ipotesi Leone Magno³⁴.

Certo Demetriade fu in rapporti con questo pontefice. Il *liber pontificalis* testimonia, infatti, che sotto Leone Magno (440-461) ella fece edificare in una sua proprietà sulla via latina una basilica in onore di Stefano³⁵. Notizia poi confermata nel 1858 dal ritrovamento dei resti e di una iscrizione, che recita:

Sul punto di partire da questo mondo, la vergine Demetria Amnia... affidò a Te, o Papa Leone, come sua ultima volontà, il compito di erigere il santuario di questa sacra dimora... La sommità dell'edificio è illuminata da Stefano, il quale, primo al mondo ad essere portato via da una morte selvaggia, regna nella cittadella celeste. In conformità alla volontà del pontefice, lavorò con tutta la sua cura il sacerdote Tigrino, colui che rifulse del suo spirito, della sua opera, della sua fede³⁶.

Non sappiamo esattamente quando morì Demetriade, né quando nacque, riusciamo però a determinare grosso modo l'età della sua *velatio*.

femminili "through the dark glass of male representation" viene espressa da Shaw 1998a; Ead. 1998b, p. 222.

³³ *Ad sacram virginem Demetriadem seu de humilitate tractatus*, pubblicata in PL 55, coll. 161-180, tra le opere di Leone Magno. Cfr. *Clavis Patrum Latinorum*, p. 121, n. 529.

³⁴ Il traduttore inglese del testo, Krabbe 1965, pp. 47-52, sostiene l'attribuzione a Prospero basandosi principalmente su notazioni di ordine linguistico e prosodico, mentre Plinval 1943, p. 373, aveva argomentato che seppure la lettera non dovesse ricondursi a "la main de saint Léon, elle a été en tout cas rédigée par quelqu'un qui le touchait de près". Laurence 2002, p. 160-161, non prende partito fra le due opzioni, ritenendole entrambe plausibili.

³⁵ Cfr. *Lib. pontif.* 47,1; ed. Duchesne 1886, vol. I, p. 238: *LEO, natione Tuscus, ex pâtre Quintiano, sedit ann. XXI m. I d. XIII. Huius temporibus fecit Demetria ancilla Dei basilicam sancto Stephano via Latina, miliario III, in praedio suo*.

³⁶ Cfr. Diehl 1925, I, 1765. Per un commento: Gonsette 1933, p. 801.

Girolamo ricorda, infatti, Demetriade come *paruula* al tempo di Anastasio (il cui pontificato si estese da novembre 399 a dicembre 401)³⁷, mentre Pelagio dice che quando compì la sua scelta ascetica era *in tenera adhuc aetate*³⁸, e *puella* la definisce Agostino³⁹.

Sappiamo, inoltre, che la madre e la nonna, rifugiatesi in Africa dopo il Sacco di Roma del 410, si preoccuparono di predisporre per lei un matrimonio. Ciò indica che Demetriade doveva essere prossima o aver superato i 12 anni prescritti dal diritto romano⁴⁰. Considerato che i preparativi delle nozze furono bruscamente interrotti e la *velatio* venne celebrata non oltre l'autunno del 413⁴¹, possiamo ipotizzare che quando Demetriade manifestò la sua volontà, dovesse avere una età compresa fra i 12 e i 14, massimo 15 anni.

La consacrazione di una fanciulla così giovane contrastava con la normativa che si stava imponendo in Africa e che richiedeva una raggiunta maturità psicologica e spirituale⁴². Ma chi si sarebbe opposto alla volontà della discendente dei Probi e degli Anici, soprattutto se sostenuta dalla madre e dalla nonna?

Il punto, semmai, è chiedersi se si sia trattato di una scelta autonoma di Demetriade o se la ragazza sia stata in qualche modo eterodiretta.

Tutte le fonti trasmettono la sensazione di una decisione improvvisata, che colse di sorpresa Proba e Giuliana, destando in loro, sembrerebbe, qualche perplessità.

Pelagio vi accenna con diplomazia, alludendo ad una certa loro trepidazione, motivata dalla giovane età della ragazza⁴³. Mentre Girolamo drammatizza la scena, dipingendo una Demetriade in lacrime, già se-

³⁷ Cfr. Hier. *ep.* 130,16,1; ed. Hilberg 1918, p. 196. Su Anastasio cfr. Pollastri 2000a.

³⁸ Pel. *Dem.* 13; PL 30, col. 28.

³⁹ Aug. *ep.* 150; NBAXXII, p. 496.

⁴⁰ Sull'età e le condizioni del matrimonio per quanto riguarda le ragazze, cfr. Shaw 1987; Musca 1988; Fayer 2005; Piro 2013; McGinn 2015; Lamberti 2012; Frier 2015. In perfetta consonanza con l'uso romano, Ambrogio (*uirg.* 1,2,7) stabiliva in 12 anni l'età minima di consacrazione di una *uirgo*.

⁴¹ Agostino riceve la notizia della scelta di Demetriade dopo la sua partenza da Cartagine, avvenuta nel settembre 413, considerato che la lettera lo raggiunge a Ippona (cfr. *epp.* 150 e 188,1).

⁴² Cfr. Concilio cartaginese del 419 (*Conc. Carth.* a. 419 c. 16; ed. Munier 1974, p. 105); Ferrand. *canon.* 30 (ed. Munier 1974, p. 289), che prevede un'età minima di 25 anni. Significativamente, poco dopo, nel concilio plenario del 1° maggio 418, furono ammesse eccezioni giustificate (*Reg. eccl. Carth. exc.* 126; ed. Munier 1974, p. 227). Cfr. Sardella 2009 in generale sulla *velatio*; Di Berardino 2019, pp. 324-326.

⁴³ Pel. *Dem.* 14; PL 30, col. 28: *Et trepidam pro aetate sententiam*.

gretamente votata all'ascesi, solo intimorita per il possibile diniego della madre e della nonna. All'appressarsi delle nozze, avrebbe avuto un crollo psicologico: si sarebbe gettata ai piedi delle due donne, già in abito da penitente, palesando fra i singhiozzi il suo proposito. Proba e Giuliana sarebbero rimaste basite, ma Girolamo subito precisa: per la gioia, in quanto ciò realizzava un desiderio in cui non avevano osato sperare⁴⁴.

Agostino, nell'Epistola 150, non dice nulla sulle circostanze della scelta, ma nella successiva 188, rivendica al proprio magistero, *adiuvante gratia ... Salvatoris*, il merito di aver ottenuto che:

Demetriade, pur essendo già preparata alle nozze umane, – avesse – preferito l'amplesso spirituale dello Sposo, ch'è il più bello tra i figli degli uomini (Sal 44, 3), al quale si uniscono in matrimonio le vergini per acquistare più abbondante fecondità spirituale senza perdere l'integrità corporale⁴⁵.

Deve però ammettere che, senza la loro lettera, avrebbe ignorato quel felice esito⁴⁶.

Il cenno di Agostino al rispetto dello sposo celeste per la verginità di Demetriade⁴⁷ richiama un tema presente in alcune passioni del IV/V s., fra le quali la *passio* latina di Agnese⁴⁸. Ma potrebbe anche alludere, con delicatezza, al trauma subito dalla fanciulla quando vide, in occasione del Sacco di Roma e poi delle malversazioni di Eracliano, tante sue compagne di vita e di viaggio stuprate o vendute ai mercanti siriani⁴⁹.

Che questo abbia giocato un ruolo, inducendola a preferire, in quel clima d'insicurezza, l'intimità tranquilla della sua casa, con la madre, la nonna e le *virgines* del loro seguito; che non gradisse il fidanzato scelto per lei; o che effettivamente fosse rimasta conquistata dall'insegnamento di Agostino, sta di fatto che riuscì ad esprimere quella che sembrerebbe essere stata una scelta personale.

Più difficile, continuando ad essere un po' maliziosi, risulta semmai comprendere l'atteggiamento così arrendevole della madre e della nonna.

⁴⁴ Cfr. Hier. *ep.* 130,4-6; ed. Hilberg 1918, pp. 178-180.

⁴⁵ Aug. *ep.* 188,1; NBA XXIII, p. 177.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Cfr. Aug. *ep.* 188,1.

⁴⁸ Cfr. *Passio Agnetis* BHL 156, 2, ma anche *Passio SS. Maximae, Donat et Sec.* 4. Sul tema Zocca 2024, p. 155.

⁴⁹ Cfr. Hier. *ep.* 130, 5 e 7; ed. Hilberg 1918, p. 179-180 e 185. Su Eracliano cfr. Mandouze 1982, pp. 552-553.

Sappiamo per certo che Giuliana aveva un figlio maschio, e questo potrebbe aver alleggerito la posizione della sorella, rimanendo affidato al fratello il compito di continuare il nome e trasmettere l'ingentissimo patrimonio.

Inoltre, si potrebbe anche ipotizzare che il partito individuato per Demetriade dalle due donne, nell'esilio africano, dopo aver subito tanti rovesci, non fosse pienamente soddisfacente per l'illustre casato (come forse Girolamo lascia trasparire)⁵⁰. Certo è che Proba e Giuliana, in un momento non facile per la loro famiglia, colsero il rifiuto della nipote e figlia come una opportunità per rinnovare in prospettiva cristiana il crisma di nobiltà del loro lignaggio.

La *uelatio* di Demetriade, stando al racconto delle nostre fonti, avrebbe infatti suscitato grande scalpore in tutto l'impero⁵¹, grazie anche ai buoni uffici delle due influenti matrone che, tramite la loro fitta rete di relazioni⁵², si dedicarono attivamente, come si direbbe oggi, a promuovere l'evento.

Non solo, come abbiamo visto, procurarono di far pervenire lettere di felicitazioni da personalità eminenti, ma trasferirono l'apparato predisposto per le nozze sul rito di imposizione del velo⁵³. Questo fu celebrato da Aurelio, primate d'Africa⁵⁴, possiamo immaginare, con tutti gli onori. L'intera dote fu consegnata alla *virgo*, per farne donazioni e soccorrere i poveri⁵⁵. E se dobbiamo credere, in qualche misura, alle iperboli di Pelagio e Girolamo, schiere di vergini, clienti e domestiche si affrettarono a seguire l'esempio della loro protettrice e signora⁵⁶.

Demetriade, rifiutando le nozze terrene, si era dunque lasciata alle spalle una vita che i nostri moralisti dipingono in toni foschi, ma che a noi ricorda le ingenue fantasie di bambine che giocano "alle signore".

⁵⁰ Cfr. Hier. ep. 130,5; ed. Hilberg 1918, p. 180: *Et tu in libyco litore exulem uirum ipsa exul accipies? quam habitura pronubam? Quo deducenda comitatu? Stridor linguae Punicae procacia tibi fescennina cantabit!*

⁵¹ Cfr. Aug. ep. 150; Pel. Dem. 14; Hier. ep. 130, 6.

⁵² Per tale fitta trama di rapporti si rimanda in particolare a Laurence 2002; Dunn 2009.

⁵³ Come lascia supporre, fra l'altro l'invio ad Agostino di un *apophoretum*, cfr. Aug. ep. 150 e *supra* nota 25.

⁵⁴ Cfr. Hier. ep. 130,2.

⁵⁵ Cfr. Pel. Dem. 22; Hier. ep. 130,6.

⁵⁶ Cfr. Pel. Dem. 14 e Hier. ep. 130, 6.

Leggendo questi testi in controluce, ci appare, infatti, una giovanissima matrona che si sforza di piacere al marito⁵⁷. Passa le sue giornate fra creme e belletti, dedicandosi alla cura della persona e ai bagni. Si abbiglia con vesti lussuose e variopinte, adorna di collane, braccialetti e perle preziose, inalberando acconciature stravaganti⁵⁸. Sceglie a suo gusto la servitù, contornandosi di ragazze spiritose e giovanotti dai bei riccioli, con cui scherza e ride. Di tanto in tanto, si lascia lusingare da oziosi adulatori, prestando orecchio a qualche battuta licenziosa⁵⁹.

In questo quadretto, c'è spazio, ovviamente, anche per i figli, della cui eredità si preoccupa⁶⁰. Anzi, sono proprio loro il suo primo pensiero, perché sarebbe stato suo vanto dar luce ad una prole numerosa che perpetuasse la famiglia⁶¹.

Per chi intendesse promuovere l'ascesi, quello della prole era un tema scottante, perché il rifiuto della maternità non si adattava al mondo romano⁶². Scoraggiare illusioni romantiche non sarebbe stata invece una preoccupazione⁶³. L'antichità poneva a fondamento di un matrimonio riuscito la *philia* o, latinamente, *amicitia*, non certo l'eros, che si sarebbe eventualmente cercato altrove⁶⁴.

Tutto ciò era comunque uscito dall'orizzonte di Demetriade, che si avviava ormai verso un'altra vita.

Il modello che le viene proposto comprende elementi di carattere più specificamente ascetico e altri che riguardano in generale una apprezzabile condotta femminile.

⁵⁷ Aug. *b. uid.* 14,24; Pel. *Dem.* 12. 24; Hier. *ep.* 130,18.

⁵⁸ Cfr. Aug. *b. uid.* 19,24; Pel. *Dem.* 12. 24; Hier. *ep.* 130, 7.18.

⁵⁹ Cfr. Aug. *b. uid.* 19,24; Pel. *Dem.* 12. 24; Hier. *ep.* 130, 4. 13. 18-19.

⁶⁰ Cfr. Pel. *Dem.* 12.

⁶¹ Cfr. Aug. *ep.* 150; *ep.* 188,1; Pel. *Dem.* 1.

⁶² E non a caso i nostri autori insistono sulla fecondità spirituale connessa con la scelta verginale, cfr. Aug. *b. uid.* 19,24; *ep.* 150; *ep.* 188,1; Pel. *Dem.* 14; Hier. *ep.* 130,6. 15. Per l'ideale romano, che vede la funzione femminile risolversi essenzialmente nella maternità e nei suoi corollari cfr. Cenerini 2002, soprattutto pp. 17-38.

⁶³ Tranne forse Hier. *ep.* 130, 19.

⁶⁴ Aristotele (*Eth. Nic.* VIII, 1158 b ff.) individuava infatti nella *philia* fra i coniugi il sentimento che più avrebbe giovato all'armonia dell'*oikos*. Secondo una sentenza di Demostene (c. *Neaer.* 122), un ateniese poteva avere tre donne: una moglie, per la procreazione di figli legittimi; una concubina, per la cura del corpo; una etera, per il piacere. Questa mentalità si sarebbe sostanzialmente mantenuta nel passaggio al mondo romano, tanto che Seneca poteva affermare: "L'amore rivolto alla moglie di un altro è turpe, quello rivolto alla propria è eccessivo. L'uomo saggio deve amare la propria moglie con giudizio, non con passione... Nulla è più sbagliato che amare la propria moglie come se fosse un'adultera" (framm 84 e 85, cfr. Fayer 2005, p. 561).

Spiccano, ovviamente, lo studio assiduo delle Scritture, la loro meditazione, la preghiera ed una serie di pratiche atte a favorire l'esercizio delle virtù⁶⁵.

Sia Pelagio che Girolamo sono concordi nel considerare la concupiscenza e la gola i due rischi maggiori, sostenendosi l'una e l'altra vicendevolmente. Entrambi vedono, quindi, nel digiuno un antidoto all'ardore dell'età, con accentuazioni più esplicite in Girolamo, forse più sfumate in Pelagio⁶⁶. Comune è, in ogni caso, l'invito alla moderazione⁶⁷. Il corpo, sostiene Pelagio, non va spezzato, ma controllato⁶⁸. Mentre Girolamo dichiara d'aver conosciuto personalmente asceti dell'uno e l'altro sesso rovinati dall'eccessiva astinenza⁶⁹. La mancanza di misura, a loro avviso, può produrre conseguenze negative sia sul piano corporale, comportando problemi di salute fisica e mentale, sia su quello spirituale, rischiando di ingenerare superbia. L'umiltà rimane, invece, virtù cardine, predicata indistintamente da tutti gli autori⁷⁰.

In tal senso, si precisa che l'automortificazione non può essere fine a se stessa, ma deve discendere da un sentimento di carità, e ciò di cui ci si priva può diventare nutrimento per i poveri⁷¹.

Ovviamente la giovane Demetriade viene messa in guardia anche contro tutti gli altri vizi, quali l'invidia, l'odio, l'ira, la maldicenza, l'ipocrisia. Soprattutto le viene raccomandata una vita ritirata, di nascondimento, silenzio e serietà.

Che il parlare di una vergine – dice Pelagio – sia prudente e umile, e avvenga di rado, e si faccia apprezzare più per il riserbo che per l'elo-

⁶⁵ Sullo studio delle Scritture e la loro meditazione cfr. in part. Pel. *Dem.* 23-24; Hier. *ep.* 130,7. 15. 20. Più in generale, istruzioni sulla corretta condotta di una *virgo* sono date da Pelagio nei capp. 9-10; 18-27; da Girolamo nei capp. 4. 13. 15 e 19. Lo Stridonense inoltre rinvia Demetriade (cfr. *ep.* 130,19) alla sua lettera ad Eustochio (*ep.* 22) di trent'anni precedente, e ugualmente Agostino le propone la lettura (cfr. *b.vid.* 29) del *De sancta uirginitate* e dell'*ep.* 130 a Proba sulla preghiera.

⁶⁶ Cfr. Pel. *Dem.* 18. 21; Hier. *ep.* 130,10.

⁶⁷ Per Yamada 2020 la proposta di Pelagio risentirebbe maggiormente, rispetto a Girolamo, della visione antropologica "ottimista" dei Padri orientali.

⁶⁸ Pel. *Dem.* 21.

⁶⁹ Hier. *ep.* 130,11. 17.

⁷⁰ Ma soprattutto in Agostino, Girolamo e più tardi nella lettera attribuita a Leone/Prospero con forti coloriture antipelagiane.

⁷¹ Cfr. Pel. *Dem.* 22.

quenza. Sia sempre mite e tranquillo. Lo adorni la dolcezza mista alla gravità e la sapienza mista al riserbo⁷².

In tale prospettiva, riveste particolare importanza l'ubbidienza, sia che si tratti di portarla ai superiori, nel contesto della vita cenobitica⁷³, sia che, nel caso di Demetria, debba rivolgersi alla madre e alla nonna, che giocano per tutti gli autori un ruolo imprescindibile nella sua formazione e condotta di vita⁷⁴.

A queste raccomandazioni, Girolamo aggiunge un elemento ulteriore: il lavoro.

Per il resto, tieni sempre in mano la lana, oppure torci col pollice e riduci in filo il pennacchio della conocchia, o fa' girare i fusi nella navetta per tessere la trama... Esamina poi il tessuto fatto, aggiusta quello sbagliato e prepara quello da fare... Osservando queste norme assicurerai la tua salvezza personale e quella delle compagne, sarai la loro maestra in questo santo genere di vita e avrai come ricompensa la castità d'un gran numero di altre giovani... [anche se] non ti manca nulla; devi lavorare... in modo che stando occupata non ti venga di pensare a cose che non riguardano esclusivamente il servizio di Dio⁷⁵.

Chiunque abbia qualche cognizione di storia romana, riconoscerà qui l'ideale femminile trasmesso da tante epigrafi, che celebravano spose riservate, caste e laboriose: *sermone lepidus, tum autem incessu comodo, domum servavit, lanam fecit*⁷⁶.

I nostri autori ripropongono, dunque, un modello antico⁷⁷, che non era riservato solo a chi avesse fatto scelte particolari, ma si estendeva all'intera popolazione femminile, trovando in personaggi come Cornelia un ideale continuamente richiamato⁷⁸.

⁷² Pel. Dem. 19 (trad. Ogliaresi 2010, p. 100), cfr. anche ibid., pp. 22-23 e Hier. ep. 130,13. 19.

⁷³ Cfr. Hier. ep. 130,17.

⁷⁴ Cfr. Aug. b. uid. 19,24; ep. 188, 3. 9; Pel. Dem. 14; Hier. ep. 130, 12.

⁷⁵ Hier. ep. 130,15; trad. Cola 1963, p. 352.

⁷⁶ "Amabile nel parlare, onesta nel portamento, custodi la casa, filò la lana". Così recita la *Laudatio Claudia*, un'epigrafe sepolcrale databile alla fine del II s. a. C. (cfr. CIL I2 1211 = CIL VI 15346 = ILLRP 973), e lo stesso tipo di elogio si ritrova in tempi successivi, fin in epoca cristiana. Sul tema cfr. Franzoni 2021.

⁷⁷ "Il est tout à fait évident que les conseils donnés par Jérôme à Demetrias sont inspirés par cette tradition de la conception de l'épouse romaine. Il est non moins évident que Demetrias connaissait cette tradition dans laquelle elle avait été élevée", così Testard 1999, 2002, p. 247. Per il modello femminile romano cfr. *supra* nota 62.

⁷⁸ Cfr. Girotti 2016.

Quello messo in opera nei nostri testi si presenta, dunque, come un efficace processo di rifunzionalizzazione, che non si limita a recepire i soli elementi più immediatamente adattabili al regime di vita ascetica, ma riesce a recuperare, trasformandoli, anche aspetti tipici della vita coniugale.

L'interesse per la prole, ad esempio, viene risemantizzato nella fecondità della *virgo*, che attira a sé nuove vocazioni, generando schiere di vergini. Mentre la grande metafora della *Sponsa Christi*⁷⁹ consente di recuperare elementi dell' *affectio maritalis*, che lasciano trasparire persino spunti amorosi, sia attraverso la riproposizione delle eloquenti immagini del *Cantico*⁸⁰, sia mediante richiami al Salmo 44: «Tu sei il più bello tra i figli dell'uomo», riferito allo sposo, «al re piacerà la tua bellezza» riferito alla sposa⁸¹. Ciò permette, fra l'altro, di solleticare anche un minimo la vanità femminile, prospettando alla sposa una nuova bellezza⁸², che non tramonta, come dice di Proba Agostino, perché gli anni non segnano con le rughe una bellezza dilatata dalla carità⁸³.

Infine, neanche nobiltà, monili e ricchezza sono perduti: la prima perché ormai si disegna su un orizzonte escatologico⁸⁴; i secondi perché ornano la vergine di perle, diademi e gemme spirituali⁸⁵; l'ultima, infine, perché si possiederà più autenticamente tutto quanto sarà stato dispensato in opere buone⁸⁶.

Qui, però, Girolamo introduce un *caveat*, che tocca la declinazione cristiana del tradizionale evergetismo delle élites. Egli raccomanda infatti a Demetriade di dedicarsi tutta alla cura dei poveri e lasciare che:

⁷⁹ Cfr. Aug. *b. uid.* 19,24; *ep.* 150; *ep.* 188,1; Pel. *Dem.* 19,24. 30; Hier. *ep.* 130,2. 7. 8. 19.

⁸⁰ Cfr. Aug. *b. uid.* 19,24; Pel. *Dem.* 30; Hier. *ep.* 130,2. 7-8.

⁸¹ Cfr. Pel. *Dem.* 24; Aug. *b. uid.* 19,24; *ep.* 188,1; Hier. *ep.* 130,2.

⁸² Cfr. Aug. *b. uid.* 19,24; Pel. *Dem.* 24.

⁸³ Aug. *b. uid.* 19,24.

⁸⁴ Ogliari 2010 (p. 47) nota come Pelagio applichi all'ambito religioso il vocabolario normalmente utilizzato per descrivere il prestigio sociale: onore (*honor, decus*) e dignità (*dignitas*) (cfr. *Dem.* 19 e 22), lasciando trasparire fin nella scelta dei termini l'intento di trasferire dall'ambito secolare a quello religioso quella sete di eccellenza e prestigio che caratterizzava le classi aristocratiche. Tale atteggiamento, comunque, non è esclusivo di Pelagio, ma ricorre con forti accentuazioni in tutti gli autori qui considerati, tanto che Salamito parla di un "transfert di eccellenza" (Salamito 1997, p. 150, e più in generale Salamito 2005; per i testi cfr. oltre i passi di Pelagio già citati, Innocent. *ep.* 15; Aug. *ep.* 150 e 188,1; Hier. *ep.* 130,6-7; Pel. *Dem.* 10,11,14; infine la lettera attribuita a Leone Magno è tutta una variazione sul tema nobiltà/umiltà).

⁸⁵ Cfr. Pel. *Dem.* 16. 24; Hier. *ep.* 130,20.

⁸⁶ Hier. *ep.* 130,14.

Altri costruiscano chiese, rivestano le pareti con lastre di marmo, innalzino colonne massicce ... adornino i portoni d'avorio e d'argento e gli altari dorati di pietre preziose⁸⁷.

In conclusione, mi sembra di poter dire che questi scritti, con accennazioni maggiori o minori, cerchino tutti di adattarsi all'età e al genere.

Gli autori si mostrano coscienti del rischio di assumere scelte tanto impegnative in età precocissime, ma sanno pure cogliere nella malleabilità della giovinezza, una condizione favorevole ad accogliere nuovi stili di vita⁸⁸.

L'attenzione al genere trova forse maggior difficoltà ad esprimersi in Pelagio, che, fra l'altro, non cita *exempla* al femminile, se non i casi negativi di Eva e delle vergini stolte⁸⁹. Mentre più ricco appare il repertorio di un Girolamo, che non richiama solo personaggi biblici⁹⁰, ma vi aggiunge, con fine psicologia, Agnese, coetanea e concittadina di Demetriade, in quegli anni celebrata da Damaso, Ambrogio, Prudenzio, la *passio* sopra ricordata, ed una sontuosa basilica romana⁹¹.

Proprio questo ci porta ad interrogarci sull'ultimo punto: la ricezione di queste lettere da parte della nostra Demetriade.

Da quel che sappiamo, ella mantenne fede al *propositum*⁹², ma il suo status sociale potrebbe averle creato qualche conflitto di coscienza.

Con l'ultimo testo del nostro dossier, chiunque ne sia l'autore, è ormai Demetriade a richiedere autonomamente, e non per interposta persona, una "istruzione" sull'umiltà, magari avvertendo l'esigenza di perfezionarsi ancora in quell'ambito⁹³.

⁸⁷ Hier. *ep.* 130,14; trad. Cola 1963, p. 351.

⁸⁸ Cfr. Aug. *b. uid.* 19,24; Pel. *Dem.* 13. 14. 21; Hier. *ep.* 130,1. 4. 7. 10.

⁸⁹ Cfr. Pel. *Dem.* 10. 12. 25.

⁹⁰ Cfr. Hier. *ep.* 130, 10 (Eva citata in negativo); 11 (le vergini prudenti e le vergini stolte).

⁹¹ Cfr. Hier. *ep.* 130 4. Per gli *elogia* di Agnese cfr. Damas. *epigr.* 37; Ambr. *uirg.* I,8,9; *Agnes Beatae uirginis*; Prud. *Perist.* 14; *Passio Agnestis* BHL 156. Sulla basilica di Sant'Agnese f.l.m. cfr. Schirò 2012, in genere sul trattamento agiografico di Agnese cfr. Zocca 2019.

⁹² Cfr. *Liber Pontificalis* 1; ed., 1955, p. 238, in cui Demetria (sic) è detta *ancilla Dei*: *Huius [Leonis] temporibus fecit Demetria ancilla Dei basilicam sancto Stephano, via Latina miliario III, in praedio suo*; ed. Diehl 1925, pp. 343-344, n° 1765.

⁹³ Cfr. Leo M. *Ad sacram virginem Dem. de humilitate* 1; PL 55, col. 161: *Cum splendidissimae sanctimoniae tuae sublimis propositum super humilitatis fundamenta consistere pie et sapienter intelligis, in hoc usque, o sacra Virgo Demetrias, dignationem tuae dignitatis inclinas, ut profectiones tuas etiam meo stylo exigas adjuvari.*

Certo, ormai è diventata padrona di se stessa. È lei a rivolgersi alle grandi personalità del tempo, senza dover più ricorrere alla mamma e alla nonna per ogni azione e scelta, come le raccomandavano i suoi mentori.

Ora può decidere in prima persona, e lo fa.

Forse ricordando proprio quell'Agnese di cui le aveva parlato un tempo Girolamo e il bel monumento a lei dedicato, contravviene ai consigli dello Stridonense. *Omnibus impensis paratis*, fa erigere la sua basilica e la dedica a Stefano, un martire allora molto in voga, fra l'altro coinvolto nella polemica pelagiana, segno anche questo del suo avvenuto ingresso nello scacchiere delle élites culturali e religiose del tempo.

Bibliografia

Fonti

- Augustinus, *De Bono viduatis*, in Sant'Agostino, *Matrimonio e verginità*, Introduzione, traduzione e note di V. Tarulli (1978), Città Nuova, Roma (NBA VII/1), pp. 168-219.
- Augustinus, *Epistolae*, in Sant'Agostino, *Le lettere*, Introduzione di M. Pellegrino, traduzioni di P. Alimonti (1-30) e L. Carozzi (31-270) (1969-1974), Città Nuova, Roma (NBA XXI,1-2, XXII, XXIII).
- Clavis Patrum Latinorum*, ed. Dekkers, E. (1995³), Brepols, Steenbrugis.
- Concilia Africae a. 345-525*, ed. Munier, C. (1974), Brepols, Turnhout (CCL 149).
- Hieronymus, *Epistularum pars III. Epistolae CXXI-CLIV*, ed. Hilberg, I. (1918), Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae (CSEL 56).
- Innocentius I papa, *Epistolae et decreta*, ep. 15, in PL 20 (1845), Migne, Paris, coll. 518-519.
- Inscriptiones Latinae Christianae Vetere*, ed. E. Diehl (1925), vol. 1, Weidmann, Berlin.
- Krabbe, M.K.C. (1965), *Epistula ad Demetriadem de vera humilitate: A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary*, Catholic University Press, Washington.
- Le Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, L. (1886, 1955²), E. Thorin, Paris.
- Pelagio, *Epistola a Demetriade*, Introduzione, traduzione e note a cura di D. Ogliari (2010), Città Nuova, Roma.
- Pelagius, *Ad Demetriadem*, in PL 30 (1846), Migne, Paris, coll. 15-46; PL 33 (1841), Migne, Paris, coll. 1099-1120.
- San Girolamo, *Le lettere*, traduzione e note a cura di S. Cola (1963), vol. 4, Città Nuova, Roma.
- CIL= *Corpus Inscriptionum Latinarum*, available at : < <https://cil.bbaw.de/en/> > (Last accessed 16 January 2024)

Studi

- Bardy, G. (1954), s.v. «Démétriade (sainte)», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 3, Beauchesne, Paris, coll. 133-137.
- Brown, P. (1961), *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in "Journal of Roman Studies" 51, pp. 1-11.
- Brown, P. (1968), *Pelagius and his Supporters: Aims and Environment*, in "Journal of Theological Studies" 19, pp. 93-114.
- Brown, P. (1970), *The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West*, in "Journal of Theological Studies" 21, pp. 56-72.
- Brown, P. (2010²), *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani* (trad. it.), Einaudi, Torino.
- Cenerini, F. (2002), *La donna romana*, Il Mulino, Bologna.
- Consolino, F. E. (1986), *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, in A. Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico*, vol. I. Istituzioni, ceti, economie, Laterza, Bari, pp. 273-306.
- Di Berardino, A. (2019), *Istituzioni della Chiesa antica*, Marcianum Press, Venezia.
- Drijvers, J. W. (1987), *Virginity and Asceticism in Late Roman Western Elites*, in J. Blok, P. Mason (eds), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Gieben, Amsterdam, pp. 241-273.
- Dunn, G.D. (2009), *The Christian Networks of the Aniciae: The Example of the Letter of Innocent I to Anicia Juliana*, in "Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques" 55, pp. 53-72.
- Dunphy, W. (1990), *Saint Jerome and the Gens Anicia (Ep. 130 to Demetrias)*, in "Studia Patristica" 18, 4, pp. 135-145.
- Fayer, C. (2005), *La famiglia romana: aspetti giuridici e antiquari. Sponsalia, matrimonio e dote*, Erma di Bretschneider, Roma, pp. 412-453.
- Franzoni, L. (2021), *Donna romana. Pia pudica casta domiseda lanifica*, Ceccarelli, Milano.
- Frier, B.W. (2015), *Roman Law and the Marriage of Underage Girls*, in "Journal of Roman Archaeology" 28, pp. 652-664.
- Girotti, B. (2016), *Le madri modello: Cornelia, Aurelia, Azia. Su Tacito, Dialogus de Oratoribus, 2, 28-29 e sul 'recupero' del passato da parte di San Gerolamo*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (eds), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero. Atti del Convegno di Venezia 16-17 ottobre 2014*, EUT Edizioni Università di Trieste, pp. 339-352.
- Gonsette, M. (1933), *Les directeurs spirituels de Démétriade. Episode de la lutte anti-pélagienne*, in « Nouvelle Revue Théologique » 60-9, pp. 783-801.
- Griffin, M.H. (2024), s.v. «Demetrias» in G. Hunter et al. (eds), *Brill Encyclopedia of Early Christianity. Author, Texts, and Ideas*, vol II: Bib-Div., Brill, Leiden-Boston, pp. 770-772.

- Jacobs, A. (2000), *Writing Demetrias: Ascetic Logic in Ancient Christianity*, in "Church History" 69, pp. 719-748.
- Jones, A.H.M. et al. (eds) (1971), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol I,2: A.D. 260-395, Cambridge, University Press, Cambridge.
- Jones, A.H.M. et al. (eds) (1980), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Vol II: A.D. 395 - 527, Cambridge, University Press, Cambridge.
- Kurdock, A. (2007), *Demetrias ancilla dei: Anicia Demetrias and the problem of the missing patron*, in K. Cooper, J. Hillner (eds), *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 190-224.
- Laurence P. (1997), *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la vie parfaite*, Brepols, Paris.
- Laurence, P. (2002), *Proba, Iuliana et Démétrias. Le christianisme des femmes de la gens Anicia dans la première moitié du V^e siècle*, in "Revue des Études Augustiniennes" 48, pp. 131-163.
- Laurence, P. (2010), *Le monachisme féminin antique: idéal hiéronymien et réalité historique*, Peeters, Leuven.
- Löhr W. (2007), *Pelagius. Portrait of a Christian Teacher in Late Antiquity*, University of Aberdeen, Aberdeen.
- Löhr, W. (2015), *Pélage et le pélagianisme*, Cerf, Paris.
- Mandouze, A. (ed.) (1982), *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire*, 1. *Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*, CNRS Editions, Paris.
- McGinn, T.A.J. (2015), *Child Brides at Rome*, in "Iura: Rivista internazionale di diritto romano e antico" 63, pp. 107-155.
- Meyers, J. (ed.) (2006), *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudoaugustinien (BHL 7860-7861)*, Brepols, Turnhout.
- Musca, D.A. (1988), *La donna nel mondo pagano e nel mondo cristiano: le punte minime dell'età matrimoniale attraverso il materiale epigrafico (urbs Roma)*, in "Atti dell'Accademia romanistica costantiniana" 7, pp. 147-181.
- Ogliari, D. (2004), *An anti-pelagian caveat. Augustine's Ep. 188 to Iuliana*, in "Augustiniana" 54, pp. 203-222.
- Paoli, U.E. (1929), s.v. «Apophoreta», in *Enciclopedia Italiana*, Treccani, Roma, available at < https://www.treccani.it/enciclopedia/apophoreta_%28Enciclopedia-Italiana%29/> (last accessed 9 dicembre 2024).
- Pietri Ch., Pietri L. (eds) (1999) *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*. Vol 2 : *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, vol. A-K, École française de Rome, Rome.
- Pietri Ch., Pietri L. (eds) (2000) *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. 2 : *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, vol. L-Z, École française de Rome, Rome.
- Piro, E. (2013), *Spose bambine. Risalenza, diffusione e rilevanza giuridica del fenomeno in età romana. Dalle origini all'epoca classica*, Giuffrè, Milano.
- Plinval, G. de (1943), *Pélage, ses écrits, sa vie et sa doctrine*, Payot, Lausanne.

- Pollastri A. (2000a), s.v. «Anastasio I, Santo», in *Enciclopedia dei Papi*, vol. 1, Treccani, Roma, pp. 381-384.
- Pollastri A. (2000b), s.v. «Innocenzo I», in *Enciclopedia dei Papi*, vol. 1, Treccani, Roma, pp. 385-392.
- Salamito, J.-M. (2005), *Les virtuoses et la multitude : aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, J. Millon, Grenoble.
- Salamito, J.-M. (1997), *Excellence chrétienne et valeurs aristocratiques: la morale de Pélagé dans son contexte ecclésial et social*, in G. Freyburger, L. Pernot (eds), *Du Héros païen au saint chrétien*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, pp. 139-157.
- Sardella, T. (2009), *Vincoli e divieti matrimoniali nelle prime decretali papali e reato nell'adulterio della sponsa Christi*, in *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 8-10 maggio 2008, Institutum patristicum Augustinianum, Roma, pp. 309-330.
- Schirò, G. (2012), *Sant' Agnese Fuori le Mura*, in *Roma. Santuari d'Italia*, De Luca, Roma, pp. 141-145.
- Shaw, T.M. (1998a), *Askesis and the Appearance of Holiness*, in "Journal of Early Christian Studies" 6, pp. 485-499.
- Shaw, T.M. (1998b), *Burden of the Flesh*, Fortress Press, Minneapolis, Minn.
- Shaw, B.D. (1987), *The Age of Roman Girls at Marriage. Some considerations*, in "Journal of Roman Studies" 77, pp. 30-45.
- Testard, M. (1996, 1999), *Les Dames de l'Aventin, disciples de saint Jérôme*, in "Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France", pp. 39-63.
- Testard, M. (1999, 2002), *Demetrias, une disciple de saint Jérôme, et la sollicitudo animi*, in "Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France", pp. 238-256.
- Wermelinger, O. (1996), s.v. «Demetrias», in *Augustinus Lexikon*, vol. 2, Schwabe, Basel, pp. 289-290.
- Wilkinson, K. (2015), *Women and Modesty in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Yamada, N. (2020), *Pelagius' View of Ideal Christian Women in his Letters. Critical Perspectives of Recent Pelagian Studies Comparing Chrysostom's View in his Letter to Olympias*, in "Scrinium" 16, pp. 67-88.
- Yarbrough A. (1976), *Christianization in the Fourth Century: The Example of Roman Women*, in "Church History" 45, pp. 149-165.
- Zocca, E. (2019), (RI-)Scrivere di santi: sulle tracce di Agnese, in *Acri Sanctorum Investigatori. Miscellanea di Studi in memoria di Gennaro Luongo*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 261-284.
- Zocca, E. (2024), *Dalla martire bambina alla martire della castità: mutazioni di un modello*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 147-164.

16. La rappresentazione delle bambine nei monumenti funerari della Tarda Antichità

Giovanna Ferri

Abstract

The paper proposes an iconographical analysis of the representations of little girls and maidens (0-12/16 years) in Late Antiquity, trying to define some methodological criteria for their identification. Iconography, together with the epigraphic and archaeological data, provides a very heterogeneous picture of compositions. These images, however, come always from the particular thought of adults, mostly of a high social status, for whom the representation of little girls was distorted and observed from a personal point of view, expressing the unfulfilled expectation of profoundly prostrated parents.

L'analisi delle rappresentazioni degli individui di età infantile nei monumenti funerari della tarda antichità, in particolare delle bambine tra 0 e 12/16 anni, secondo i limiti indicati dal progetto di ricerca¹, prevede necessariamente, per la sua problematicità, una serie di riflessioni preliminari di carattere metodologico, che comportano innanzitutto la necessità di costruire dei criteri il più possibile oggettivi per una corretta identificazione dell'età dei soggetti ritratti, seguendo un percorso simile a quello tracciato da Lesley A. Beaumont per le raffigurazioni dell'infanzia nell'iconografia ateniese classica².

Come è intuitivo, infatti, inequivocabili dati biometrici emergono unicamente dalla componente epigrafica, la quale, però, quando presente, mostra e dimostra come non sia possibile riporre eccessiva fiducia nelle forme esteriori, notevolmente soggette a convenzioni ico-

¹ Si tratta dei limiti indicati dal progetto di ricerca: Capomacchia, Zocca 2024.

² Beaumont 1994.

nografiche e ad un alto livello di standardizzazione. Per una precisa determinazione anagrafica può essere utile, piuttosto, osservare i gesti, gli atteggiamenti e gli attributi, così come il più ampio contesto nel quale i personaggi vengono raffigurati. Una ricerca che si pone un tale obiettivo, tuttavia, come spesso è stato sottolineato negli studi di settore, deve necessariamente avere dei limiti ampi e flessibili, poiché sembra più accurato o, meglio, meno problematico cercare di rintracciare dei passaggi e delle condizioni nell'arco dell'esistenza delle giovani fanciulle piuttosto che una eventuale età specifica, dati i noti confini fluidi del concetto di infanzia nella società antica³.

Un primo e ovvio criterio di carattere iconografico è costituito dalla grandezza delle figure⁴, la quale, tuttavia, non può essere considerata determinante e richiede un alto grado di cautela, poiché se è vero che spesso i bambini sono rappresentati di dimensioni minori rispetto agli adulti (Fig. 1), non sempre la riduzione delle proporzioni può essere considerata un indicatore certo di età infantile, in quanto utilizzata anche per visualizzare una gerarchia sociale oppure una differenza di natura, come ad esempio tra esseri umani e divini⁵. Allo stesso tempo, si può riscontrare anche il caso contrario, ovvero la raffigurazione di bambine come adulte in miniatura, dotate di forme anatomiche che non corrispondono allo sviluppo fisico raggiunto: una sfasatura tra età rappresentata ed età anagrafica che può essere sintomatica di una concezione 'in prospettiva' dell'immagine delle piccole defunte⁶, ovvero all'apice di un potenziale personale e sociale che non potrà più essere conquistato, oppure, come nel caso della rappresentazione di seni pronunciati, è piuttosto da ritenere una specificità di genere⁷.

La stessa indeterminatezza sembra riproporsi anche quando si analizzano le acconciature e l'abbigliamento, poiché le bambine indossano anche abiti, gioielli e capigliature tipici delle donne adulte, declinati, come si potrà specificare, secondo le mode di carattere locale⁸. Non mancano, tuttavia, tratti distintamente infantili, come le fasce che avvolgono il cor-

³ Limitandosi ai titoli più recenti, cfr. Rawson 2003; Horn, Phenix 2009; Dasen, Spät 2010; Laes, Vuolanto 2017; Beaumont et al. 2021.

⁴ Beaumont 1994, pp. 88-89.

⁵ Bianchi Bandinelli 1953, pp. 123-126.

⁶ Mander 2013, pp. 60-62; Doerfler 2019, pp. 23-43.

⁷ Sourvinou-Inwood 1988, pp. 34-36.

⁸ Olson 2008.



Fig. 1. Aquileia, Museo Paleocristiano di Monastero. Lastra funeraria di *Ortata* (su concessione del Ministero della Cultura, Museo Storico e il Parco del Castello di Miramare – Direzione regionale musei Friuli Venezia Giulia – _foto di O. Harl, 2020).

po delle neonate oppure i capelli lasciati sciolti, liberi intorno al capo⁹. Un elemento che inizia ad essere utilizzato anche per bambine e fanciulle nubili nella tarda antichità è il velo, solitamente riservato alle donne sposate, poiché, secondo quanto attestato nelle fonti letterarie – in particolare da Nonio – le giovinette lasciavano il capo scoperto prima del matrimonio¹⁰.

Meno vaghe sono le informazioni desumibili dagli attributi che vengono loro conferiti, poiché in alcuni casi, come ad esempio gli oggetti relativi alla sfera del gioco, possono rivelarsi utili per suggerire una identità anagrafica, sebbene sia ancora una volta necessario rileva-

⁹ Mander 2013, pp. 36-64.

¹⁰ Non. 236M. Cfr. anche Fantham 2008.

re come la maggior parte dei complementi individuati non faccia riferimento in maniera univoca e incontrovertibile alla sfera dell'infanzia o al genere femminile¹¹. Il rapporto con eventuali altre figure coinvolte nelle rappresentazioni e l'atteggiamento che queste assumono possono, invece, rivelarsi estremamente utili: è il caso degli infanti tenuti in braccio dagli adulti oppure rappresentati seduti a terra, su tappeti o cuscini, a sottolineare la tenera età e l'incapacità di camminare¹².

Da questi brevi cenni, tuttavia, sembra evidente che una selezione di occorrenze basata unicamente su dati visivi, che possono essere ingannevoli, non sia sufficientemente attendibile e fondata e che, quindi, l'unico elemento che consente una interpretazione incontrovertibile di una figura come infantile è costituito dalla combinazione dell'immagine con gli indicatori epigrafici, in assenza di indagini archeologiche puntuali in riferimento alle singole tombe.

Passando ora, alla luce di queste riflessioni di carattere generale, all'analisi del dato iconografico, pur senza alcuna pretesa di esaustività, si può constatare come nei monumenti funerari della tarda antichità le bambine siano inserite in una grande varietà di composizioni, molte delle quali riprendono la cultura visuale stabilita nei primi due secoli dell'Impero¹³. Considerando in prima istanza le scene complesse – che rappresentano, tuttavia, la categoria meno attestata – occorre prendere avvio dalle immagini relative alla 'vita quotidiana', di impronta biografica¹⁴, nelle quali si suppone che le bambine, come pure i bambini, siano rappresentati intenti in attività proprie della loro età, principalmente momenti ludici¹⁵, ma che, tuttavia, non hanno lo scopo di documentare le loro reali occupazioni quotidiane, quanto piuttosto quello di rispondere agli ideali e alle aspettative dei committenti adulti¹⁶.

Ad esempio, nel sarcofago del Museo Chiaramonti in Vaticano¹⁷, prodotto della media età severiana, due gruppi distinti per genere si dilettano nel gioco delle *nuces castellatae*, secondo un repertorio di gesti

¹¹ Sulla cultura materiale legata all'infanzia cfr.: Sofaer Derevenski 2000.

¹² Beaumont 1994, pp. 91-92.

¹³ Backe-Dahmen 2006; Huskinson 2007; Moraw, Kieburg 2014; Behling 2016.

¹⁴ Amedick 1991, pp. 60-81; Huskinson 1996, pp. 87-91 e 110-118.

¹⁵ Behling 2016, pp. 64-65.

¹⁶ Cfr. essenzialmente: Vuolanto 2021 e Zocca 2021.

¹⁷ Città del Vaticano. Museo Chiaramonti, inv. n. 1304 (intorno al 220 d.C.). Cfr. Amedick 1991, pp. 165-166, Kat. 274.

e situazioni estremamente consolidato¹⁸. All'estrema sinistra dell'arca, cinque fanciulle, con chitone cinto sotto il seno e capelli raccolti, sono raffigurate contro un *parapetasma* mentre disputano per un mucchietto di noci. Emerge con evidenza la pacata compostezza delle bambine, che giocano e collaborano con serenità, rispetto alla vivida ed energica situazione che coinvolge la controparte maschile, competitiva sino allo scontro fisico. L'assenza di iscrizione e di ritratto impedisce di stabilire il genere del defunto, ma in ogni caso scene di questo tipo attestano la volontà dei genitori di rappresentare una circostanza ideale e di sottolineare la spensieratezza e la gioia che avevano caratterizzato la breve vita dei figli¹⁹.

Ancora al gioco potrebbe riferirsi una porzione della decorazione di un sarcofago proveniente da Badia Agnano e conservato nel Museo Archeologico di Arezzo, relativo ad una sepoltura femminile, databile ancora nel III secolo, in cui viene rappresentata una fanciulla che tiene in mano un oggetto, variamente identificato con una statuetta oppure una bambola²⁰. Il gioco con le bambole è ampiamente attestato da ritrovamenti di *pupae* in avorio, osso, legno e stoffa in contesti funerari sia pagani che cristiani²¹: oltre a richiamare l'attività ludica, questi oggetti dovevano ricoprire altre funzioni simboliche, legate al passaggio dall'età infantile a quella adulta, secondo quanto attestano le fonti classiche, che ne ricordano l'offerta ai Lari e ai Penati oppure a Venere intorno ai 12 anni di età²².

Altri monumenti mostrano le bambine intente in attività che tendono a celebrare i traguardi raggiunti durante la loro breve vita, molti dei quali appaiono come riadattamenti in chiave fanciullesca di situazioni legate al mondo degli adulti. Ne sono un esempio le scene di insegnamento, non molto attestate nel caso delle fanciulle e delle bambine, come è stato possibile sottolineare nella precedente giornata di studio dedicata al tema²³. È opportuno però osservare come la cultura fosse un aspetto estremamente considerato dalla società romana e ritenuto un valore da esibire anche per le donne, che in alcuni casi potevano

¹⁸ Barbanera 2005; Dolansky 2017.

¹⁹ Amedick 1991, pp. 97-104.

²⁰ Arezzo. Museo Archeologico Nazionale, inv. n. 112 (terzo quarto del III secolo d.C.). Cfr. Amedick 1991, p. 122, Kat. 9 e Faralli 2009.

²¹ Dolansky 2012. Cfr. anche il contributo di D. Segarra Crespo in questo stesso volume.

²² Pers. 2, 69-70.

²³ Ferri et al. 2024, pp. 227-232.

avere accesso all'educazione e ai suoi diversi livelli. Il valore dell'istruzione, infatti, era molto sentito e costituiva un riflesso diretto delle speranze dei genitori, sebbene fosse specialmente rivolto all'educazione dei figli maschi, i cui successi e il cui futuro ruolo nella vita pubblica avrebbero garantito un miglioramento della condizione sociale dell'intera famiglia²⁴.

Ancora nell'ambito delle scene biografiche rientrano le rappresentazioni di bambine e fanciulle al termine della loro vita terrena²⁵, come l'anonima defunta raffigurata sul suo letto di morte in un sarcofago romano conservato presso il British Museum di Londra²⁶, datato ai primi decenni del III secolo, nel quale la piccola destinataria del monumento viene compianta dalla famiglia in lutto (Fig. 2). Occorre a questo punto fare un cenno anche alle scene di banchetto²⁷, più difficili da collocare in rapporto al tempo e allo spazio, in cui le bambine appaiono insieme ad altri commensali, come nel caso della giovane *Aurelia Ursina*²⁸ che, in una stele di *Aquincum*²⁹, di epoca costantiniana, viene ritratta insieme al padre e alla madre davanti ad un tripode, mentre due servitori si affaccendano portando pietanze e stoviglie (Fig. 3). Se pure emer-



Fig. 2. Londra, British Museum. Sarcofago di bambina con scena di *conclamatio* (© The Trustees of the British Museum).

²⁴ Grubbs, Parkin 2014.

²⁵ Huskinson 1996, pp. 95-99 e 116-118.

²⁶ Londra. The British Museum, inv. n. 1805, 0703.144 (200-220 d.C.). Cfr. Amedick 1991, p. 131, Kat. 60; Huskinson 1996, p. 21, n. 1.11.

²⁷ Amedick 1991, pp. 25-45.

²⁸ Budapest. *Aquincum Museum*, n. inv. 2000.14.5/6 (primo terzo del IV secolo d.C.).

²⁹ TitAq 615, pp. 97-98. V



Fig. 3. Budapest, *Aquincum Museum*. Particolare della stele funeraria della famiglia di *Flavius Ursus* (© Budapest History Museum (Aquincum Museum) – _foto di P. Komjathy).

ge, con ogni evidenza, la componente familiare di questa vignetta, che esprime la volontà di evocare in chiave aneddotica e realistica l'effettivo svolgimento del pasto funebre organizzato in onore dei defunti, i livelli semantici sembrano accavallarsi e la pratica funeraria del *refrigerium* si presta ad interpretazioni simboliche e oltremondane³⁰. Non c'è dubbio, ad esempio, che sia ambientata tra mondo e oltremodo la scena rappresentata sul titolo funerario della piccola *Criste*³¹, di soli 4 anni, che mostra la bambina nell'atteggiamento dell'orante, affiancata da una colomba e da un recipiente troncoconico. A destra della lastra una figura maschile, da identificare con il padre *Cristor*, sta espletando il rito del *refrigerium*³². Alle sue spalle si colloca una seconda colomba, mentre in basso è accovacciato un cagnolino, che potrebbe sia richiamare composizioni conviviali più larghe sia raffigurare l'anima-

³⁰ Cfr. essenzialmente Bisconti 2016 e Bisconti 2019, con ulteriore bibliografia.

³¹ ICUR III, 6618.

³² Bisconti 1998, pp. 108-112.

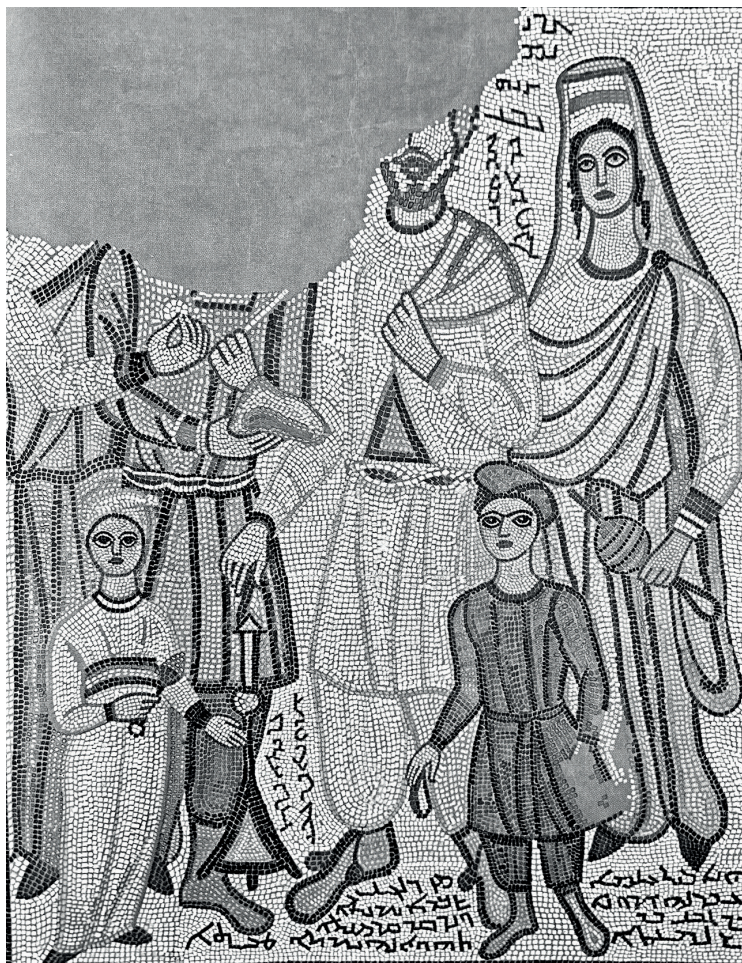


Fig. 4. Edessa, necropoli settentrionale. Riproduzione grafica del cosiddetto «mosaico del tripode» (da Segal 1959).

le prediletto dalla bambina. Ad un rito funebre allude anche la scena che vede coinvolta la giovane figlia di Adona e la sua intera famiglia, rappresentati nel cosiddetto 'mosaico del tripode', relativo ad una sepoltura dalla necropoli a nord di Edessa, databile al III secolo³³ (Fig. 4).

Un intento più evidentemente simbolico anima invece un altro gruppo di scene, che prevede la riproposizione in chiave infantile di tematiche a carattere mitologico³⁴, come nel caso della decorazione pit-

³³ Segal 1959, pp. 153-155, fig. 1; Salman 2008, p. 105; Önal 2017, pp. 44-45.

³⁴ Cfr. Huskinson 1996, pp. 25-29 e 101-107.

torica dell'ipogeo degli *Octavii* sulla via Trionfale³⁵, di età severiana, in cui *Octavia Paulina*, di soli 6 anni, viene rappresentata nella parete di fondo dell'ambiente, in un fotogramma che vuole riprodurre, secondo una giocosa variante infantile, l'episodio mitologico del ratto di Proserpina³⁶. Meno specifiche, ma sempre connesse alla materia mitologica, sono le immagini di eroti e *psychai*³⁷, come quelle che compaiono in un sarcofago di III secolo proveniente da San Cesareo³⁸ oppure nel contemporaneo cubicolo di Amore e Psiche nell'ipogeo dei Flavi a Domitilla, destinato unicamente a sepolture infantili³⁹. Sono numerosi i monumenti funerari, indistintamente dedicati a bambine e bambini, che mostrano allegri e paffuti eroti⁴⁰ rappresentati sia in composizioni dall'impronta fortemente cosmico-dionisiaca⁴¹ che impegnati in competizioni atletiche⁴², giochi⁴³, spettacoli teatrali o parodistiche cacce eroiche⁴⁴. Tra le scene di palestra occorre ricordare almeno l'arca proveniente dalla già citata tomba degli Ottavi, dove ancora la piccola *Octavia Paulina*, rievocata in pittura nelle vesti di Proserpina, sorprendentemente campeggia al centro della fronte della cassa come un'atleta, insignita della palma della vittoria nella disciplina della lotta, disattendendo le consuete aspettative di genere e appropriandosi di una tematica eminentemente associata al mondo maschile⁴⁵. Già Cumont⁴⁶ aveva sottolineato come, attraverso l'assimilazione concettuale dei bambini con gli eroti, si volesse alludere ad una sorta di eroizzazione del piccolo defunto, quasi ad una versione infantile della *consecratio in forma deorum*⁴⁷. Tali rappresentazioni, che possono implicare anche

³⁵ Tawfik 2013.

³⁶ Huskinson 1996, pp. 85-86.

³⁷ Huskinson 1996, pp. 52-54.

³⁸ Londra. British Museum, inv. n. 1805, 0793. 132 (III secolo d.C.). Cfr. Amedick 1991, pp. 131-132, Kat. 62; Huskinson 1996, p. 53, n. 7.1.

³⁹ Giuliani 2017.

⁴⁰ Huskinson 1996, pp. 41-51 e 108-109; Backe-Dahmen 2006, pp. 113-115.

⁴¹ Dimas 1998, pp. 166-173. Cfr. Huskinson 1996, pp. 30-35.

⁴² Bonanno Arvantinou 1982; Dimas 1998, pp. 152-162.

⁴³ Cfr. Amedick 1991; Schauenburg 1995; Behling 2016.

⁴⁴ Huskinson 1996, p. 45.

⁴⁵ Milano. Collezione Torno, n. inv. 814 (primo quarto del III secolo d.C.). Cfr. Amedick 1991, pp. 132-122, Kat. 67; Huskinson 1996, p. 21, n. 1.14; Shade 2014.

⁴⁶ Cumont 1942.

⁴⁷ Wrede 1981; Dimas 1998, pp. 31-39; Backe-Dahmen 2006, pp. 104-105.

la presenza di altre divinità, quali Venere, Diana e Flora per le bambine, riflettono la tragedia della *mors immatura*, lasciando ai tratti divini assunti dalle fanciulle la funzione di sostituire e in qualche modo compensare l'impossibilità di raggiungere gli obiettivi che erano stati auspicati per loro dai genitori⁴⁸.

Nell'ambito dei monumenti funerari, però, l'insieme più numeroso di raffigurazioni di bambine – da sole o nell'ambito della *familia*, a figura intera oppure a mezzo busto – è costituito dai ritratti scolpiti, dipinti o mosaicati. La tradizione ritrattistica romana, nell'alveo della quale queste immagini si inseriscono, è un fenomeno estremamente complesso, in cui entrano in gioco due distinte polarità, la prima legata alla realistica trasmissione dei tratti individuali e della memoria visiva, che non sembra ricoprire un ruolo prioritario, e la seconda, prevalente, rispondente a ragioni relative alla sfera sociale⁴⁹. Tali rappresentazioni, infatti, sono più che altro rivolte ad esprimere l'appartenenza ad uno specifico gruppo e non alla raffigurazione realistica di particolari individui, come attesta il loro alto livello di standardizzazione: artisti e committenti, infatti, operano le loro scelte sulla base di un repertorio ben definito di stereotipi o formule sociali per costruire la memoria dei defunti, comunicando con chiarezza e immediatezza la ricchezza, l'educazione e il ruolo nella società⁵⁰. Questa esigenza è particolarmente evidente quando i ritratti sono relativi a gruppi familiari, nei quali anche i bambini rappresentano un elemento iconografico che risponde a schemi e a significati ben precisi, utili alla contestualizzazione sociale degli adulti⁵¹.

Nelle decorazioni di committenza cristiana, l'intento autocelebrativo condiviso con la cultura profana si somma alla necessità di mostrare l'adesione alla nuova fede, che si evidenzia nella creazione di immagini innovative o nel recupero di schemi tradizionali che vengono caricati di un nuovo significato simbolico⁵². È il caso dell'atteggiamento dell'orante, che caratterizza la personificazione della *pietas*, della devozione e della religiosità e che viene ora attribuito ai defunti, incluse le bambine, per manifestare la fiducia, l'augurio e la speranza

⁴⁸ Mander 2013, pp. 55-59.

⁴⁹ Mander 2013.

⁵⁰ Cfr. Tsamakda, Zimmermann 2020.

⁵¹ Scalco 2023. Cfr. anche Boatwright 2005 e di Facsády 2014.

⁵² Cfr. Ferri et al. 2024, p. 26, nota 30.

nel raggiungimento dello *status* beatifico, rafforzata, in alcuni casi, dal segno salvifico del *chrism*⁵³. Isolate fanciulle oranti sono molto comuni nei monumenti funerari, ma l'eloquente e polivalente gestualità dell'*expansis manibus* può coinvolgere anche l'intera famiglia⁵⁴. Le due intenzioni, ovvero l'autocelebrazione e l'espressione dell'identità religiosa personale, si intrecciano con particolare evidenza nella rappresentazione del nucleo familiare di *Theotecnus* nelle catacombe di San Gennaro a Napoli⁵⁵, dove, tra V e VI secolo, al centro dell'arcosolio si staglia, a figura intera, la piccola *Nonnosa*, vissuta 2 anni e 10 mesi, vera protagonista della decorazione che, ingioiellata come una donna adulta, spicca per ricercatezza rispetto alla compresa e severa sobrietà della madre *Ilaritas*⁵⁶. La necessità di esprimere la propria appartenenza alla fede cristiana si fa ancora più esplicita, poi, quando le piccole defunte sono rappresentate al cospetto dei martiri, come nel caso romano dell'arcosolio del cubicolo degli apostoli nel cimitero di Tecla⁵⁷, oppure in quello napoletano di *Cominia* e *Nicatiola*, in cui madre e figlia, quest'ultima qualificata come *infans*, sono raffigurate insieme al martire Gennaro, l'eponimo della catacomba⁵⁸.

Osservando ora con maggiore attenzione l'aspetto che le bambine assumono nei monumenti funerari, sebbene sia già stato specificato come le capigliature, gli abiti e gli accessori non ricoprono sempre un ruolo anagraficamente caratterizzante, in alcuni esempi si può evidenziare una specifica volontà di sottolinearne la giovane età attraverso il ricorso a tratti specifici e connotati. È il caso, ad esempio, della veste della piccola *Nonnosa*, che sembra seguire la tendenziale predilezione per il colore rosso nell'abbigliamento dei bambini, certificato anche da numerosi ritrovamenti archeologici⁵⁹, mentre al contrario i fili di perle, la preziosa cintura e la corona gemmata di cui è adorna sono assimilabili ai gioielli di una ricca e adulta matrona, richiamando manufatti di pregiata oreficeria bizantina e trovando, tuttavia, un confronto piuttosto sintomatico nel rinvenimento, all'interno di una sepoltura infantile

⁵³ Cfr. Bisconti 2022, con bibliografia precedente.

⁵⁴ Cfr., a titolo di esempio, un arcosolio anonimo nelle catacombe di San Callisto: *Nr* 43, p. 109.

⁵⁵ Amodio 2020, pp. 193-194.

⁵⁶ Braconi 2021, pp. 401-403.

⁵⁷ *Nr* 3, p. 144.

⁵⁸ Amodio 2020, pp. 192-193.

⁵⁹ Cfr. *supra* nota 56.

nell'area presbiteriale della chiesa dei Ss. Apostoli a Ravenna, di alcuni frammenti di un prezioso diadema aureo con inserti in calcedonio, databile alla seconda metà del VI secolo o agli inizi del seguente⁶⁰. Ancora in relazione all'oreficeria, merita una certa considerazione la presenza della *lunula*⁶¹, un pendente, come suggerisce il nome, a forma di luna crescente che, secondo quanto riferito dalle fonti letterarie, veniva indossato dalle giovani fanciulle prima del matrimonio⁶². Tale monile, però, conta rare attestazioni iconografiche, limitate, per la tarda antichità, ad alcuni ritratti di area egiziana⁶³ e alla stele pannonica di Zebuca⁶⁴. Tornando all'abbigliamento delle bambine, questo, come si è anticipato, riflette le mode locali: è il caso dell'abbigliamento della figlia di Adona (Fig. 4), costituito da una tunica gialla dalle lunghe maniche, che arriva a coprire le scarpe e trattenuta da un'ampia cintura intorno alla vita, e da una specie di turbante sul capo⁶⁵. Una tunica lunga e manicata stretta in vita da una larga cintura indossano anche Ruma e sua figlia Hata, raffigurate nel mosaico funerario della famiglia di Barhadad, contemporaneo al precedente e rinvenuto ancora in una necropoli edessena⁶⁶. Al posto del turbante, però, entrambe portano una specie di diadema a fascia con tre pomelli sulla testa, tratto connotante di altre raffigurazioni femminili recuperate nella medesima area geografica.

Passando a considerare gli attributi, restano sostanzialmente valide le conclusioni formulate da Jason Mander in merito all'epoca imperiale⁶⁷: quelli più frequentemente associati ai bambini, senza distinzione di genere, sono sicuramente gli animali⁶⁸, principalmente volatili, ma anche cagnolini e conigli, seguiti dai frutti, con mele e grappoli d'uva. Particolarmente interessante è l'associazione volatile-grappolo d'uva, che trova i suoi presupposti già in monumenti ateniesi di età classica

⁶⁰ Possenti 2021.

⁶¹ Olson 2008, pp. 143-144.

⁶² Isid. orig. 19, 31, 17: *Lunulae sunt ornamenta mulierum, in lunae similitudinem bullulae aureae dependentes*. Tale amuleto sembra costituire una sorta di corrispettivo femminile della *bullula* ed è attestato sia nelle raffigurazioni iconografiche che nei corredi funerari. Per gli esempi più antichi cfr. Wrede 1975; Bradley 1999; Oliver 2001 e Dasen 2003.

⁶³ Cfr. Walker 2000, p. 84, n. 44.

⁶⁴ Budapest. *Aquincum Museum*, n. inv. 64.10.8 (III secolo d.C.). TitAq 667, p. 138.

⁶⁵ Cfr. *supra* nota 33.

⁶⁶ Önal 2017, pp. 51-52.

⁶⁷ Mander 2013, p. 37, table 5.

⁶⁸ Cfr. Tanganelli 2022, con bibliografia precedente.

e che risulta ampiamente diffusa in tutto il bacino del Mediterraneo⁶⁹. Questo binomio non appartiene ad uno specifico contesto regionale o culturale, ma la sua enorme popolarità tra il II e il IV secolo come emblema dell'infanzia, senza particolari distinzioni di genere, suggerisce la possibilità che questi due simboli alludessero alla vita oltre la morte sotto la protezione di divinità specifiche, come Afrodite o Dioniso⁷⁰. L'ampio uso, anche in ambito non funerario e in scenari religiosamente connotati in maniera eterogenea, li rende flessibili e adattabili a diversi contesti, nonché portatori di significati multiformi e cangianti, che non sempre è possibile chiarire.

Volatili e frutti sono seguiti da una vasta categoria di oggetti che comprende recipienti, fiori e giocattoli⁷¹. A questo proposito, si può tentare di chiarire la natura dell'oggetto che, ancora nel 'mosaico del tripode', la giovane figlia di Adona tiene in mano e che è stato variamente interpretato ora come uno specchio e ora come un fuso, ma nel quale, a mio modo di vedere, si potrebbe probabilmente identificare un sonaglio⁷². Se quest'ultima proposta sembra più aderente all'età infantile, come dimostra il caso del piccolo *Maris* dalla catacomba romana di Aproniano⁷³, le altre due letture si collegano più strettamente al mondo femminile: lo specchio, infatti, fa riferimento ad un oggetto frequentemente associato al *mundus muliebris*, uno degli articoli fondamentali per la toletta, rappresentato spesso sui monumenti funerari oppure presente nei corredi tombali⁷⁴. Anche l'interpretazione come fuso, per analogia con lo strumento da filatura sicuramente tenuto dalla figura all'estrema destra del pannello, si collega alle attività legate alla tessitura, riservate alle donne e ampiamente attestate nei monumenti e negli elementi di corredo femminile⁷⁵. A questa tematica, ad esempio, si riferisce una delle lastre di chiusura del loculo di Severina, di soli sei anni, sepolta nella catacomba di Domitilla a Roma, sulla quale viene rappresentato proprio un telaio⁷⁶. Non stupisce, infine, in totale oppo-

⁶⁹ Morehouse 2020 e Morehouse 2024.

⁷⁰ Morehouse 2020, pp. 168-174.

⁷¹ Mander 2013, p. 53, table 6.

⁷² Cfr. *supra* nota 33.

⁷³ ICUR VI, 15536.

⁷⁴ Shumka 2008.

⁷⁵ Cenerini 2002; Facchinetti 2005, pp. 210-217.

⁷⁶ ICUR III, 6918.

sizione rispetto alla frequenza che assume in rapporto alle rappresentazioni di infanti di genere maschile⁷⁷, la relativa impopolarità degli oggetti legati al mondo scolastico come stili, *capsae* e rotoli, comunque attestati⁷⁸. Del resto la traiettoria delle fanciulle, come è noto, era sensibilmente diversa da quella dei coetanei maschi e la loro formazione era solitamente focalizzata sull'apprendimento delle abilità domestiche e sulla virtù morale⁷⁹.

In conclusione, come già ampiamente rilevato per le fonti letterarie, anche le testimonianze iconografiche relative a bambine e fanciulle, le cui vite si erano interrotte prima del tempo, sono il frutto del pensiero di adulti, spesso appartenenti alle classi sociali più elevate, per i quali la loro rappresentazione era spesso distorta e osservata attraverso una lente totalmente esterna al loro mondo, volta ad esprimere gli ideali e le aspettative disattese di genitori affranti in cerca di conforto. Da queste immagini, pertanto, si può cogliere più che altro una costruzione ideologica, che, se da un lato consente alle bambine di uscire dall'anonimato, dall'altro ci impedisce, di fatto, di conoscere il loro punto di vista e di comprendere le loro esperienze reali ed autentiche.

Bibliografia

Abbreviazioni

- ICUR = de Rossi, G.B. et al. (eds) (1922-1992), *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, I-X, Città del Vaticano.
- Nr = Nestori, A. (1993), *Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano.
- TitAq = Kovács, P. et al. (eds) (2009-2021), *Tituli Aquincenses*, I-V, Pytheas, Budapest.

Studi

- Amedick, R. (1991), *Die antiken Sarkophagreliefs I, 4. Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben*. Vita Privata, Gebr. Mann, Berlin.
- Amodio, M. (2020), *La nascita e la morte: lo 'spazio' del bambino nell'immaginario cristiano (III-VI sec. d.C.)*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Antiche*

⁷⁷ Mander 2013, p. 53, table 6.

⁷⁸ Amedick 1991, pp. 65-67.

⁷⁹ Grubbs, Parkin 2014.

- infanzia. Percezione e gestione sacrale del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*, Morcelliana, Brescia, pp. 185-197.
- Backe-Dahmen, A. (2006), *Innocentissima Aetas. Römische Kindheit im Spiegel literarischer, rechtlicher und archäologischer Quellen des 1. bis 4. Jahrhunderts n. Chr.*, Philipp von Zabern, Mainz.
- Barbanera, M. (2005), *Un nuovo sarcofago infantile con scena di gioco delle noci*, in "Bollettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma", 106, pp. 147-160.
- Beaumont, L.A. (1994), *Constructing a Methodology for the Interpretation of Childhood Age in Classical Athenian Iconography*, in "Archaeological Review from Cambridge", 13/2, pp. 81-96.
- Beaumont, L.A. et al. (eds) (2021), *Children in Antiquity. Perspectives and Experiences of Childhood in the Ancient Mediterranean*, Routledge, New York.
- Behling, C.-M. (2016), *Kinderdarstellungen in der Spätantike und im frühen Christentum. Untersuchung der Bildtypen, ihrer Entwicklung und Verwendung*, Phoibos, Wien.
- Bianchi Bandinelli, R. (1953), *Continuità ellenistica nella pittura di età medio- e tardo-imperiale*, in "Rivista dell'istituto nazionale di archeologia e storia dell'arte", 5/2, pp. 77-161.
- Bisconti, F. (1998), *La decorazione delle catacombe romane*, in *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Schnell & Steiner, Regensburg 1998, pp. 71-144.
- Bisconti, F. (2016), *La lastra aquileiese del refrigerium. Dal banchetto edonistico al pasto funebre*, in "Antichità Altoadriatiche", 86, pp. 351-365.
- Bisconti, F. (2019), *Banchetti cristiani della Tarda Antichità: i riti e le immagini*, in *Il cibo e le sue rappresentazioni (secoli V-XVIII)*, Esedra, Padova, pp. 71-82.
- Bisconti, F. (2022), *Orante. Il gesto, l'atteggiamento, la preghiera continua*, in *L'Orante...nel tuo nome alzerò le mie mani. Catalogo della mostra*, Arbor Sapientiae, Roma, pp. 29-36.
- Bonanno Arvantinou, M. (1982), *Un frammento di sarcofago romano con fanciulli atleti dai Musei Capitolini: contributo allo studio dei sarcofagi con scene di palestra*, in "Bollettino d'Arte", 67, 6/15, pp. 67-84.
- Braconi, M. (2021), *I motivi decorativi del vestiario dei defunti nella pittura catacombale e i rapporti con la produzione tessile coeva*, in *La pittura parietale aniconica e decorativa fra tarda antichità e alto medioevo. Territorio, tradizioni, temi e tendenze*, Volturria, Cerro al Volturno, pp. 389-410.
- Bradley, K. (1999), *Images of Childhood. The Evidence of Plutarch*, in S. B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife: English Translations, Commentary, Interpretative Essays, and Bibliography*, Oxford University Press, New York, pp. 183-196.
- Boatwright, M.T. (2005), *Children and Parents on the Tombstones of Pannonia*, in *The Roman Family in the Empire. Rome, Italy and Beyond*, Oxford University Press, New York, pp. 287-318.

- Camin, L., Paolucci, F. (eds) (2022), *A misura di bambino. Crescere nell'antica Roma, Catalogo della mostra, Firenze, Galleria degli Uffizi, 23 novembre 2021-24 aprile 2022*, Firenze Musei, Firenze.
- Capomacchia, A.M.G., Zocca, E. (eds) (2024), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, SUE, Roma.
- Cenerini, F. (2002), *La donna romana. Modelli e realtà*, Il Mulino, Bologna.
- Cumont, F. (1942), *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Geuthner, Paris.
- Dasen, V. (2003), *Les amulettes d'enfants dans le monde gréco-romain*, in "Latomus", 62, pp. 275-289.
- Dasen, V., Späth, T. (eds) (2010), *Children, Memory and Family Identity in Roman Culture*, Oxford University Press, Oxford.
- Dimas, S. (1998), *Untersuchungen zur Themenwahl und Bildgestaltung auf römischen Kindersarkophagen*, Scriptorium, Münster.
- Doerfler, M.E. (2019), *Jephthah's Daughter, Sarah's Son: The Death of Children in Late Antiquity*, University of California Press, Oakland.
- Dolansky, F. (2012), *Playing with Gender: Girls, Dolls, and Adult Ideals in the Roman World*, in "Classical Antiquity", 31/2, pp. 256-292.
- Dolansky, F. (2017), *Roman Girls and Boys at Play. Realities and Representations*, in Laes, Vuolanto 2017, pp. 116-136.
- Edmondson, J., Keith, A. (eds) (2008), *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, University of Toronto Press, Toronto.
- Facchinetti, G. (2002), *La rocca*, in *La "Signora del Sarcofago": una sepoltura di rango nella necropoli dell'Università Cattolica*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 199-223.
- Facsády, A. (2014), *Les traits iconographiques des stèles funéraires familiales à Aquincum*, in *12th International Colloquium on Roman Provincial Art*, Pula 23.-28. V. 2011., Arheološki muzej Istre, Pula, pp. 194-202.
- Fantham, E. (2008), *Covering the Head at Rome*, in Edmondson, Keith 2008, pp. 158-171.
- Faralli, S. (2009), *Un sarcofago romano a Badia Agnano: un reimpiego medievale e una interpretatio christiana per una scena di toilette femminile*, in "Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria", 74, pp. 11-29.
- Ferri, G. et al. (2024), *Sante bambine, promesse spose, fanciulle di buona famiglia: spunti significativi dalle catacombe romane*, in Capomacchia, Zocca 2024, pp. 219-244.
- Giuliani, R. (2017), *L'ipogeo dei Flavi*, in *Catacombe di Domitilla. Restauri nel tempo*, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Città del Vaticano, pp. 49-53.
- Grubbs, J.E., Parkin, T. (eds) (2014), *Childhood and Education in the Classical World*, Oxford University Press, Oxford.
- Horn, C., Phenix R. (eds) (2009), *Children in Late Ancient Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen.

- Huskinson, J. (1996), *Roman Children's Sarcophagi. Their Decoration and its Social Significance*, Clarendon Press, Oxford.
- Huskinson, J. (2007), *Constructing Childhood on Roman Funerary Memorials*, in *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton, pp. 323-338.
- Laes, Ch., Vuolanto, V. (2017), *Children and Everyday Life in Roman and Late Antique World*, Peeters, Leuven.
- Mander, J. (2013), *Portraits of Children on Roman Funerary Monuments*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Moraw, S., Kieburg, A. (eds) (2014), *Mädchen im Altertum / Girls in Antiquity*, Waxmann, München.
- Morehouse, L.R. (2020), *The 'child with grapes' from Britain to Bahrain: Shared Iconography, Meaning and Mobility on Funerary Monuments, AD 100-500, in A Globalised Visual Culture? Towards a Geography of Late Antique Art*, Oxbow Books, Oxford, pp. 155-177.
- Morehouse, L.R. (2024), *Recontextualizing the Boy with Grapes Stelae of Roman Egypt. Authenticity, Connectivity, and Memory*, PhD Thesis, Universiteit van Amsterdam.
- Oliver, A. (2001), *Jewelry for the Unmarried*, in *I Claudia II. Women in Roman Art and Society*, Yale University Art Gallery, New Haven, pp. 115-124.
- Olson, K. (2008), *The Appearance of the Young Roman Girl*, in Edmondson, Keith 2008, pp. 139-157.
- Önal, M. (2017), *Urfa-Edessa Mozaikleri*, Sanliurfa Büyükşehir Beleduyesi, Zonguldak.
- Possenti, E. (2021), *La morte infantile nell'Alto Medioevo: il contributo dell'archeologia in occidente*, in *L'infanzia nell'Alto Medioevo*, Fondazione CISAM, Spoleto, pp. 67-130.
- Rawson, B. (2003), *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford University Press, New York.
- Salman, B. (2008), *Family, Death and Afterlife According to Mosaics of the Abgar Royal Period in the Region of Osroene*, in "Journal of Mosaic Research", 1-2, pp. 103-115.
- Scalco, L. (2023), *Ritratti funerari di famiglia tra Roma e le Alpi. Costruire la memoria personale nell'Italia Romana*, Padova University Press, Padova.
- Schauenburg, K. (1995), *Die antiken Sarkophagreliefs V, 2, 3. Die stadtrömischen Erosen-Sarkophage, 1: Zirkusrennen*, Gebr. Mann, Berlin.
- Segal, J.B. (1959), *New Mosaics from Edessa*, in "Archeology", 12, pp. 150-157.
- Shade, K. (2014), *Paulina beim Faustkampf. Geschlechterrollentausch auf römischen Kindersarkophagen*, in Moraw, Kieburg, pp. 335-346.
- Shumka, L. (2008), *Designing Women: The Representation of Women Toiletries on Funerary Monuments in Roman Italy*, in Edmondson, Keith 2008, pp. 172-191.
- Sofaer Derevenski, J. (2000), *Children and Material Culture*, Routledge, London.

- Sourvinou-Inwood, C. (1988), *Studies in Girls' Transitions: Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*, Karadimitsa, Athens.
- Tanganelli, F. (2022), *Custodi, compagni, modelli, simboli: gli animali nella vita dei bambini romani*, in Camin, Paolucci 2022, pp. 73-83.
- Tawfik, M. (2013), *L'Ipogeo degli Ottavi*, in "Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma", 114, pp. 25-46.
- Tsamakda, V., Zimmermann, N. (eds) (2020), *Privatporträt. Die Darstellung realer Personen in der spätantiken und byzantinischen Kunst*, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Vuolanto, V. (2021), *Daily life of children in Late Antiquity: play, work and vulnerability*, in Beaumont et al. 2021, pp. 268-280.
- Walker, S. (ed) (2000), *Ancient Faces. Mummy Portraits in Roman Egypt*, Routledge, New York.
- Wrede, H. (1975), *Lunulae im Halsschmuck*, in Sheibler, I., Wrede, H. (eds) (1975), *Wandlungen. Studien zur antiken und neueren Kunst. Festschrift für E. Homann-Wedeking*, Stifftland-Verlag, Waldsassen, pp. 243-254.
- Wrede, H. (1981), *Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Philipp von Zabern, Mainz.
- Zocca, E. (2021), *Acerba funera. 'Pagani' e cristiani di fronte alla morte infantile*, in "Augustinianum", 61/2, pp. 527-552.

17. *Infantes, puellae e filiae* nel campione epigrafico delle catacombe cristiane di Roma

Giuseppe Falzone

Abstract

This paper aims to investigate the perception of the feminine in relation to childhood from an exclusive and privileged point of view: that of the Christian funerary epigraphic documentation in Rome between the 3rd and 7th centuries. For this purpose, the epigraphic attestations of the lemmas *infans*, *puella* and *filia* in the epigraphic sample of the Christian catacombs of Rome were surveyed, with particular attention to the contexts of the *Via Salaria Vetus* and *Nova*. A differentiated and conscious use of the occurrences emerges. *Infans* is, in fact, used with exclusivity to refer to girls who do not exceed twelve years of age. *Puella* appears in epitaphs of deceased females aged between 2 months and 33 years with various shades of meaning. *Filia*, lastly, besides being the best documented term in the considered epigraphic sample, is present in epigraphs that commemorate deceased females aged between 15 days and 43 years, indicating the care and attention parents must have dedicated to the written memory for daughters who passed away prematurely.

1. Introduzione

L'oggetto di questo intervento vuole inserirsi nel più ampio quadro della percezione e dell'elaborazione di modelli del femminile in rapporto all'età infantile a partire da un punto di vista esclusivo e privilegiato: quello della documentazione epigrafica funeraria prodotta dai membri della comunità cristiana di Roma tardoantica.

Esclusivo perché l'indagine è stata condotta a partire dal solo campione di *exempla* rinvenuto nei cimiteri paleocristiani di Roma, con particolare attenzione ai contesti funerari del suburbio settentrionale che gravita-

ximiliani, del *coemeterium in clivum Cucumeris* e di quello di Panfilo³. Troviamo, invece, riferimento alla *via Salaria*, da indentificare con la *nova*, a proposito della basilica di Felicità, del *coemeterium Iordanorum*, di quelli di Massimo, Ilaria e Trasone, oltre che del *coemeterium Novel-lae* fatto costruire da papa Marcello agli inizi del IV secolo e riconosciuto in una serie di gallerie ipogee originariamente indipendenti ma poi collegate con quelle di Priscilla⁴. La documentazione epigrafica pertinente a questi contesti funerari, che ammonta ad un numero complessivo di 4213 *testimonia*, è stata pubblicata nei volumi VIII, IX e X delle *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*⁵. Questo numero aumenta di poche unità se si considerano i rinvenimenti successivi alla data di edizione dei singoli volumi⁶.

Il contesto potrà, poi, dirsi privilegiato perché gli epitaffi considerati, quasi sempre ascrivibili ad un preciso contesto archeologico, sono stati rinvenuti in buona parte *in situ* e rappresentano pertanto testimonianza autentica di come l'età infantile, in rapporto non solo al femminile ma più in generale al tema della morte, fosse percepita in seno ad un segmento preciso della comunità cristiana di Roma, quello che gravitava attorno alle vie in questione, fra il III ed il VII secolo d.C.

2. *Infans*

Una volta definito l'ambito topografico ed il campione epigrafico oggetto dell'indagine, è stato necessario interrogarsi sui criteri di selezione del materiale. Ciò non tanto con riferimento a come declinare il tema della percezione del femminile, quanto piuttosto al criterio da adottare per definire l'età infantile⁷. È stata, perciò compiuta una preliminare ricerca di carattere lessicale limitata ai lemmi più frequentemente adoperati nelle iscrizioni cristiane di Roma per indicare una bambina: *infans*, *puella* e *filia*⁸.

³ LP I, 12; Valentini, Zucchetti 1942, II, pp. 25, 27, 61, 74, 117.

⁴ Bisconti 2004; De Santis 2005a; De Santis 2005b; Bisconti 2006; Giuliani 2006; De Francesco 2008.

⁵ ICVR VIII, 23056 - ICVR X, 27269.

⁶ Mazzoleni 1985; Deckers et al. 1992; Dondin-Payre 1993; Fiocchi Nicolai 1993-1994; Mazzoleni 1993-1994; Braconi 2021.

⁷ Tafaro 1988; Capomacchia, Zocca, 2024.

⁸ Sono stati esclusi da questa ricerca i meno frequenti *parvula*, *pisinna*, *pupa* e *adulescens* per i quali si rimanda al recente contributo di Mazzoleni 2019. Per i lemmi *filia*, *infans*

Ciò ha consentito di chiarire che, nel campione romano, *infans* - lemma adoperato per chi non sapeva ancora parlare - occorre in circa 90 iscrizioni (Fig. 2)⁹. Di queste, 46 restituiscono in associazione anche il dato biometrico. Si tratta di epitaffi pertinenti a bambine di età compresa fra due mesi¹⁰ e dodici anni¹¹ con una forte e legittima incidenza in riferimento a quante morirono fra 1 (22,2%) e 2 anni (24,4%).

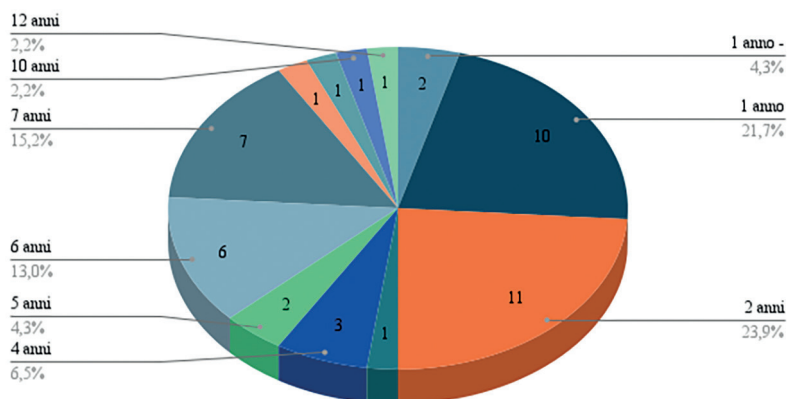


Fig. 2. Grafico di sintesi delle attestazioni del lemma *infans* nelle ICVR.

Se guardiamo, più nel dettaglio, al nostro campione di riferimento – i cimiteri della *via Salaria* - il lemma *infans* occorre 15 volte¹². In almeno tre casi, pertinenti al contesto di Felicita, siamo certi si faccia riferimento a bambine come nel caso di un'anonima fanciulla deposta all'età di 2 anni¹³, di *Andromaca puella infans* vissuta 2 anni e 7 mesi¹⁴ e di *Cyrilla [i]nfans innocua* vissuta 2 anni e 3 mesi che, si ricorda, nacque il primo ottobre e morì il primo dicembre di un anno che non conosciamo¹⁵. Dal cimitero dei Giordani provengono il sarcofago recuperato nel 1968 nel

e *puella* si rimanda, rispettivamente, a *ThLL* 6.1, coll. 746-750 e *DE* III, pp. 85-89; *ThLL* 7.1, coll. 1346-1349; *ThLL* 10.2, coll. 2504-2509.

⁹ Janssens 1981, pp. 136-141; Mazzoleni 2019, p. 96.

¹⁰ ICVR II, 6660.

¹¹ Nestori 1971, p. 221, fig. 38.

¹² ICVR VIII, 23445, 23470, 23506, 23714.a, 23714.b; ICVR IX, 23988, 24365, 24371, 24529.d, 25209, 25334, 25370; ICVR X, 26410, 27180.

¹³ ICVR VIII, 23714.a.

¹⁴ ICVR VIII, 23470.

¹⁵ ICVR VIII, 23506.

cubicolo *Fd* e commissionato da *Lamurus* e *Thetis* per la giovane figlia *Cornelia Thetis* vissuta 2 anni, 4 mesi e 10 giorni¹⁶ e la lastra che fecero incidere *Iustus et Gemella*, genitori di *Romana* conosciuta come *Melitia filia carissima* e *infans innocentissima* vissuta 5 anni e 3 mesi¹⁷. A S. Ermete è stato ritrovato, invece, il *titulus* di *Valeria Nigrina*, giovane fanciulla ricordata con *nomen* e *cognomen*, anch'essa *infans innocentissima*, vissuta *in pace* 2 anni, 2 mesi, 10 giorni e 5 ore, uno dei casi in cui vennero puntualmente registrate anche le ore di vita vissuta¹⁸.

3. *Puella*

Puella e l'equivalente maschile *puer* furono generalmente usati per indicare i figli non sposati fino al diciottesimo anno di età (Fig. 3)¹⁹. Tra le iscrizioni dei cristiani di Roma tardoantica sono, in particolare, note *puellae* di età compresa fra 2 mesi²⁰ e 33 anni²¹ cui dovrà aggiungersi il caso eccezionale della lastra rinvenuta presso l'ex Vigna Chiaraviglio, regione periferica di seconda metà IV-inizi V secolo pertinente al più ampio contesto di San Sebastiano, che ricorda *Tigris puella Dei*, vissuta 70 anni, in cui il lemma *puella*, qui in associazione al genitivo *Dei*, venne utilizzato per indicare la condizione di vita consacrata della defunta e non certo la sua giovane età. Verso questa accezione, ben nota nel campione epigrafico romano, pare guidare anche il fatto che la dedicante fu *Laurentia* la quale *se viva fecit*, vale a dire provvide mentre era in vita a commissionare la lastra per *Tigris*. Sebbene tra le due non siano esplicitati gli eventuali rapporti parentali, il contenuto del dettato epigrafico, unitamente al contesto di rinvenimento dove, secondo il *Liber Pontificalis*, papa Sisto III avrebbe eretto un monastero²² - per Ferrua femminile in ragione del rinvenimento della lastra di una *Quadragesima abatissa*²³ - ha suggerito di riconoscere in *Tigris* e *Laurentia* due donne che fecero scelta di vita consacrata.

¹⁶ ICVR IX, 24365.

¹⁷ ICVR IX, 24474.

¹⁸ ICVR X, 27180.

¹⁹ Janssens 1981, p. 137; Mazzoleni 2019, pp. 97-99.

²⁰ ICVR X, 27351.

²¹ ICVR I, 621.

²² LP I, p. 234.

²³ ICVR V, 13670. Ferrua 1990, p. 26.

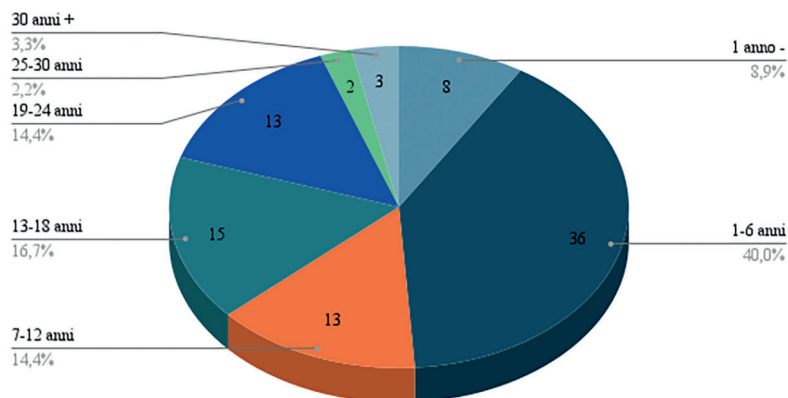


Fig. 3. Grafico di sintesi delle attestazioni del lemma *puella* nelle ICVR.

Puella, come d'altro canto anche *puer*, ebbe significati diversi da quelli esclusivamente biometrici. Fu adoperato, oltre che allo scopo di indicare la giovane età delle inumate, per esplicitare l'affetto dei genitori nei confronti delle giovani figlie premorte²⁴, in associazione con *Dei* o *Christi* per suggerire una scelta di vita consacrata, come nel caso della dodicenne *Pretiosa puella virgo ancilla Dei et Christi* morta il 12 giugno 401²⁵, per sottolineare la reciproca appartenenza coniugale²⁶. A tal proposito è già stato evidenziato che *puella* sia documentabile in epitaffi atti ad indicare spose di età compresa tra 21 e 30 anni²⁷.

Nel caso del lemma *puella* accanto al dato lessicale è stato, perciò, necessario introdurre una seconda discriminante, quella propriamente biometrica. Secondo quanto noto dalla documentazione giuridica romana, l'uomo era considerato *pubes* una volta raggiunto il quattordicesimo anno, mentre la donna *viripotens* già al dodicesimo²⁸. Sebbene i Padri della Chiesa, a proposito dell'età nuziale, si mostrino in sintonia

²⁴ Ciò è valido, oltre che per le bambine, anche per le diciottenni *Isidora puella sanctimonialis* (ICVR IV, 12256.b), *Flavia Viventia* (ICVR V, 13155) e *Benerosa* (ICVR VIII, 23303.a).

²⁵ ICVR IV, 11133.

²⁶ ICVR I, 3188; ICVR II, 4568; ICVR III, 8559; ICVR V, 13155.

²⁷ Mazzoleni 2019, p. 97. Per l'età media delle nozze delle bambine si rimanda a Carletti 1977 secondo cui l'età nuziale si attesta tra i 12 ed i 22 anni. Nel saggio di Ferrua 1988, p. 52, l'età nuziale per gli uomini risulta di 25,4 anni e per le donne di 18,56. Sul tema delle giovani spose nella documentazione epigrafica delle catacombe romane si veda, da ultimo, Ferri et al. 2024, pp. 232-238.

²⁸ Tafaro 1988.

con quanto previsto dal diritto e dai *mores* romani, che la realtà fosse assai più articolata è documentato dalle fonti²⁹ oltre che dalle risultanze epigrafiche che mostrano percentuali significative di matrimoni precoci che si attestano, a Roma, al 9,67% tra il I e il III sec. d.C.³⁰ ed attorno al 6,46% tra la fine del III e l'inizio del VI secolo d.C.³¹. Per questa ragione si è ritenuto opportuno fissare come limite basso di questa ricerca il dodicesimo anno di vita che, nel caso delle fanciulle, costituisce un ideale, ma anche arbitrario, *terminus post quem non*.

Se si osserva il grafico relativo al lemma *puella* nelle ICVR (Fig. 3), dove occorre 184 volte, 90 delle quali in associazione col dato biometrico, sarà facile notare come le maggiori attestazioni sono presenti nel campione 1-6 anni (40,0%). Queste, sommate ai *testimonia* che ricordano *puellae* defunte a pochi mesi di vita (8,9%) ed a quelli che ne registrano la scomparsa entro il dodicesimo anno (14,4%), consentono di affermare che nel 63,3% degli *exempla* le *puellae* registrate dalla documentazione epigrafica considerata vissero entro i 12 anni e che, perciò, il lemma dovette essere utilizzato prevalentemente in maniera propria, cioè proprio con riferimento a bambine.

In almeno due casi siamo in presenza di iscrizioni datate *ad annum*. Si tratta dell'epitaffio di *Spes puella* che visse all'incirca 12 anni e morì il primo di settembre, stesso giorno della sua nascita, dell'anno 377 quando furono consoli Graziano, augusto per la IV volta e Merobaude³². Il *titulus* ricorda, inoltre, che il 17 settembre, forse dello stesso anno – ma il dato non è presente – morì anche la sorella e si conclude con il singolare formulario *duae innocentes puellae perierunt*. Ancora cronologia assoluta troviamo nell'epigrafe di *Anastasia* morta all'età di 4 anni e 4 giorni il 25 febbraio del 397, quando erano consoli Flavio Cesario e Nonio Attico³³. Il formulario ricorda che la *puella recessit de hac luce*, perifrasi poco frequente in epigrafia per indicare la dipartita. Segue una singolare notazione cronografica: *die Mercuri luna XII*. *Anastasia* morì cioè quando il 25 febbraio era, correttamente, mercoledì e la luna

²⁹ Ibid, pp. 139-140.

³⁰ Musca 1988, p. 159.

³¹ Ibid., p. 165. Sulle giovani spose, oltre a Musca 1988, si rimanda a Piro 2013 e Frier 2015. Per alcuni esempi di matrimoni precoci nelle iscrizioni cristiane: ICVR III, 6518 (10 anni); ICVR V, 14607 (10 anni); ICVR VII, 19291 (12 anni); ICVR VIII, 23447 (11 anni); ICVR IX, 25149 (11 anni).

³² ICVR VII, 17471. Bagnall et al. 1987, pp. 288-289.

³³ ICVR I, 433 = ICVR VII, 17511. Bagnall et al. 1987, pp. 328-329.

si trovava esattamente in dodicesima posizione, dal momento che era sorta il precedente sabato 14 febbraio³⁴. Questa finezza cronografica, vedremo, sarà presente in un altro degli *exempla* qui considerati.

Tra le dodici *puellae* di cui ci è pervenuta testimonianza epigrafica dai cimiteri della *via Salaria*³⁵ si potranno ricordare *Irene*, vissuta 10 mesi e 10 giorni³⁶, la giovane *Plautilla*, *neophita* di 7 anni che *requiescit in pace* ed è al contempo testimone della prassi del pedobattesimo in questo caso verosimilmente determinato dalla contingenza³⁷, *Bibiana defuncta* all'età di 12 anni³⁸ e *Sextilias* vissuta un anno e 8 mesi³⁹.

4. *Filia*

È stata, analogamente, censita l'occorrenza di *filia* che, nei volumi delle ICVR, si documenta in associazione col dato biometrico in un numero di circa 303 epitaffi (Fig. 4). Va detto che l'evidenza è, in sé, assai superiore (oltre 800 esempi), soprattutto se si includono quei testi minimali, assai frequenti ad esempio nel *coemeterium maius* ed a S. Agnese sulla Nomentana, nei quali uno dei genitori o entrambi dedicarono l'epitaffio alla figlia premorta o in cui è registrato, in dativo di dedica, il solo elemento onomastico della giovane fanciulla ricordata come *filia*.

Il lemma è presente in un numero di *exempla* che, se analizzati, appaiono di un certo interesse. Sono ricordate come *filiae* bambine vissute da un minimo di 15 giorni⁴⁰, ad un numero di mesi variabile da 1 a 10⁴¹, passando per la straordinaria notazione di 363 giorni⁴², fino ad un massimo di 43 anni⁴³. Il lemma, tuttavia, è presente in netta maggioranza nel caso di bambine morte tra 1-6 anni (45,5%) e fra i 7-12 anni (17,5%),

³⁴ Falzone 2018, pp. 91-92, 112-113, cat. 16, figg. 11-12.

³⁵ ICVR VIII, 23196, 23245.a, 23303.a, 23470, 23658, 23722.b; ICVR IX, 24204, 24487, 24866.a, 25373; ICVR X, 26448, 26687.

³⁶ ICVR VIII, 23196.

³⁷ ICVR VIII, 23245.a.

³⁸ ICVR IX, 24204.

³⁹ ICVR IX, 24487.

⁴⁰ ICVR IV, 11007.b.

⁴¹ ICVR I, 2326 (11 mesi), 2428 (10 mesi), 3562 (9 mesi), 3831 (2 mesi); ICVR III, 8963 (9 mesi), 9220 (7 mesi); ICVR IV, 10249 (3 mesi); ICVR V, 13641 (3 mesi); ICVR VII, 18009 (1 mese), 18941 (9 mesi); ICVR VIII, 21715 (11 mesi); ICVR X, 27060 (10 mesi).

⁴² ICVR VI, 15618.

⁴³ ICVR III, 9221.

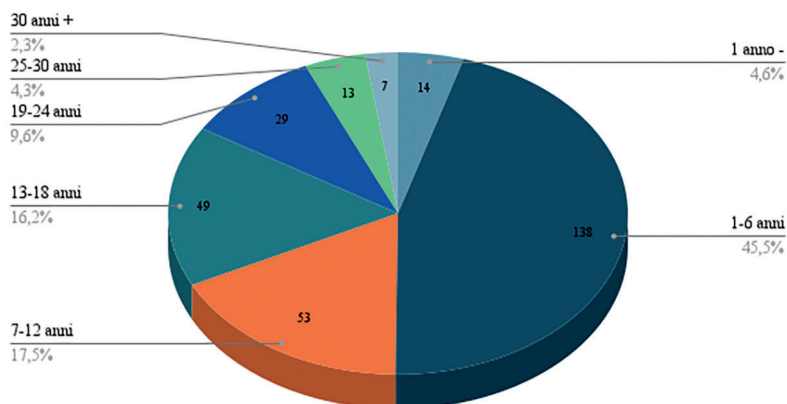


Fig. 4. Grafico di sintesi delle attestazioni del lemma *filia* nelle ICVR.

dati che sommati raggiungono il 63%, percentuale confrontabile con quella del corrispondente campione di *puellae* (63,3%) (Fig. 3). Ancora documentata nel campione 13-18 (16,2%), l'attestazione di *filia* tende progressivamente a diminuire fino ai sette casi di donne vissute più di 30 anni⁴⁴, fra cui si segnala la lastra conservata presso l'*antiquarium* del Celio in cui *Iusta* è detta *filia* - i committenti furono verosimilmente i genitori - e *casta femina* che visse *cum viro suo* 15 anni e che *integra exiit de seculo* a 33 anni, 8 mesi e 10 giorni⁴⁵. A questo esempio si potrà aggiungere il *titulus* conservato al Museo delle Terme di Diocleziano in cui all'*adprecatio* ai Mani, retaggio di una tradizione secolare che ancora nel IV secolo e oltre continua, sebbene sporadicamente, a permanere allo scopo di indicare lo *ius* che contraddistingue la tomba come *res religiosa* così da renderla inviolabile, segue il ricordo di una madre, *Laevia Firmina* che pose una lastra per l'*incomparabilis filia Vettia Simplicia* la quale visse 43 anni e 6 mesi e *dormit in pace*, formulario di tradizione ebraica ben radicato nella tradizione epigrafica romana. Singolare, poi, la lastra conservata ai Musei Vaticani che ricorda una madre, *Iuliana*, vissuta 32 anni la quale – ancora una volta - *dormet in pace cum filias duas suas*, una di 2 anni ed un'altra di 7 anni, un mese e 7 giorni⁴⁶.

⁴⁴ ICVR I 1449 (40 anni), 3330 (41 anni); ICVR III, 9221 (43 anni); ICVR VII, 19362 (32 anni); ICVR VIII, 22589 (32 anni), 23135 (37 anni).

⁴⁵ Ricci, Tagliamonte 1994-1995, pp. 188-189, n. 19, fig. 19.

⁴⁶ ICVR I, 2291.

Tra le iscrizioni priscilliane, pertinenti al contesto topografico indagato, si segnalano l'epitaffio che i genitori commissionarono per la dolce *filia Irene* vissuta 3 anni e 2 mesi⁴⁷ e quello posto per *Vrbanilla dulcis anima innox* che visse in pace 8 anni⁴⁸. Dalla catacomba di Felicità provengono l'iscrizione, oggi al Museo Maffei, posta dai genitori Paolino e Ampliata per *Daphnis, filia dulcissima et incomparabilis*, vissuta 12 anni, 9 mesi, 12 giorni e 12 ore⁴⁹ ed il *titulus* entro *tabula ansata* sulla fronte di un sarcofago strigilato oggi ai Musei Capitolini posta dai genitori *Publius Aelius Probus* e *Clodia Plautia* alla figlia *Publia Aelia Proba* morta a 9 anni⁵⁰. Al contesto di Trastevere paiono pertinenti l'epitaffio che principia con la tradizionale *adprecatio* ai Mani e ricorda *duae dulces sorores*, verosimilmente sorelle gemelle, Atenodora e Severa figlie dolcissime vissute 7 anni meno dodici giorni⁵¹ e la lastra posta dal padre alla figlia *Celia Serica* di 8 anni, 4 mesi e 17 giorni⁵². Degna di attenzione l'iscrizione *rubro picta* su lastra marmorea, tecnica costosa e poco frequente che denota una committenza volitiva con buone possibilità economiche, proveniente dal cimitero dei Giordani e conservata al Lapidario Cristiano dei Musei Vaticani⁵³. Costituisce un esempio di testo latino traslitterato in caratteri greci e rientra nel più ampio gruppo di iscrizioni cristiane che documenta, all'interno di uno stesso supporto, fenomeni di interferenza linguistica e scrittoria presenti durante la tarda antichità a Roma⁵⁴. Il *titulus*, datato attraverso il consolato di Claudio e Paterno al 296 d.C., ricorda la giovane figlia Severa morta a 5 anni, 11 mesi e 10 giorni, il 5 novembre, *die Veneris luna XXIII*, vale a dire quando era venerdì e la luna si trovava esattamente in 24esima posizione, dal momento che era sorta il precedente 14 ottobre. L'uso dei caratteri greci, in questo *exemplum*, pare riconducibile, oltre che alla scelta di una lingua 'alta' talvolta adoperata come lingua affettiva e familiare, ad una ricerca di visibilità legata a forme di autorappresentazione del committente, cui possono essere pertinenti anche la tecnica

⁴⁷ ICVR VIII, 23194.

⁴⁸ ICVR VIII, 23326.

⁴⁹ ICVR VIII, 23509.

⁵⁰ ICVR VIII, 23604.

⁵¹ ICVR IX, 23807.

⁵² ICVR IX, 23852.

⁵³ ICVR IX, 24315.

⁵⁴ Felle 1999; Felle 2007.

esecutiva della pittura su marmo, la presenza della tabula ansata, l'interpunzione sillabica e forse anche la stessa ridondanza di elementi cronografici⁵⁵. Dalla via *Salaria vetus* ed in particolare dal cimitero di S. Ermete proviene, infine, la lastra marmorea che registra la richiesta di intercessione a *Bassilla*, qui ricordata come *domina*, martire eponima insieme ad Ermete del cimitero della *Salaria vetus*, fatta dai genitori *Crescentinus et Micina* per la figlia *Crescentina* vissuta appena 10 mesi e pochi giorni, come suggerisce la generica clausola *d(i)es*⁵⁶.

5. Considerazioni conclusive

Allo scopo di avere un quadro di sintesi dei dati censiti, sono state infine analizzate, per il solo campione di iscrizioni pertinenti ai cimiteri che gravitano attorno al settore settentrionale del suburbio romano oggetto di questo contributo, le attestazioni di *infantes, puellae* e *filiae* pertinenti a bambine i cui dati biometrici si attestano con certezza entro il dodicesimo anno di vita (Fig. 5).

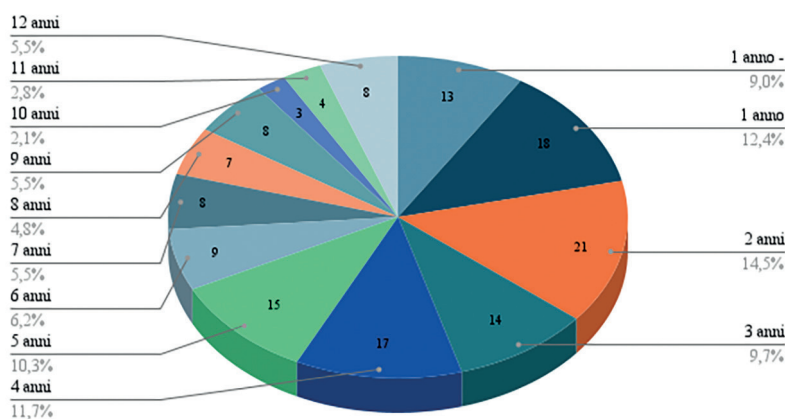


Fig. 5. *Infantes, puellae e filiae* vissute entro il dodicesimo anno di vita nelle iscrizioni dei cimiteri paleocristiani delle vie *Salaria vetus et nova*.

Su un totale di 4213 epitaffi, 145 (3,44%) sono risultati certamente pertinenti a bambine vissute da pochi mesi fino a 12 anni. L'elaborazione di forme di rappresentazione del femminile, legate al tema della

⁵⁵ Falzone 2018, pp. 89, 93, 106, Cat. 6, fig. 5.

⁵⁶ ICVR X, 27060.

memoria *post mortem*, risulta assai più evidente nel caso di fanciulle morte a pochi mesi dalla nascita (9%) e nel campione 1-6 anni (64,8%) rispetto alla successiva fascia 7-12 (26,2%), segno per un verso del relativo tasso di mortalità⁵⁷ ma al contempo della cura e dell'attenzione che i genitori, nella maggior parte dei casi esplicitamente presenti nel dettato formulare, pur tacendo sentimenti di dolore, dedicarono alla sepoltura delle giovani figlie anzitempo scomparse.

Bibliografia

Abbreviazioni

DE = De Ruggiero, E. (ed.), *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1895-

ICVR = Silvagni, A., Ferrua, A., Mazzoleni, D., Carletti, C. (eds), *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, I-X, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1922-1992.

LP = *Le Liber Pontificalis*, texte, introduction et commentaire par l'abbé L. Duchesne, I, E. Thorin éditeur Paris 1886

Studi

Bagnall, S.R. et al. (1987), *Consuls of the Later Roman Empire*, Scholars Press, Atlanta.

Bisconti, F. (2004), *Felicitatis basilica*, in V. Fiocchi Nicolai et. al. (eds), *Lexicon Topograficum Urbis Romae. Suburbium. II*, Edizioni Quasar, Roma, pp. 245-247.

Bisconti, F. (2006), *Maximi Coemeterium*, in V. Fiocchi Nicolai et. al. (eds), *Lexicon Topograficum Urbis Romae. Suburbium. IV*, Edizioni Quasar, Roma, pp. 60-61.

Braconi, M. (2021), *Addenda a ICVR IX. Quattro nuove iscrizioni dallo scavo del secondo piano della catacomba di Priscilla*, in C. Dell'Oso, Ph. Pergola, (eds), *Titulum Nostrum Perlege*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2021, pp. 134-152.

Capomacchia, A.M.G., Zocca, E. (eds) (2024), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università Editrice.

Carletti, C. (1977), *Aspetti biometrici del matrimonio nelle iscrizioni cristiane di Roma*, in "Augustinianum", 17, pp. 39-51.

⁵⁷ Ferrua 1988, p. 47 evidenzia una maggiore mortalità maschile (259 bambini) rispetto a quella femminile (174 bambine) cui corrisponde, rispettivamente, una media di vita inferiore per i bambini e superiore nel caso delle bambine.

- De Francesco, D. (2008), *Trasonis coemeterium*, in V. Fiocchi Nicolai et al., *Lexicon Topograficum Urbis Romae. Suburbium. V*, Edizioni Quasar, Roma, pp. 181-183.
- De Marchi, A. (1903), *Cifre di mortalità nelle iscrizioni romane*, in "Rendiconti dell'Istituto Storico Lombardo", 36, pp. 1025-1034.
- De Santis, P. (2005a), *S. Hilariae spelunca, ecclesia*, in V. Fiocchi Nicolai et al. (eds), *Lexicon Topograficum Urbis Romae. Suburbium. III*, Edizioni Quasar, Roma, pp. 65-67, fig. 84.
- De Santis, P. (2005b), *Iordanorum coemeterium*, in V. Fiocchi Nicolai et al. (eds), *Lexicon Topograficum Urbis Romae. Suburbium. III*, Edizioni Quasar, Roma, pp. 89-93, figg. 84-95.
- Deckers, J.C. et al., (1992), *Die Katakombe "Anonima di via Anapo"*. *Repertorium der Malereien*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano.
- Dondin-Payre, M. (1993), *Exercice du pouvoir et continuité gentilice. Les Acilii Glabrones*, École Française de Rome, Rome.
- Falzone, G., (2018), *La menzione della luna nelle iscrizioni funerarie dei cristiani d'Occidente: addenda et corrigenda*, in R.M. Bonacasa Carra, E. Vitale (eds), *Studi in memoria di Fabiola Ardizzone. 1. Epigrafia e Storia*, Antipodes, Palermo, pp. 83-127.
- Ferri, G. et al. (2024), *Sante bambine, promesse spose, fanciulle di buona famiglia: spunti significativi dalle catacombe romane*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca, (eds), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 219-243.
- Ferrua, A. (1988), *Saggio biometrico sulle iscrizioni cristiane della Nomentana e della Salaria*, in "Rivista di Archeologia Cristiana", 64, pp. 43-63.
- Fiocchi Nicolai, V. (1993-1994), *Un nuovo frammento di iscrizione damasiana da S. Ermete sulla via Salaria vetus (Roma)*, in "Rivista di Studi Liguri", 59-60, pp. 149-155.
- Frier, B.W. (2015), *Roman law and the marriage of underage girls*, in "Journal of Roman Archaeology", 28, pp. 652-664.
- Giuliani, R. (2006), *Novellae coemeterium*, in V. Fiocchi Nicolai et al. (eds), *Lexicon Topograficum Urbis Romae. Suburbium. IV*, Edizioni Quasar, Roma, p. 121, figg. 114-115.
- Janssens, J. (1981), *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Università Gregoriana Editrice, Roma.
- Mari, Z., Cupitò, C. (2008), *Salaria via*, in V. Fiocchi Nicolai et al. (eds), *Lexicon Topograficum Urbis Romae. Suburbium. V*, Edizioni Quasar, Roma, pp. 35-43, figg. 9-26.
- Mazzoleni, D. (1985), *Tre iscrizioni della catacomba di Priscilla*, in "Rivista di Archeologia Cristiana" 61, pp. 265-273.
- Mazzoleni, D. (1993-1994), *Una lapide ricongiunta dalla catacomba di Priscilla*, in "Rivista di Studi Liguri" 59-60, pp. 157-161.

- Mazzoleni, D. (2019), *Infantes, pueri e puellae nelle iscrizioni paleocristiane*, in M. Ghilardi, (ed.), *Il bambino nelle fonti cristiane. XLV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana. Roma 11-13 maggio 2017*, Nerbini International, Lugano, pp. 93-113.
- Moretti, L. (1959), *Statistica demografica ed epigrafia: durata media della vita nella Roma imperiale*, in "Epigraphica", 21, pp. 60-78.
- Musca D.A. (1988), *La donna nel mondo pagano e nel mondo cristiano: le punte minime dell'età matrimoniale attraverso il materiale epigrafico (urbs Roma)*, in G. Crifà, S. Giglio (eds), *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. VII Convegno internazionale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 147-181.
- Nordberg, H. (1963), *Biometrical Notes. The Information of Ancient Christian Inscriptions from Rome Concerning the Duration of Life and the Dates of Birth and Death*, in "Acta Instituti Romani Finlandiae", 2/2, pp. 1-76.
- Piro, I. (2013), *Spose bambine. Risalenza, diffusione e rilevanza giuridica del fenomeno in età romana. Dalle origini all'epoca classica*, Giuffrè Editore, Milano.
- Ricci, C., Tagliamonte, G. (1994-1995), *Iscrizioni cristiane nelle Collezioni Comunali. Inediti e revisioni*, in "Buletino della Commissione Archeologica Comunale di Roma", 95-96, pp. 179-194.
- Saint-Roch, P. (1983), *Enquête "sociologique" sur le Cimetière dit "Coemeterium sanctorum Marci et Marcelliani Damasique"*, in "Rivista di Archeologia Cristiana", 59, pp. 411-423.
- Shaw, B.D. (2002), *"With Whom I Lived": Measuring Roman Marriage*, in "Ancient Society", 32, pp. 195-242.
- Tafaro, S. (1988), *Pubes e viripotens nella esperienza giuridica romana*, Cacucci Editore, Bari.

18. Santa Fara: bambina benedetta, badessa, santa delle spighe. Un percorso agiografico

Angela Laghezza

Abstract

The contribution examines the figure of saint Fara. Her story unfolds in the northeastern region of 7th-century Gaul, during the spread of the monastic movement of saint Columbanus. Fara was the first abbess of the Abbey of Notre-Dame and Saint-Pierre, founded by Eustace of Luxeuil around 620 near *Eboriacum*, an ancient locality in the Brie region (Seine-et-Marne, Île-de-France). This place was later named Faremoutiers after her. The study of the hagiographic profile of saint Fare and of its development (from her childhood to adulthood) helps to reconstruct the history of her cult and to understand the various stages of its evolution, culminating in her migration to southern Italy. To achieve this objective, three sources are analyzed: the *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri II* by Jonas of Bobbio (around 640); the *Vita sanctae Farae virginis* (9th century); and *La vie de Sainte Fare. Fondatrice et première abbesse de Fare-monstier en Brie* by Augustin Carcat (1629).

Questo contributo si colloca nell'ambito di una ricerca più ampia che intende ricostruire la storia del culto di santa Fara dal VII al XXI secolo, con uno sguardo particolare alle sue 'migrazioni' dalla Francia nord-orientale all'Italia meridionale e ai santuari a lei dedicati in contesti cronologici e geografici differenti¹.

La vicenda biografica di santa Fara si svolge nel nord-est della Gallia del VII secolo², al tempo della diffusione del movimento monastico

¹ Laghezza 2023b, pp. 473-486. La ricerca, coordinata dalla sottoscritta, si avvale della collaborazione tra studiosi italiani e francesi di letteratura e storia medievale, storia dell'arte e archivistica e del sostegno della Basilica Santuario di Santa Fara di Bari e dell'Abbazia di Faremoutiers.

² Guerout 1967, coll. 505-531; Delsart 1944.

di san Colombano e della conseguente nascita di diversi monasteri³. Fara si può annoverare tra i discepoli dell'abate irlandese, in quanto alla sua figura è legata, intorno al 620, la fondazione dell'abbazia di Notre-Dame et Saint-Pierre presso *Eboriacum*, antica località situata nella regione della Brie (Seine-et-Marne, Île-de-France), che, in un periodo successivo, da lei prese il nome di Faremoutiers⁴.

Lo studio del profilo agiografico della Santa e del suo sviluppo, dall'età infantile a quella adulta, costituisce la messa a fuoco su un'ulteriore tessera di questo mosaico frammentario a causa di una documentazione talvolta lacunosa, ed è funzionale a comprendere le ragioni e le istanze storiche e religiose alla base della ripresa del suo culto, anche dopo fasi di declino. A tale scopo si analizzano tre fonti: le *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri II* di Giona di Bobbio⁵, opera composta intorno al 640, contemporanea alla biografia di Fara e fondamento del suo *dossier* agiografico; l'anonima *Vita sanctae Farae virginis* del IX secolo⁶ e *La vie de Sainte Fare. Fondatrice et première abbesse de Fare-monstier en Brie* di Augustin Carcat del 1629⁷.

Nelle *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri II* di Giona di Bobbio – una raccolta di *vitae* e *miracula* – Fara compare a più riprese con il nome originario di *Burgundofara*⁸, unica donna della sequela di Colombano ad avere uno spazio definito nel disegno corale tracciato dall'autore per celebrare le *gesta* dell'abate irlandese e dei suoi discepoli, nonché per fissare la memoria del suo movimento⁹.

Nella *Vita Columbani* è narrato l'incontro tra Fara e l'abate: questi, a seguito di un'ambasciata alla corte di Clotario II¹⁰, fermatosi presso la

³ Gaillard 2017, coll. 602-615.

⁴ Chaussy 1967, coll. 534-545. Faremoutiers-en-Brie è il toponimo dell'agglomerato urbano formatosi nell'area circostante durante il corso degli anni che, ancora oggi, ospita un convento sorto intorno agli anni Trenta del Novecento sulle rovine dell'antica abbazia, retto dalla Congregazione benedettina del Monte Oliveto: available at <<https://www.abbayedefaremoutiers.fr/>>(last accessed 5 January 2025).

⁵ Krusch (ed.) 1905, pp. 1-294. Per il testo latino si fa riferimento a questa edizione critica.

⁶ In *Vitae Sanctorum*, ms BnF lat. 5573, 56v-69r.

⁷ Carcat 1629.

⁸ *Vita Columbani* 26; *Vita Eustasii* 7. 10; *Miracula Evoriacensia* 11-22, *passim*. Sul nome cfr. *infra*.

⁹ Laghezza 2019, pp. 127-138. L'opera nel suo insieme è considerata il testo fondativo del monachesimo colombaniano e principale strumento per la diffusione dei suoi ideali e della sua memoria: Brufani 2002, pp. 139-156; Boesch Gajano 2017, p. 183.

¹⁰ Clotario II (584-629), re di Neustria (584); Borgogna e Austrasia (613).

città di Meaux, viene ospitato dal padre della santa, Cagnerico, uomo tanto nobile quanto saggio, fidato consigliere di Teodeberto II¹¹. Prima di congedarsi, *benedixit ergo vir Dei (scil. Columbanus) domum eius, filiamque illius nomen Burgundofara, quae infra infantiae annis erat, benedicens, Domino vovit*¹². Giona chiosa l'accadimento con l'espressione *de quo postea narrabimus*, lasciando intendere l'assegnazione di un ruolo speciale a questa figura nell'economia del suo racconto. Al momento dell'incontro con Colombano, tuttavia, l'unica informazione esplicita su Fara riguarda la sua età che, secondo la scansione convenzionale delle fasi della vita, non doveva superare i sette anni¹³: è il gesto dell'abate dunque a sancirne lo *status* eccezionale, facendone una bambina prescelta¹⁴. Lo stesso schema, con alcune varianti, è impiegato subito dopo nelle vicende di altri due bambini menzionati nelle *Vitae*: i futuri santi Dadone e Audeno, *infra infantiae annis detenti*, rispettivamente fondatori dei monasteri di Rebais e Jouarre nella stessa area¹⁵. Non è secondario evidenziare, inoltre, le origini aristocratiche di Fara, secondo una topica ben nota¹⁶: senza troppo addentrarsi nella fitta rete delle questioni politiche dei regni merovingi, segnalo soltanto che la Brie faceva allora parte del regno di Austrasia, retto appunto da Teodeberto II, e che i genitori di Fara erano probabilmente nobili originari del regno franco di Borgogna, spinti a emigrare in virtù della fedeltà a Teodeberto II, quando gli succedette il fratello Teodorico II nel 595¹⁷. Nel nome della loro figlia, e del figlio *Burgundofaro*, noto come Farone, poi vescovo di Meaux, avrebbero voluto mantenere un legame con il regno che avevano dovuto abbandonare¹⁸. Emerge dunque una forte connessione tra la vicenda che coinvolge Fara e il territorio in cui è

¹¹ Teodeberto II, re di Austrasia (595-612). Cfr. Gaillard 2018, pp. 219-220.

¹² *Vita Columbani* 26, p. 209.

¹³ Giannarelli 1977-78, pp. 127-133. Sul tema dell'infanzia in età antica e medievale e sull'avanzamento delle ricerche negli ultimi anni, cfr. tra i numerosi contributi: Zocca 2020, pp. 25-46. Per una sintesi bibliografica sul tema infanzia-agiografia cfr. Laghezza 2021, pp. 145-148.

¹⁴ Un episodio analogo si ritrova nella biografia di santa Genoveffa, datata al VI secolo, sulla quale rimando a: Degl'Innocenti 1990, pp. 163-172.

¹⁵ *Vita Columbani* 26, p. 210.

¹⁶ Cristiani 1991, pp. 386-393. Sul nesso inscindibile tra santità/regalità/nobiltà/monachesimo nella Francia merovingia si ricorda la singolare e paradigmatica vicenda di santa Radegonda: Barcellona 2020.

¹⁷ Teodorico II (595-613): re di Borgogna (595), Austrasia (612).

¹⁸ Gaillard 2018, pp. 215-221.

ambientata: nella Brie e dintorni si contano tra sette e nove fondazioni monastiche, maschili e femminili, riconducibili a Colombano¹⁹.

Nella *Vita Eustasii*, discepolo eletto di Colombano e secondo abate di Luxeuil, Giona riporta due episodi in sequenza in cui la giovane Fara è protagonista assoluta accanto ad Eustasio²⁰. L'abate, in viaggio verso la corte di Clotario II, come Colombano si ferma presso la casa di Cagnerico²¹. Qui vi incontra la figlia, che *Columbanus Domino sacraverat* e che, ciononostante, il padre aveva destinato al matrimonio *adversum puellae voluntatem*. In conseguenza della costrizione paterna, ella si ammala e patisce per una malattia agli occhi, tanto forte da causarle febbre alta e ridurla a uno stato agonizzante. Eustasio, dunque, ritiene responsabile il genitore della malattia della figlia, ma costui, in mala fede, nega di averla obbligata, auspicando, invece, che possa seguire la volontà di Dio. Interrogata da Eustasio, Fara prende posizione contro suo padre, risponde di non aver mai dato il suo consenso alle nozze e di essere pronta a seguire le orme di Colombano, donando la sua vita a Dio. Inoltre, aggiunge di aver ricevuto in sogno la visione di un uomo che gli assomigliava e che l'avrebbe guarita se ella avesse seguito le sue direttive. Sentite queste parole, dopo aver pregato, Eustasio le restituisce la salute, affidandola alla madre con la promessa che sarebbe tornato per la sua consacrazione. Il padre, tuttavia, non recede dal suo intento di darla in sposa e Fara non vede altra possibilità che ribellarsi al destino scelto da altri per lei, dandosi alla fuga. Con la complicità di un'amica, si rifugia nella chiesa di san Pietro, dove viene raggiunta dai servi del padre incaricati di catturarla e di ucciderla *crudeliter*. Trovata in chiesa, i servi la minacciano, ma Fara si dichiara pronta finanche a morire sull'esempio di Gesù, martire per eccellenza: *At illa: 'si' inquit 'mortem me formidare putatis, in hoc ecclesiae pavimento probate; ob tali etenim causa ovans mortem recipio pro eo qui pro me non dedignatus est mori'*²². Eustasio nel frattempo ritorna, e dopo aver rimproverato aspramente il padre Cagnerico, fa consacrare la ragazza dal vescovo Gundualdo. Contestualmente dispone di far costruire un monastero *virginum* su un terreno ereditato da Fara, con l'aiuto di anonimi *fratres*, e – aggiunge

¹⁹ Gillon, Laporte 2018, p. 375.

²⁰ *Vita Eustasii* 7, pp. 240-243.

²¹ Il testo presenta maggiori dettagli sul villaggio e sulla famiglia di Fara: *Vita Eustasii* 7, p. 241.

²² *Vita Eustasii* 7, p. 243.

Giona – stabilisce che l'insegnamento della regola – non è specificato quale – venga affidato a Valdeberto e Cagnoaldo, altro fratello della donna più volte citato nell'opera del Bobbiense che diventerà vescovo di Laon²³. La narrazione si conclude con la promessa di soffermarsi in un secondo momento sugli eventi prodigiosi (*virtutes*) che si sarebbero verificati a Faremoutiers²⁴. Fara, dunque, abbandonati gli anni infantili, diventata ormai una *puella* in età da marito, rivela un carattere deciso e porta avanti la sua personale battaglia per difendere le proprie scelte di vita, passando dallo *status* infantile, appena accennato e dai contorni indefiniti, a quello di eroina dalla forte personalità.

In un altro *locus* della *Vita Eustasii*, questo passaggio è ulteriormente ribadito: Giona riporta l'incontro/scontro tra Fara e Agrestio, già monaco di Luxeuil durante l'abbaziato di Eustasio, scismatico e oppositore del movimento colombaniano. Agrestio, alla ricerca di proseliti, giunge al cospetto di Fara con l'intento di convincerla delle sue idee, ma si trova di fronte una donna che lo affronta *non femineo more, sed virili*, difendendo il maestro Colombano e i suoi discepoli, e dimostrando una sicura conoscenza delle Scritture²⁵.

Da ultimo, Fara è ricordata nei *Miracula Evoriacensia*, una raccolta di eventi straordinari accaduti a Faremoutiers, inserita nel II libro dell'opera di Giona²⁶. I *miracula* si verificano soprattutto al momento del trapasso di alcune monache²⁷ e si susseguono al cospetto di Fara, *mater* preposta alla guida della comunità. Fara è presentata nelle vesti

²³ Krusch (ed.) 1905, pp. 185. 216. 218. 241. 243. 245. *Vita Eustasii* 7, pp. 241-243. In merito alle varie ipotesi formulate sulla presenza dei *fratres* e di Faremoutiers come monastero doppio, cfr. Laghezza 2023b, p. 475, nota 9.

²⁴ *In quo quantae virtutes postea factae fuerint, si vita comes fuerit, prosequi nitimur: Vita Eustasii* 7, p. 243.

²⁵ *Vita Eustasii* 10, 253: *Num tu, confutator veritatis et novorum introductor argumentorum, ad hoc huc accessisti, ut veneno tuo dulcia mella perfunderes et vitalia alimenta loetali amaritudine commutares? Eos tu dethraïas, quorum ego virtutes experts agnovi, quorum doctrinam salubrem recepi, ex quorum eruditione multos caelestia regna penetrasse conperi. Meminisse te velim Esaiae dictum: vae qui dicit malum bonum et bonum malum [Is 5,20]; accelera et prorsus ab hac vesania festinum recedere.*

²⁶ *Miracula Evoriacensia* 11-22, pp. 257-279.

²⁷ Tra queste *Erchantrudis*, una "infante" (*Miracula Evoriacensia* 6, p. 262), e *Deurechildis*, una *adulescentula* (*Miracula Evoriacensia* 15, 265). La prima, *intra infantiae annis detenta*, dotata di qualità straordinarie rispetto alla sua tenera età, riesce a sopportare pazientemente i supplizi della malattia: la sua immagine richiama quella di Musa, tra i protagonisti del IV libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno, dal quale i *Miracula* traggono ispirazione. Cfr. De Vogüé 1988, pp. 28-34; su Musa in particolare: Laghezza 2023a, pp. 116-117.

di badessa di Faremoutiers, severa garante delle regole e rappresentante di una integrità di vita che si esprime, per esempio, nell'abitudine di confessare tre volte al giorno le consorelle²⁸. Nei *Miracula* la personalità di Fara è matura: l'autore sembra voler richiamare l'attenzione sulla realtà concreta della vita monastica e sul monastero di Eboriac, luogo dotato di una sacralità speciale²⁹, piuttosto che sulla donna, il cui profilo agiografico è stato già tratteggiato nelle altre opere.

L'esemplarità di Fara – dalle vesti scialbe di bambina benedetta, alla *puella* ribelle di fronte alle aspettative familiari³⁰ –, che emerge con efficacia in un quadro tutto “al maschile”³¹, appare costruita con l'unico scopo di preparare quello che sarà il suo ruolo principale di badessa di una nuova comunità monastica solidamente ancorata ai principi di Colombano e inquadrata nella più ampia finalità celebrativa dello scritto. Una nuova comunità monastica femminile pienamente coerente e radicata in un *Colombanian network*, che comprendeva altri monasteri femminili³². Per far questo, e senza note di originalità, Giona si serve di diversi modelli propri della biografia e dell'agiografia di genere in età tardoantica³³, che scandiscono le tappe della crescita della santa e che – per dirla con Teresa Sardella – additano «nuovi rapporti e comportamenti, dalla forte connotazione culturale, che hanno avviato [...] nuove dinamiche relazionali»³⁴. Il riferimento è alla scelta di rottura rispetto al destino di moglie e madre atteso dalle famiglie, condannabile nelle società antiche, come ha sottolineato anche Elena Zocca analizzando alcuni casi di martiri bambine³⁵. Fara, del resto, può annoverarsi tra le fanciulle “controcorrente”, che diventano paradigmatiche quando quella scelta è rivolta a perseguire la condizione verginale e/o ascetica.

²⁸ *Miracula Evoriacensis* 19, p. 272. Su questo aspetto cfr. Urso 2005, p. 88, che interpreta tale consuetudine più come ammissione di colpa che confessione vera a propria. Sulle peculiarità del monachesimo irlandese cfr. Boozoky 2017, pp. 205-207.

²⁹ Laghezza 2019, pp. 133-134.

³⁰ Cristiani 1991, pp. 393-395.

³¹ Unica altra citazione femminile degna di nota è quella di Salaberga, bambina cieca guarita dallo stesso Eustasio (*Vita Eustasii* 8, p. 244), che sarà la fondatrice e prima badessa del monastero di Saint-Marie-Saint-Jean de Laon. La sua Vita, redatta in epoca merovingia, recupera pienamente il modello incarnato dalla badessa di Faremoutiers: Gaillard 2023, pp. 124-139.

³² Gaillard 2015, pp. 77-79.

³³ Giannarelli 1992, *passim*.

³⁴ Sardella 2024, p. 194.

³⁵ Zocca 2024, pp. 149-159.

Fara è dunque dipinta, sulla base di *topoi* agiografici classici, al contempo come icona della tradizione, nella sua predisposizione al martirio, e come immagine di quella santità femminile che deve abbandonare i connotati di genere per essere riconosciuta: Giona non usa giri di parole nel ritrarre la scena della discussione tra Fara e Agrestio riportando l'espressione *non femineo more, sed virili*, secondo la ben nota e dibattuta concezione della virilizzazione della donna, chiamata a trascendere la propria natura, fino ad assumere sembianze maschili³⁶: basti pensare, tra storia e leggenda, alla vicenda di Papula studiata da Rossana Barcellona³⁷.

Le fonti successive su Fara si rifanno a Giona, creando raccordi tra i singoli episodi per tessere un racconto organico, con l'aggiunta di piccoli dettagli, che rispondono a nuove e sopraggiunte circostanze della storia dell'abbazia di Faremoutiers. È il caso della seconda opera presa in considerazione, la *Vita sanctae Farae virginis*³⁸, un testo anonimo, redatto nella seconda metà del IX secolo, sotto il regno di Carlo il Calvo. Come recita il *Prologo*, esso fu commissionato da una badessa di nome Bertrade, legata alla dinastia carolingia da vincoli di parentela, probabilmente nel periodo successivo ad una delle incursioni normanne nella valle del fiume Marna (858-862) e, di conseguenza, per rispondere alla necessaria ripresa della vita religiosa in questa come in molte altre abbazie della Gallia settentrionale³⁹. La *Vita* è tramandata da un unico testimone degli inizi del XII secolo e si configura come un *corpus* di agiografia al femminile: per questa ragione, Michèle Gaillard, curatrice – insieme a chi scrive – di una edizione critica in corso di pubblicazione, ipotizza che il manoscritto sia stato vergato per un monastero femminile, probabilmente proprio per Faremoutiers⁴⁰.

³⁶ Mazzucco 1989; Helvétius (1999), pp. 189-203.

³⁷ Barcellona 2024, pp. 179-192.

³⁸ Bnf lat. 5573. Si cita la trascrizione provvisoria di Caillat, Gaillard 2025.

³⁹ *Vita sanctae Farae virginis* 1: *et boni devociore ad solita studia redierunt, mater cenobii quod eboriacas nuncupatur vocabulo bertrada; regie stirpis titulo illustris, religionis privilegio inlustrior; annitentibus cunctis loci eiusdem sanctimonialibus supplicavit, ut quod iam per sepe poposcerant ad laudem sancti sui que propositi; efficac incitamentum saltem nunc optinerent*. Sulla committenza e sul contesto storico in cui si inquadra la redazione del testo cfr. Caillat, Gaillard 2025.

⁴⁰ Si rimanda alla scheda descrittiva del manoscritto per un inquadramento più completo del testimone: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc64539z> (ultima consultazione 2 gennaio 2025).

La *Vita* ripercorre in sintesi l'ambientazione dell'opera di Giona, facendo brevi riferimenti alle *peregrinationes* di Colombano, e riprende gli episodi sin qui enucleati: l'incontro con Colombano e la consacrazione di Fara: *Siquidem filiam suam prime adhuc etatis annos agentem, pro futura oracione sacradam ei obtulit; usque eam auctori seruituram deuouit*⁴¹; l'arrivo di Eustasio presso la casa della famiglia: *Eratque illic cum parentibus beata fara, quam sanctus columbanus infantulam ut permonstrauimus deo sacrauerat*⁴² e le diverse peripezie cui ella va incontro, risolte da quest'ultimo; la fondazione di Faremoutiers; lo scontro verbale con Agrestio; nove miracoli dei dodici presenti nella raccolta dei *Miracula Evoriacensia*. In conclusione, è riportato l'elogio della santa e la notizia della sua morte il 7 dicembre.

Alcuni dettagli della narrazione indicano la maggiore attenzione del redattore della *Vita* nel celebrare le virtù di Fara: questo accade in particolare quando sottolinea, da un lato, la malafede del padre, dall'altro la determinazione dimostrata da questa – ormai – *adulescentula*, che ha meritato di essere paragonata alla martire Cecilia, avendo scelto una diversa, ma altrettanto nobile, forma di martirio⁴³: *quis non stupeat in adulescentula uoluptatis fastidium, secularis pompe spontaneum contemptum, ultroneum pro domino mortis appetitum, nisi qui non recolat omnipotentem int(f)eriori sexu talia operatum? in fara ceciliam nobis domine retulisti, utraque te omnibus amoribus pretulit, altera pro te uitam dedit, altera idem facere voluit nec valuit, quia persecucio defuit, meritum tamen prolixia obseruacione uirginitatis equauit*⁴⁴. E probabilmente, fedele a questa linea, l'autore della *Vita* omette i nomi ben noti del fratello Cagnoaldo e di Valdeberto al momento della fondazione di Faremoutiers, nell'intento di rimarcare il ruolo della donna e la sua capacità di aggregare una comunità e di farne da guida⁴⁵.

La molteplicità di modelli che Fara incarna – dall'infanzia all'età adulta – per arrivare alla pienezza della sua identità di badessa è qui esaltata dalla diversa finalità dell'opera: sono passati due secoli dalla

⁴¹ *Vita sanctae Farae virginis* 2.

⁴² *Vita sanctae Farae virginis* 3.

⁴³ Sul binomio martirio-scelta verginale cfr. Zocca 2024, pp. 151-158.

⁴⁴ *Vita sanctae Farae virginis* 3.

⁴⁵ *Vita sanctae Farae virginis* 3: *Ibat sancta uirgo salutari profectu de uirtute in uirtutem quoque ipsa faciebat, ne cetere aemula pietate agere grauarentur, facile obtinebat. Vnde breui copiosus filiarum accessit numerus, que obediencie et humilitatis uirtutibus insignes, puritate cordis et corporis, oracionumque et moderate continencie instancia uenerabiles, sancte dileccionis obseruacione inseparabiles, erant grate tam deo quam bonis hominibus.*

fioritura di numerosi monasteri femminili in Gallia e dal proliferare di figure di santità ad essi collegate, e si è giunti in piena epoca carolingia, in un periodo di riforma monastica, caratterizzato da un *exploit* letterario di biografie e riscritture di testi agiografici soprattutto dedicati a sante/i fondatrici/fondatori, abati e badesse aristocratiche⁴⁶. A tal proposito, è particolarmente significativo sottolineare tre eventi accaduti nel IX secolo: Faremoutiers riceve il titolo di abbazia reale⁴⁷; il nome di Fara è inserito nel Martirologio di Usuardo (865 ca.)⁴⁸; viene redatto l'*Epitaphium S. Farae*, nel quale se ne ricordano le origini burgunde, il nome è collegato alla luce e si allude ai miracoli che avrebbe compiuto, i primi riportati dalla tradizione⁴⁹. Nel IX secolo, in definitiva, grazie a diversi strumenti di propaganda religiosa Fara esce dalla collettività del disegno di Giona e inizia un suo percorso autonomo di santità, beneficiando di una sapiente operazione dall'alto, supportata dalla dinastia regnante, che, di fatto, la inserisce nell'alveo dell'agiografia femminile di quel tempo, riportando in auge anche il nome della sua abbazia.

Da questo momento in poi Fara viene celebrata come taumaturga, ma soprattutto guaritrice specializzata nelle affezioni degli occhi, e le scarse testimonianze medievali sul suo culto si riconducono alle guarigioni che ella avrebbe operato a Faremoutiers e in altri luoghi dove erano presenti le sue reliquie⁵⁰.

Ma l'evoluzione dell'immagine di Fara non si è conclusa nel Medioevo. Sconfinando eccezionalmente dallo spazio temporale del progetto sull'infanzia al femminile, accenno anche alla terza fonte di epoca moderna, *supra* richiamata: *La vie de Sainte Fare. Fondatrice et première abbesse de Fare-monstier en Brie* di Augustin Carcat.

Agli inizi del XVII secolo, Faremoutiers, come altre abbazie d'Europa, vive una fase di decadenza. Nel 1605 è designata badessa Françoise de la Châtre (1605-1643) con il compito di riformare la comunità e restituire un'immagine prestigiosa all'abbazia⁵¹. La badessa mette in atto un'abile strategia di politica religiosa basata innanzitutto sul rilan-

⁴⁶ Riché 1991, pp. 217-224; Urso 2000, pp. 125-174; Goullet 2005, pp. 33-40.

⁴⁷ Chaussy 1967, c. 538.

⁴⁸ Dubois 1965, p. 82.

⁴⁹ *Epitaphium S. Farae. Ex codice tempore Caroli Calvi manu descripto*: Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti saec. II, J. Mabillon (ed.), Paris 1669, p. 449.

⁵⁰ Delsart 1911, pp. 229-245. Basti pensare alla lacuna cronologica nella lista delle badesse di Faremoutiers tra Bertrade e Rissende (1146): AA.VV. 1956, p. 2.

⁵¹ Chaussy 1956; Laghezza 2022.

cio del culto della fondatrice, attraverso la promozione della sua *virtus* taumaturgica. Ed è così che, dopo l'avvicinarsi di liturgie, riti e processioni, le reliquie di Fara tornano a compiere miracoli: una giovane monaca, cieca dalla nascita, Charlotte de la Bret, al contatto con i resti sacri, recupera la vista. L'evento prodigioso, riconosciuto formalmente dal vescovo di Meaux nel 1622, suscita una grande eco, riportando su Faremoutiers in quanto santuario, e dunque sede del sacro per eccellenza⁵², l'attenzione del mondo laico ed ecclesiastico. Questa improvvisa rinascita è accompagnata da celebrazioni ufficiali e dalla committenza di opere artistiche e letterarie, tra cui, appunto quella di Carcat⁵³.

L'autore recupera Giona di Bobbio, arricchendone variamente il racconto con l'aggiunta di miracoli recenti compiuti dalla Santa, ma soprattutto aggiungendo un attributo insolito alla sua immagine di bambina nel momento dell'incontro con Colombano – che si svolge anche alla presenza di Eustasio –:

Il arriva donc fort à propos que ces deux saints après les compliments ordinaires rendus au Comte & à la Comtesse, ietterent les yeux sur la petite Fare, & augurerent qu'il y avoit quelque chose de divin en cette ieunesse, principalement quand ils s'apperceurent qu'elle tenoit un espy de bled, qui parroissoit fraîchement cueilly, entre ses mains, bien qu'il n'en fuit pas la saison. [...] & ainsi saint Colomban prenant à part ce petit enfant, & touché d'une inspiration divine, luy dit: Ah! Ma petite Fare, vous avez bien choisi, car le froment sera votre part & portion: c'est le plus grand heur qui vous puisse iamais arriver, entendez vous bien ce que je veux dire⁵⁴.

Entrambi gli abati restano colpiti dalla piccola e scorgono in lei qualcosa di divino quando si accorgono che regge in mano una spiga fresca, appena raccolta, benché fuori dalla stagione della maturazione del grano. Un dettaglio assai rilevante che inverte l'ordine delle parti: è la spiga, simbolo della *virtus* taumaturgica della bambina, ad attirare l'attenzione dell'abate, il quale risponde dandole la sua benedizione. Il segno della santità precoce di Fara – che la inquadra adesso nella categoria dei sante/i da bambine/i⁵⁵ – sembra convergere pienamente con la

⁵² Vauchez 2021, pp. 13-18.

⁵³ Chaussy 1956, pp. 70-84.

⁵⁴ Carcat 1629, pp. 34-35.

⁵⁵ Sul tema in riferimento ai primi secoli del cristianesimo cfr. Zocca 2020, pp. 88-96.

volontà della badessa de la Châtre di accrescerne il profilo agiografico sin dall'origine, di rilanciarne la devozione e di legarne più saldamente la figura al suo contesto di appartenenza, rafforzando, quindi, il ruolo dell'abbazia nella regione della Brie, a forte vocazione agricolo-pastorale e specializzata nella coltivazione del grano: un'operazione ben condotta che, in verità, ha portato il culto ben oltre i confini regionali.

A seguito di questa nuova narrazione la figura di Fara si è arricchita di un ulteriore patronato, simboleggiato dall'attributo della spiga. In questa forma l'immagine della Santa si è fissata nell'iconografia e ha caratterizzato il culto nelle sue migrazioni fuori dalla Francia, nonché nelle fasi di radicamento in Italia meridionale, prima in Sicilia, nel XVII secolo, successivamente in Puglia, agli inizi del Novecento. Fara da questo momento in poi è invocata soprattutto come Santa delle spighe e della provvidenza per propiziare buoni raccolti. Il processo di costruzione dell'identità di Fara può dirsi concluso, dunque, solo dopo dieci secoli con esiti e ricadute in età contemporanea tutt'oggi in corso di indagine⁵⁶.

Bibliografia

Fonti

- Carcat, A. (1629), *La vie de Sainte Fare. Fondatrice et premiere abbesse de Faremonstier en Brie*, Robert Sara, Paris.
- Epitaphium S. Faræ. Ex codice tempore Caroli Calvi manu descripto*, Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti saec. II, J. Mabillon (ed.) (1669), Paris.
- Giona di Bobbio, *Vita di Colombano e dei suoi discepoli*, I. Biffi, A. Granata (eds) (2001), Jaca Book, Milano.
- Ionae, *Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, MGH *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, B. Krusch (ed.) (1905), Hannoverae et Lipsiae, pp. 1-294.
- Le Martyrologe d'Usuard*, J. Dubois (éd.), Société des Bollandistes, Bruxelles 1965.
- Vita Sanctae Faræ Virginis*, In *Vitae Sanctorum*, ms BnF lat. 5573, 56v-69r.

Studi

- Barcellona, R. (2020), *L'eredità di una regina. Radegonda e lo scandalo di Poitiers (589-590)*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

⁵⁶ Laghezza forthcoming.

- Barcellona, R. (2024), *Il travestimento delle fanciulle tra topos e ribellione. Il caso di Papula* (Greg. Tur. Liber in gloria confessorum 16), in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università Editrice, Roma 2024, pp. 179-192.
- Boesch Gajano, S. (2017), *Giona di Bobbio: un affresco della santità colombaniana nel contesto dell'agiografia altomedievale*, in E. Destefanis (ed.), *L'eredità di San Colombano. Memoria e culto attraverso il Medioevo*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 183-192.
- Brufani, S. (2002), *Giona da Bobbio e la Vita Columbani discipulorumque eius: alle radici della civiltà europea*, in E. Menestò (ed.), *Le radici medievali della civiltà europea*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, pp. 137-156.
- Caillet, F. X, Gaillard, M. (2025), *La vie de Sainte Fare: un témoignage de l'influence de saint Colomban sur le monachisme dans le nord de la Gaule*, in "Revue du Nord", 450, janvier-juin 2025, pp. 305-322.
- Chaussy, Y. (1956), *Françoise de la Châtre (1605-1643)*, in *Sainte Fare* (1956), pp. 67-94.
- Chaussy, Y. (1967), s.v. «Faremoutiers», in R. Aubert (ed.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. VI, Letouzey et Ané, Paris, coll. 538-545.
- Consolino, F.E. (1989), *Il monachesimo femminile nella tarda antichità*, in "Codex aquileiensis", 2, pp. 33-45.
- Cristiani, M. (1991), *La sainteté féminine du Haut Moyen Âge. Biographie et valeurs*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, École Française de Rome, Roma, pp. 385-434.
- De Vogüé, A. (1988), *Jonas de Bobbio, Vie de saint Colomban et de ses disciples*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges.
- Deg'Innocenti, A. (1990), *Agiografia femminile nel VI secolo*, in A. Ceresa-Gastaldo (ed.), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Edizioni Dehoniane, Bologna, pp. 161-181.
- Delsart, H.M. (1911), *Sainte Fare. Sa Vie et son Culte*, Librairie Victor Lecoffre, Paris.
- Gaillard, M. (2023), *Vie de sainte Salaberge, abbesse de Laon*, in M. Gaillard, C. Mériaux (eds), *Le siècle des saints. Le VII^e siècle dans les récits hagiographiques*, Brepols, Turnhout, pp. 123-139.
- Gaillard, M. (2015), *Female Monasteries of the Early Middle Ages (Seventh to Ninth Century) in Northern Gaul: Between Monastic Ideals and Aristocratic Powers*, in J. Burton, K. Stöber (eds), *Women in the Medieval Monastic World*, Brepols, Turnhout, pp. 75-96.
- Gaillard, M. (2017), s.v. «Colomban», in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique 188-189a*, Brepols, Turnhout, coll. 602-615.
- Gaillard, M. (2018), *Colomban, un peregrinus bien informé*, in S. Bully et al. (eds), *Colomban et son influence. Moines et monastères du haut moyen âge en Europe*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 213-226.

- Giannarelli, E. (1977-1978), *Nota sui dodici anni. L'età della scelta nella tradizione letteraria antica*, in "Maia", 29-30, pp. 127-133.
- Giannarelli, E. (1992), *La biografia femminile: temi e problemi*, in U. Mattioli (ed.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Marietti, Genova, pp. 223-245.
- Giannarelli, E. (2006), *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell'età, topoi e modelli femminili fra paganesimo e cristianesimo*, in "Storia delle donne" 2, pp. 159-187.
- Gillon, P., Laporte J.P. (2018), *Les monastères de la Brie et de la basse vallée de la Marne au haut Moyen Âge (VII^e-VIII^e siècles). État des connaissances, recherches et perspectives*, in S. Bully et al. (eds), *Colomban et son influence. Moines et monastères du haut moyen âge en Europe*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 375-398.
- Goullet, M. (2005), *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Brepols, Turnhout.
- Guerout, J. (1967), s.v. «Fare (sainte)», in R. Aubert (ed.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, VI, Letouzey et Ané, Paris, coll. 505-531.
- Guerout, J. (1967), s.v. «Faremoutiers», in R. Aubert (ed.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, VI, Letouzey et Ané, Paris, coll. 534-538.
- Helvétius, H.M. (1999), *Virgo et Virago: réflexion sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord*, in S. Lebecq et al. (eds), *Femme et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècles)*, Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, Lille, pp. 189-203.
- Laghezza A. (forthcoming), *Edificare una chiesa e costruire una devozione: i Bollettini di Santa Fara (1939-1953) e il culto a Bari*, in P. Cozzo et al. (eds), *Comunicazione, propaganda, persuasione: linguaggi religiosi e strategie devozionali in area italiana e iberica fra età moderna e contemporanea. Atti del Convegno Internazionale di studi* (Università di Torino, Varallo, Università Statale Milano 12-14 giugno 2024).
- Laghezza, A. (2019), *Una donna alla sequela di Colombano*, in "Vetera Christianorum", 56, pp. 127-138.
- Laghezza, A. (2021), *Infanzia e bambini nel pensiero cristiano alle soglie del Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno*, in "Vetera Christianorum", 58, pp. 145-158.
- Laghezza, A. (2022), *Riti, reliquie, propaganda: il rilancio del culto di santa Fara per superare la crisi di Faremoutiers (XVII sec.)*, in A. Campione et al. (eds), *Negoziare la crisi. I santuari come luoghi di resilienza*, Università di Bari Aldo Moro, Bari, pp. 65-74.
- Laghezza, A. (2023a), *Sulla scena dei viri Dei. Protagonisti e comparse nei Dialogi di Gregorio Magno*, Edipuglia, Bari.
- Laghezza A. (2023b), *Un culto antico per un santuario moderno: santa Fara da Faremoutiers a Bari*, in C.C. Berardi, V. Lomiento (eds), *Christianarum litterarum solertissimo indagatori. Studi biblici e cristianistici in onore di Renzo Infante (= "Auctores Nostri" 26)*, Edipuglia, Bari, pp. 473-486.

- Mazzucco, C. (1989), *'E fui fatta maschio'. La donna nel cristianesimo primitivo*, Le lettere, Firenze.
- Riché, P. (1991), *Les Carolingiens en quête de sainteté*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, École Française de Rome, Roma, pp. 217-224.
- Sainte Fare et Faremoutiers. *Treize siècles de vie Monastique* (1956), Éditions de Montsouris, Chatelaudren.
- Sardella, T. (2024), *Fanciulle 'contro'. Disobbedienza alla famiglia e ribellione all'autorità familiare e politica nelle martiri del primo cristianesimo: Agata (BHG 36)*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università editrice, Roma, pp. 193-204.
- Urso, C. (2000), *Donne e potere nella Gallia merovingia e carolingia*, Catania.
- Urso, C. (2005), *La donna e la Chiesa nel Medioevo. Storia di un rapporto ambiguo*, in "Annali della facoltà di Scienze della formazione", 4, pp. 67-99.
- Vauchez, A. (2003), *Tra vergini e spose spirituali: modelli di santità femminile nell'Occidente cristiano*, in Id., *Esperienze religiose nel Medioevo*, Viella, Roma.
- Vauchez, A. (2021), *Sanctuaires chrétiens d'Occident. IV^e-XVI^e siècle*, Les éditions du Cerf, Paris.
- Zocca, E. (2020), *Infanzia e santità. Un difficile incontro alle origini del cristianesimo*, Viella, Roma.
- Zocca, E. (2020a), *L'infanzia nelle culture antiche: lo "spazio" di una ricerca*, in R. Barcellona, T. Sardella (eds), *Mimesis*, Milano-Udine, pp. 25-46.
- Zocca, E. (2024), *Dalla martire bambina alla martire della castità: mutazioni di un modello*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università editrice, Roma 2024, pp. 149-164.

19. L'oblazione femminile nell'Occidente cristiano di V-VII secolo

Paola Marone

Abstract

The practice of oblation, the giving of children to a religious community to be brought up and educated, is as old as monasticism itself. Oblation was a means by which parents were able to dispose of unwanted offspring and be fairly confident that they would be cared for by others. Many had arrived in childhood, through an irrevocable act of parental sacrifice (*oblatio*). Parents gave their daughters to God, following the biblical example of Hannah offering her son Samuel at the Temple. In recent decades various studies on childhood have outlined some guidelines laid down by the Church concerning oblation, and it is clear enough the status of an oblate in the Roman world, but female oblation needs more research. Therefore, this article aims to analyze oblation from a gender perspective and precisely to study the ancient norms on consecrated girls (monastic rules, councils) and the main female figures donated to God at an early age between the 5th and 7th centuries.

1. Introduzione

Ispirata all'offerta al tempio di Samuele fatta da Anna (cfr. *1Sam* 1,27-28), dopo un lungo periodo di sterilità, l'oblazione femminile, come quella maschile, era un vero e proprio dono a Dio, e aveva come scopo la difesa della verginità. Gli autori cristiani ne favorirono l'affermazione, promuovendo la castità a partire dall'infanzia¹. Ma se nel IV secolo l'oblazione femminile trovò spazio quasi esclusivamente nel contesto

¹ Sulla verginità nella letteratura cristiana antica e tardoantica cfr. Mazzucco 1992; Keroloss 1996; Methuen 1997; Lizzi 1998; Hunter 2000.

dell'ascesi familiare², a partire dal V secolo cominciò a consolidarsi all'interno del fenomeno monastico³.

Comunque negli studi che sono stati condotti negli ultimi decenni nell'ambito monastico, il tema dell'oblazione non è mai stato affrontato da una prospettiva di genere. Dunque in questo contesto si vogliono mettere in risalto le regole tardoantiche che hanno disciplinato la vita delle bambine consacrate e si intendono ricordare le principali figure femminili che vennero donate a Dio in tenera età tra il V e il VII secolo.

2. Alcuni cenni sul monachesimo femminile

Nell'Africa Romana dell'inizio del V secolo Agostino compose la prima regola latina, che prevedeva anche una versione per le donne, e fondò un monastero femminile a Ippona, dove per molti anni fu superiora sua sorella⁴. Nell'*Ep.* 211 Agostino si congratulava con questa comunità religiosa che, "in mezzo ai molti scandali" di cui era pieno il mondo, era comunque costituita da "un grande numero" di vergini, che vivevano "in perfetta pace e concordia, con un'anima sola e un cuore solo in Dio"⁵. La regola femminile, rispetto a quella maschile, sostituiva i termini "padre" e "fratello" con "madre" e "sorella", e prestava grande attenzione all'abbigliamento⁶. Oltre a questo raccomandava di non provocare la concupiscenza⁷. Alle monache era concesso di recarsi alle terme "almeno in tre" e di lavarsi non più di "una volta al mese"⁸. Tuttavia in Occidente la vera e propria affermazione del monachesimo femminile si manifestò a partire dal VI secolo.

Tra il 506 e il 512 Cesario fece costruire ad Arles il monastero femminile di San Giovanni. La prima badessa di questo monastero fu sua sorella Cesaria, a cui si unirono numerose vergini e vedove. Cesario

² Sui bambini oblatis nel contesto della famiglia cfr. Boswell 1984; Nelson 1994; Guerreau-Jalabert 1999; Horn, Martens 2009; Vuolanto 2009; Vuolanto 2015.

³ Sulla presenza dei bambini nei monasteri cfr. Leyerle 2002; Papaconstantinou 2008; Hillner 2009; Schroeder 2009; Schroeder 2011; Giorda 2017; Schroeder 2020.

⁴ Ad Agostino viene attribuita la redazione della cosiddetta *Regularis informatio*, contenuta nell'*ep.* 211, e rivolta alle monache di un cenobio di Ippona. Sul monachesimo di Agostino cfr. Verheijen 1967; Beretta 1996; Piatti 2007.

⁵ Cfr. Aug. *ep.* 211,3-5; ed. Goldbacher 1911, pp. 357-360.

⁶ Cfr. Aug. *ep.* 211,10; *Ibid.*, pp. 362-364.

⁷ Cfr. *Ibid.*

⁸ Cfr. Aug. *ep.* 211,13; *Ibid.*, pp. 367-368.

diede loro una specifica regola⁹, che papa Ormisda approvò con una bolla del 514¹⁰. Gli *Statuta sanctorum virginum*, cominciati verso il 512 e più volte emendati dallo stesso Cesario, furono terminati nel 534 con lo scopo di prevenire ogni disordine e assicurare alla vita comunitaria solide e definitive fondamenta. Già in apertura gli *Statuta sanctorum virginum* introducevano, attraverso varie indicazioni sull'impossibilità di comunicare con il mondo esterno, il tema della clausura per le monache. La regola di Cesario si caratterizzava per un'enunciazione preliminare sul privilegio e sui doveri della verginità consacrata, e insisteva sulla specificità di molte delle norme rivolte alle monache¹¹. Così per esempio la clausura stretta¹², la condanna del trucco e di qualsiasi eleganza¹³, i lavori da svolgere, a cominciare dal *lanificium*¹⁴, tenevano conto del sesso delle fruitrici.

Nel VI secolo Aureliano, che rimase ad Arles dal 546 al 551, portò avanti l'opera monastica di Cesario con la *Regula ad virgines* e la fondazione di un monastero femminile dedicato a Santa Maria¹⁵. Lì le monache recitavano l'ufficio divino in presenza dei fedeli che potevano accedere alla loro chiesa.

Sempre in Gallia, dopo Cesario e Aureliano, Donato, vescovo di Besançon (626-658), compose su richiesta della badessa Gautstrude una regola per il monastero di Jussamoutier¹⁶. Certamente i monasteri femminili della Gallia, per quanto riguarda l'ufficio liturgico e il codice disciplinare delle punizioni corporali, furono influenzati dalla regola che Colombano compose in Irlanda all'inizio del VII secolo¹⁷. Questo ce lo dimostra anche Valdeberto, monaco di Luxeuil e discepolo di Co-

⁹ Cfr. Caes. Arel. *Statuta sanctorum virginum*; ed. De Vogüé, Courreau 1988. Sul monachesimo di Cesario di Arles cfr. Lambot 1938; Thielliet 1998; Rudge 2011; Heijmans 2018.

¹⁰ Cfr. Hormisdas, *Ep. 1 ad Remigium Rhemensem episcopum*. Cfr. anche Degórski 2006, p. 38.

¹¹ Cfr. Caes. Arel. *Statuta sanctorum virginum*, *Praef.*

¹² Cfr. *Ibid.*, 1.

¹³ Cfr. *Ibid.*, 20.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, 14.

¹⁵ Cfr. Aurelianus, *Regula ad virgines*; in PL 68 (1836). Sul monachesimo di Aureliano di Arles cfr. Montini 2000; Degórski 2016.

¹⁶ Cfr. Donatus, *Regula*; ed. Zimmerl-Panagl 2015. Sul monachesimo di Donato cfr. Degórski 2006; Diem 2012.

¹⁷ Cfr. Columbanus, *Regula ad virgines*; ed. Hamman 1967. Sul monachesimo di Colombano cfr. Nuvolone, Nobile 2016.

lombano, che scrisse una regola per le monache del monastero di Faremoutiers, trasmessa anche in forma anonima, con il titolo di *Regula cuiusdam Patris ad virgines*¹⁸.

Viceversa nella penisola iberica Leandro di Siviglia compose intorno al 580 il *De institutione virginum et de contemptu mundi*, che indirizzò alla sorella Fiorentina in occasione della sua professione monastica¹⁹. L'opera prevedeva un'ampia introduzione parenetica che elogiava la verginità e una serie di norme e consigli riguardanti la vita in comune. Leandro identificava la verginità con le nozze con Cristo e mirava principalmente al distacco delle vergini dal mondo²⁰.

Poi con l'epoca carolingia, vale a dire a partire dal IX secolo, questo multiforme patrimonio relativo al mondo monastico cominciò lentamente a ridimensionarsi, per lasciare il posto alla regola di Benedetto, che dall'Italia con Scolastica, la sorella gemella di Benedetto, finì per affermarsi in quasi tutta l'Europa²¹.

3. La regolamentazione dell'oblazione femminile

In conformità con il passo biblico di *1Sam* 1,27-28, ma anche in linea con i diritti che discendevano dalla *patria potestas* romana prima, e dal *mundio* germanico poi, i genitori potevano destinare una figlia alla vita religiosa²². Alcune volte erano le bambine nate con delle deformità a essere offerte a Dio, come testimonia la lettera che accompagna le *Consuetudines Cluniacenses* dell'abate Ulrico di Cluny²³. Evidentemente questo aspetto, che poteva essere alla base della consacrazione a Dio delle fanciulle, causò un certo disagio all'interno della Chiesa, però non mise mai in discussione l'istituto dell'oblazione, che anzi si protrasse per vari secoli e divenne una consuetudine nel Medioevo, quan-

¹⁸ Cfr. *Regula cuiusdam Patris ad virgines* = *Regula Waldeberti*; in PL 88 (1836). Su questa *Regula* cfr. Bonet Coloma, Vidal Mercè 2014.

¹⁹ Cfr. Leandrus Hisp. *De institutione virginum et de contemptu mundi*; ed. Campos 1971. Sul monachesimo di Leandro di Siviglia cfr. Gómez Cobo 2015, pp. 537-575.

²⁰ Cfr. Leandrus Hisp. *De institutione virginum et de contemptu mundi*, *Praef.*

²¹ Cfr. Benedictus, *Regula*; ed. De Vogüé 1972. Gregorio Magno (*Dialogi* II, 33) sosteneva che Scolastica, la sorella gemella di Benedetto, sarebbe stata l'iniziatrice del cenobitismo benedettino femminile. Su tale fenomeno cfr. De Jong 1983, pp. 103-110; Giallongo 1990, pp. 59-64; Salvestrini 2019.

²² Cfr. De Jong 1996, pp. 16-53.

²³ Cfr. Ulricus Cluniacensis, *Consuetudines Cluniacenses*, *Ep. Nuncupatoria*; in PL 149 (1853), cc. 635-636.

do molte giovani erano portate in monastero dai genitori in tenera età, non perché avessero una reale vocazione ascetica, ma per garantire loro un sostentamento²⁴. Sta di fatto che l'oblazione femminile fu regolamentata inizialmente ad Arles con la pubblicazione degli *Statuta sanctorum virginum* di Cesario²⁵ e della *Regula ad virgines* di Aureliano²⁶.

Dagli *Statuta sanctorum virginum* risulta che le bambine potevano essere ammesse nel monastero all'età di 6-7 anni, e per un anno abitavano con una monaca esperta della vita claustrale, che le introduceva alla prassi della vita religiosa²⁷. L'entrata nel monastero iniziava con la *conversio*, un profondo cambiamento di vita in cui le giovani dovevano leggere molte volte la regola per poter accedere alla vestizione monastica²⁸, che culminava con la *compunctio*, ossia l'ammissione della propria peccaminosità e pochezza di fronte a Dio²⁹. Dunque la regola di Cesario prevedeva un periodo di prova per tutte le novizie, comprese le oblate. Per un anno intero le giovani dovevano essere sorvegliate da un'anziana, senza cambiarsi d'abito, né condividere la camera da letto con altre monache³⁰. Tutte si dovevano spogliare di ogni patrimonio personale mediante un atto scritto di donazione o di vendita. Ciò lo avrebbero dovuto fare subito le vergini non sposate e legalmente capaci di intendere e volere³¹, mentre le oblate incapaci di disporre dei loro beni lo avrebbero dovuto fare appena raggiunta la maggiore età³².

Successivamente Aureliano ebbe dei dubbi riguardo al fatto che le bambine entrassero nel monastero a un'età troppo precoce, e quindi nella sua regola, che pure si basava fondamentalmente su quella di Cesario, pose l'età minima di ingresso nel monastero tra i 10 e i 12 anni³³. Mentre Cesario accettava le bambine appena erano in grado di intra-

²⁴ Cfr. Michowicz 2019.

²⁵ Cfr. Caes. Arel. *Statuta sanctorum virginum* 6-7. Sull'oblazione nel monachesimo di Cesario cfr. Muschiol 1994, pp. 265-268; Rudge 2011, pp. 99-116.

²⁶ Cfr. Aurelianus, *Regula ad virgines* 18.

²⁷ Cfr. Caes. Arel. *Statuta sanctorum virginum* 7.

²⁸ Cfr. Ibid., 8.

²⁹ Cfr. Ibid., 3.

³⁰ Cfr. Ibid., 4.

³¹ Cfr. Ibid., 5.

³² Cfr. Ibid. 6. Il rifiuto di trasmettere le ricchezze familiari alle figlie oblate era legittimato dal fatto che Cristo non aveva richiesto una dote alle sue spose. Sulla rinuncia ai beni materiali nel monachesimo tardoantico cfr. Orselli 2016, pp. 367-376.

³³ Cfr. Aurelianus, *Regula ad virgines* 17.

prendere un percorso di apprendimento scolastico, Aureliano riteneva che solo le fanciulle tra i 10 e i 12 anni, potessero partecipare pienamente alla vita monastica, e quelle più piccole (*parvulae infantes*) che pure potevano essere ammesse, dovessero essere esentate dai doveri liturgici più gravosi³⁴, così come dalle restrizioni alimentari³⁵. Sicuramente queste vergini avevano un ruolo non trascurabile nella liturgia comunitaria, e la loro innocenza infantile era vista come una risorsa in una comunità interamente orientata alla preghiera.

Se Cesario e Aureliano non fornivano dettagli sul rito dell'oblazione, vari particolari interessanti su tale rito li ricaviamo dalla regola di Benedetto, che come si diceva sopra trovò applicazione anche nei monasteri femminili³⁶. Certamente per gran parte del Medioevo le norme sull'oblazione delle fanciulle vennero desunte proprio dalla regola di Benedetto, che dedicava un capitolo alle bambine donate al monastero, come ringraziamento per una grazia ricevuta o come rimedio alla povertà³⁷, specificando per esempio che i genitori dovevano presentare la *petitio* e poi condurre la loro bambina all'altare. I genitori avrebbero dovuto portare la figlia nella chiesa abbaziale durante la messa e il padre avrebbe dovuto pronunciare l'intenzione di donarla a Dio. Il padre avrebbe posto nelle mani della figlia il pane e il vino, e poi avrebbe avvolto nella tovaglia che ricopriva l'altare la richiesta scritta dell'oblazione, dichiarando la sua intenzione davanti ai fedeli, che avrebbero dovuto ratificarla³⁸.

Dopo Benedetto, anche Colombano ribadì, senza apportare sostanziali cambiamenti, quanto era già stato deciso ad Arles sul nostro tema³⁹. Viceversa la *Regula cuiusdam Patris ad virgines* non stabiliva un'età minima per le figlie che erano condotte in monastero, né prendeva in considerazione un eventuale periodo di prova, e non contemplava la necessità della cessione del patrimonio, probabilmente perché su queste materie considerava ancora valide le norme stabilite da Ce-

³⁴ Cfr. *Ibid.*, 18.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 36.

³⁶ Sia Cesario che Aureliano accennavano soltanto a voti solenni che contrascegnavano l'ingresso definitivo nella comunità religiosa. Cfr. Muschiol 1994, pp. 263-266.

³⁷ Cfr. Benedictus, *Regula* 59. Sull'oblazione nel monachesimo benedettino cfr. Lentini 1947; Lahaye-Geusen 1991, pp. 15-28.

³⁸ Cfr. Benedictus, *Regula* 59.

³⁹ Cfr. Columbanus, *Instructio* III,3.

sario⁴⁰. D'altra parte la *Regula cuiusdam Patris ad virgines* faceva diversi riferimenti alle bambine, e considerava queste parte integrante della comunità monastica. Infatti sosteneva che le punizioni dovessero essere adeguate all'età⁴¹, ordinava che le monache più giovani servissero a tavola quelle più anziane⁴², e vietava alle novizie di condividere lo stesso letto⁴³ e di fare bagni frequenti⁴⁴. Inoltre dedicava ampio spazio all'educazione delle bambine, che riteneva essere finalizzata allo svolgimento delle pratiche liturgiche⁴⁵.

Tuttavia non dobbiamo dimenticare che in Occidente l'oblazione femminile venne considerata irrevocabile da vari concili. Il concilio d'Orleans del 549⁴⁶, che riguardava espressamente le bambine, e il concilio di Mâcon del 583⁴⁷ insieme al concilio di Toledo del 633⁴⁸, rivolti più in generale ai bambini di entrambi i sessi, ufficializzarono la norma dell'irrevocabilità, che solo a partire dal VII secolo venne messa in discussione dal concilio di Toledo del 656⁴⁹. Non a caso nella regola di Leandro di Siviglia non era più contemplata l'oblazione infantile.

D'altro canto la Chiesa occidentale adottò una serie di misure per evitare eventuali scandali. Per esempio, l'età minima per la consacrazione delle vergini doveva essere 25 anni secondo il concilio di Cartagine del 397⁵⁰, e addirittura 40 anni secondo il concilio di Saragozza del 380 e il concilio di Agde del 506⁵¹.

4. Alcune giovani protagoniste della vita monastica

Gli scritti agiografici del V-VII secolo hanno stabilito uno stretto collegamento tra l'infanzia e la vita monastica, e hanno testimoniato che le bambine consacrate prendevano parte alle attività liturgiche comuni-

⁴⁰ Cfr. Diem 2021, p. 254.

⁴¹ Cfr. *Regula cuiusdam Patris ad virgines* 2; 10; 16; 20.

⁴² Cfr. Ibid., 11.

⁴³ Cfr. Ibid., 14.

⁴⁴ Cfr. Ibid., 15.

⁴⁵ Cfr. Ibid., 24.

⁴⁶ Cfr. *Concilium Aurelianense* a. 549, can. 19.

⁴⁷ Cfr. *Concilium Matisconense* a. 583, can. 12.

⁴⁸ Cfr. *Concilium Toletanum* a. 633, can. 49.

⁴⁹ Cfr. *Concilium Toletanum* a. 656, can. 6.

⁵⁰ Cfr. *Concilium Carthaginense* a. 397, can. 4.

⁵¹ Cfr. *Concilium Caesaraugustanum* a. 380, can. 8; *Concilium Agathense* a. 506, can. 19.

tarie. Spesso nella letteratura merovingia vediamo descritte le attività liturgiche delle monache assieme all'innocenza delle *puellae oblate*⁵².

In particolare l'anonimo autore della *Vita Rusticula* raccontava della terza badessa del monastero di San Giovanni di Arles, come una bambina di appena 5 anni, che si insinuava nel grembo di una suora più anziana, mentre le altre bambine recitavano i Salmi, e specificava che anche sonnecchiando per l'intero ufficio, questa riusciva comunque a riprodurre ogni Salmo che le veniva cantato all'orecchio⁵³. Rusticola era figlia di una nobile vedova di Vaison, di nome Clemenza. Quando aveva soltanto 5 anni, un cavaliere burgundo, Cheraone, la aveva rapita con l'intenzione di sposarla. Per questo la badessa di San Giovanni di Arles, Liliola, aveva scritto al vescovo Siagrio d'Autun e al re Gontrano. Così, il guerriero rapitore era stato costretto a consegnare la piccola alla badessa, e la bambina aveva cominciato ad apprezzare la vita monastica, mentre partecipava con le religiose agli uffici liturgici e imparava a memoria tutto il Salterio e gran parte della Scrittura. Così ben presto chiese di indossare l'abito monastico, e la badessa acconsentì subito, mentre la madre solo dopo qualche ritrosia si convinse a offrire a Dio la sua amata creatura⁵⁴.

Successivamente Giona di Bobbio ha raccontato che Burgundofara era stata votata a Dio da Colombano quando era una bambina, e che l'adolescente Deurechilda era entrata in convento insieme alla madre⁵⁵.

Burgundofara era nata nel villaggio di Pipimisicum (l'attuale Poincy) dal conte Cagnerico e da Leodegonda, e aveva due fratelli, che poi sarebbero diventati santi: Cagnoaldo, monaco a Luxeuil, e Farone, vescovo di Meaux. Da bambina, era stata benedetta e votata a Dio da Colombano, il quale esiliato da Luxeuil, aveva ricevuto ospitalità dai suoi genitori. Ma una volta cresciuta e fatta sposare dal padre, si ammalò e rimase in tale stato finché Eustasio, successore di Colombano nella direzione del monastero di Luxeuil, spinse Cagnerico a far intraprendere a sua figlia la vita consacrata. Poi quando Burgundofara

⁵² Cfr. Archetti 2016.

⁵³ Cfr. *Vita Rusticulae* 3-7. Cfr. anche Joye 2010.

⁵⁴ Cfr. Ibid. Rusticola, che era entrata in monastero all'età di 5 anni, rappresentava un'eccezione rispetto alla regola di Cesario che prevedeva un'età di almeno 6 anni per l'oblazione femminile.

⁵⁵ Su Giona di Bobbio, che probabilmente era stato un bambino oblato, cfr. O'Hara 2018, pp. 88-120.

ricevette in eredità un terreno a Faremoutiers, vi fondò il monastero di Evoriacum, di cui fu badessa per quaranta anni⁵⁶.

Viceversa Deurechilda entrò nel monastero di Faremoutiers da adolescente accompagnata dalla madre. La giovane mostrò molto più fervore per la vita ascetica della sua genitrice, che si lasciava fuorviare dal demonio. La madre di Deurechilda infatti morì quaranta giorni dopo essere entrata in monastero, ed evitò la dannazione, solo grazie all'intercessione della figlia⁵⁷. Giona sottolineava che "... mentre la madre, spinta dalla debolezza, cedeva alla sua natura fragile", Deurechilda la rimproverava (*corruptio*), in linea con la *Regula cuiusdam Patris ad virgines*⁵⁸, che vietava alle monache di difendere i parenti e considerava il rimprovero come un atto d'amore⁵⁹. Probabilmente Giona non voleva solo documentare la vicenda personale delle monache che erano vissute in Gallia, ma voleva anche rivolgersi a un pubblico femminile, perché potesse riconoscersi nel suo racconto e vedesse nella vita monastica uno strumento essenziale per sfuggire al pericolo della dannazione eterna.

5. Conclusione

Sia nel monastero fondato da Cesario, che nel monastero di Faremoutiers, vi si trovavano contemporaneamente diverse bambine in tenera età. Non è di poco conto che nel monastero di Arles Rusticola era circondata da altre bambine, e nel monastero di Faremoutiers, oltre alle figure femminili di Burgundofara e Deurechilda, Giona di Bobbio abbia ricordato, senza specificare i nomi, anche altre due bambine che furono protagoniste di una visione miracolosa⁶⁰. Le *puellae oblatae* divennero così una consuetudine nell'Alto Medioevo. Certamente la tendenza a promuovere l'ascesi per l'infanzia femminile sfociò nella costruzione di un sistema educativo basato sulla negazione del cor-

⁵⁶ Cfr. Jonas Bob. *Vita Columbani* II, 7. Su Burgundofara cfr. Wood 2017; Diem 2021, pp. 170-174; Laghezza 2019 e il contributo della stessa in questa medesima raccolta.

⁵⁷ Cfr. Jonas Bob. *Vita Columbani* II, 15.

⁵⁸ Cfr. Ibid. ed. MGH. *Scriptores rerum germanicarum* RG 37 (1905), pp. 264-266. Si tenga presente che la *fragilitas* compariva anche nella *Regula cuiusdam Patris ad virgines* (6; in PL 88 [1836], cc. 1059-1060). Sull'oblazione nella *Regula cuiusdam Patris ad virgines* cfr. Diem 2021, pp. 554-562.

⁵⁹ Cfr. *Regula cuiusdam Patris ad virgines* 23. Su Deurechilda cfr. De Jong 2000, pp. 185-224; Diem 2021.

⁶⁰ Cfr. *Vita Columbani* II, 16.

po. Ogni aspetto della vita delle bambine era posto sotto controllo e finalizzato alla repressione delle pulsioni sessuali, si pensi alla graduale abitudine al digiuno, alla proibizione di muoversi, di assaggiare pietanze saporite, di vestirsi con abiti di lusso e di incontrare persone dell'altro sesso.

D'altra parte non bisogna sottovalutare il fatto che tutte le fonti che ci sono pervenute sono fonti documentarie androcentriche, quando non apertamente misogine. Questo ci fa capire perché la quantità di informazioni che abbiamo reperito sulle oblate è comunque esigua rispetto alle *puellae oblatae* che dovevano caratterizzare la società cristiana del V-VII secolo, quando le fanciulle potevano entrare in monastero in tenera età. Il loro *curriculum* scolastico non ci è noto completamente, ma probabilmente era disposto a fornire un notevole programma di studio per le bambine votate alla verginità, a patto però che queste non cercassero da adulte di accedere alle alte sfere del sapere teologico⁶¹.

Benché siano difficili da identificare le singole fanciulle che nell'Occidente tardoantico praticavano una vita ascetica, è indubbio che quelle che entravano in monastero partecipavano ai riti e alla vita comunitaria, la cui configurazione non differiva di molto da quella di una famiglia adottiva, all'interno della quale era previsto il distacco completo dai genitori naturali, e talvolta pure la rinuncia ai beni materiali⁶².

Bibliografia

Fonti

- Augustinus, *Epistulae*. Pars. IV: CLXXXV-CCLXX, ed. A. Goldbacher (1911), Tempus-Freytag, Vindobonae-Lipsiae (CSEL 57).
- Aurelianus, *Regula ad virgines*, in PL 68 (1836), Migne, Paris, coll. 399-406.
- Benedictus, *Regula*, eds A. de Vogüé, J. Neufville (1972), Cerf, Paris (Sch. 181-182).
- Caesarius Arelatensis, *Statuta sanctorum virginum*, eds A. De Vogüé, J. Courreau (1988), Cerf, Paris (Sch. 345), pp. 170-272.
- Columbanus, *Instructiones*, ed. F. Glorie (1971), Brepols, Turnhout (CCL 101B), pp. 954-959.
- Columbanus, *Regula ad virgines*, ed. A. Hamman, PLS 4 (1967), Migne, Paris, coll. 1603-1606.

⁶¹ Sulla formazione ascetica delle bambine si veda Giallongo 1987.

⁶² Sul ruolo che avevano le bambine nelle comunità monastiche cfr. Boswell 1998, pp. 10-33; Guerreau-Jalabert 1999.

- Concilium Agathense a. 506*, in C. Munier (ed.), *Concilia Galliae a. 314-506*, Brepols, Turnhout 1963 (CCL 148), pp. 192-228.
- Concilium Carthaginense a. 397*, in C. Munier (1974) (ed.), *Concilia Africae a. 345-525*, Brepols, Turnhout (CCL 149), pp. 23-53.
- Concilium Aurelianense a. 549*, eds A. Werminghoff et al. (1983), Hahn, Hannover (MGH. *Concilia* 1), pp. 99-112.
- Concilium Caesaraugustanum a. 380*, in G. Martinez Diez, F. Rodriguez (eds) (1984), *La colección canónica Hispana*, 4: *Concilios Galos, Concilios Hispanos: primera parte*, C.S.I.C., Madrid, pp. 291-296.
- Concilium Matisconense a. 583*, eds A. Werminghoff et al. (1983), Hahn, Hannover (MGH. *Concilia* 1), pp. 155-161.
- Concilium Toletanum a. 633*, in G. Martinez Diez, F. Rodriguez (eds) (1992), *La colección canónica hispana*. 5, *Concilios hispanos: segunda parte*, C.S.I.C., Madrid, pp. 161-274.
- Concilium Toletanum a. 656*, in G. Martinez Diez, F. Rodriguez (eds) (1992), *La colección canónica hispana*. 5, *Concilios hispanos: segunda parte*, C.S.I.C., Madrid, pp. 545-551.
- Donatus, *Regula*, ed. V. Zimmerl-Panagl (2015), De Gruyter, Berlin/München/Boston (CSEL 98), pp. 3-188.
- Gregorius Magnus, *Dialogi* II, eds A. de Vogüé, P. Antin (1979), Cerf, Paris (Sch. 260).
- Hormisdas, *Ep. 1 ad Remigium Rhemensem episcopum*, in PL 63 (1847), Migne, Paris, coll. 367-369.
- Jonas Bobiensis, *Vita Columbani*, ed. B. Krusch (1905), Hahn, Hannover Leipzig (MGH. *Scriptores rerum Germanicarum* 37), pp. 1-294.
- Leandrus Hispalensis, *De institutione virginum et de contemptu mundi*, ed. J. Campos (1971), La Editorial Católica, Madrid (Biblioteca de Autores Cristianos, 321), pp. 21-76.
- Regula cuiusdam Patris ad virgines = Regula Waldeberti*, in PL 88 (1836), Migne, Paris, coll. 1053-1070.
- Ulricus Cluniacensis, *Consuetudines Cluniacenses*, in PL 149 (1853), Migne, Paris, coll. 635-778.
- Vita Rusticulae*, ed. B. Krusch (1902), Hahn, Hannover Leipzig (MGH. *Scriptores rerum Merovingicarum* 4), pp. 337-351.

Studi

- Archetti, G. (2016), "Sub virga magistri". Custodia e disciplina nell'educazione carolingia dei "pueri oblati", in "Studi Medievali", 57/2, pp. 527-578.
- Beretta, L. (1996), *Il monachesimo agostiniano femminile delle origini nei secoli XIII-XIV*, in *Agostino Vescovo (395-1995)*, Associazione storico-culturale S. Agostino, Cassago Brianza, pp. 43-56.

- Bonet Coloma, J., Vidal Mercè, O. (2014), *Lectura desde una frontera feminista de la "Regula cuiusdam Patris ad virgines"*, in "Nova et Vetera: Pensamiento y Mundo Monástico", 38/77, pp. 131-138.
- Boswell, J.E. (1984), "Expositio" and "oblatio". *The Abandonment of Children and the Ancient and Medieval Family*, in "The American Historical Review", 89, pp. 10-33.
- Boswell, J.E. (1998), *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago.
- De Jong, M. (1983), *Growing up in a Carolingian Monastery: Magister Hildemar and His Oblates*, in "Journal of Medieval History", 9, 2, pp. 99-128.
- De Jong, M. (1996), *In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Brill, Leiden.
- De Jong, M. (2000), *Transformations of Penance*, in F. Theuws, J. Nelson (eds), *Rituals of Power*, Brill, Leiden, pp. 185-224.
- Degórski, B. (2006), *Il primissimo monachesimo della Gallia*, in "Dissertationes Paulinorum", 15, pp. 5-66.
- Degórski, B. (2016), *San Cesario di Arles e i suoi continuatori e il monachesimo femminile*, in "Vox Patrum", 66, pp. 179-196.
- Diem, A. (2012), *New Ideas Expressed in Old Words: The "Regula Donati" on Female Monastic Life and Monastic Spirituality*, in "Viator. Medieval and Renaissance Studies", 43/1, pp. 1-38.
- Diem, A. (2021), *The Pursuit of Salvation. Community, Space, and Discipline in Early Medieval Monasticism (with a critical edition and translation of the Regula cuiusdam ad virgines)*, Brepols, Turnhout.
- Giallongo, A. (1990), *Il bambino medievale: educazione ed infanzia nel Medioevo*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Giorda, M.C. (2017), *Children in Monastic Families in Egypt at the End of Antiquity*, in C. Laes, V. Vuolanto (eds), *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, Routledge, London and New York, pp. 232-246.
- Gómez Cobo, A. (2015), *Observaciones filológico-retóricas y connotaciones antiarrianas de la "Praefatio" del "De institutione virginum" de Leandro de Sevilla*, in "Carthaginensia. Revista de Estudios e Investigación", 31/59-60, pp. 537-575.
- Guerreau-Jalabert, A. (1999), "Nutritus/oblatus": parenté et circulation d'enfants au Moyen Age, in M. Corbier (ed.), *Adoption et Fosterage*, De Boccard, Paris, pp. 263-290.
- Heijmans, M. (2018), *Le groupe épiscopal d'Arles à l'époque de Césaire et la question du monastère Saint-Jean*, in M. Heijmans, A. Ozoline (eds), *Autour des reliques de saint Césaire d'Arles*, Les Amis de Saint Trophime, Arles, pp. 47-56.
- Hillner, J. (2009), *Monks and Children: Corporal Punishment in Late Antiquity*, in "European Review of History - Revue Européenne d'Histoire", 16/6, pp. 773-791.

- Horn, C.B., Martens J.W. (2009), *"Let the Little Children Come to Me": Childhood and Children in Early Christianity*, The Catholic University of America Press, Washington.
- Hunter, D.G. (2000), *The Virgin, the Bride, and the Church: Reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome, and Augustine*, in "Church History", 69, pp. 281-303.
- Joye, S. (2010), *I conflitti familiari per la figlia nubile (V-IX secolo)*, in "Genesis: Rivista della Società Italiana delle Storiche", 9, pp. 29-54.
- Keroloss, H.F. (1996), *Virginità in the Early Church: The Meanings and Motives of Sexual Renunciation in the First Four Centuries*, Diss. Fordham University, New York.
- Laghezza, A. (2019), *Una donna alla sequela di Colombano: Fara, fondatrice di Faremoutiers*, in "Vetera Christianorum", 56, pp. 127-138.
- Lahaye-Geusen, M. (1991), *Das Opfer der Kinder: ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter*, Oros Verlag, Altenberge.
- Lambot, C. (1938), *Le prototype des monastères cloîtrés de femmes : l'Abbaye Saint-Jean d'Arles (VI^e siècle)*, in "Revue Liturgique et Monastique", 23, pp. 169-174.
- Lentini, A. (1947), *Note sull'oblazione dei fanciulli nella Regola di S. Benedetto*, in "Studia Anselmiana", 18-19, pp. 195-225.
- Leyerle, B. (2002), *Children and Disease in a Sixth Century Monastery*, in L.V. Rutgers (ed.), *What Athens Has to Do with Jerusalem; Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archaeology in Honor of Gideon Foerster*, Peeters, Leuven, pp. 349-372.
- Lizzi, R. (1998), *Vergini di Dio, vergini di Vesta: il sesso negato e la sacralità*, in S. Pricoco (ed.), *L'eros difficile: amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 89-132.
- Mazzucco, C. (1992), *Matrimonio e verginità nei Padri tra IV e V secolo: prospettive femminili*, in U. Mattioli (ed.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Marietti, Genova, pp. 119-153.
- Methuen, Ch. (1997), *The "Virgin Widow": A Problematic Social Role for the Early Church?*, in "The Harvard Theological Review", 90, pp. 285-298.
- Michowicz, P. (2019), *Oblazione religiosa quale modalità riproposta di "sequela Christi"*. Bozze normative in merito, in "Prawo Kanoniczne", 62/2, pp. 31-54.
- Montini, P.G. (2000), *L'autorità nella vita religiosa femminile. III. La regola di Aureliano di Arles*, in "Quaderni di Diritto Ecclesiale", 13/3, pp. 327-335.
- Muschiol, G. (1994), *"Famula Dei". Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*, Aschendorff, Münster.
- Nelson, J.L. (1994), *Parents, Children, and the Church in the Earlier Middle Ages*, in "Studies in Church History", 31, pp. 81-114.
- Nuvolone, G., Nobile, F. (2016), *Le origini di San Colombano, vero ponte tra celticità e cristianesimo: per il 14° centenario del decesso di San Colombano*, in "Benedictina", 63/1, pp. 5-20.

- O'Hara, A. (2018), *Jonas of Bobbio and the Legacy of Columbanus*, Oxford University Press, Oxford.
- Orselli, A.M. (2016), *Ideologie e pratiche della povertà nel monachesimo tardoantico*, in M. Ghilardi, G. Pilara (eds), *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (IV sec.)*, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma, pp. 367-376.
- Papaconstantinou, A. (2008), *Child or Monk? An Unedited Story Attributed to John Moschos in Paris Coislin 257*, in "Bulletin of the American Society of Papyrologists", 45, pp. 169-181.
- Piatti, P. (2007), *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo: momenti di storia dell'Ordine eremitano*, Città Nuova, Roma.
- Rudge, L. (2011), *Dedicated Women and Dedicated Spaces: Caesarius of Arles and the Foundation of St John*, in H.W. Dey, E. Fentress (eds), *Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Brepols, Turnhout, pp. 99-116.
- Salvestrini, F. (2019), *I volgarizzamenti italiani della regola di san Benedetto ad uso delle religiose. Intorno al codice vallombrosano* Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, N. A. 1371 (anno 1502), in "Studi Medievali", 60/2, pp. 689-734.
- Schroeder, C.T. (2009), *Children in Early Egyptian Monasticism*, in C.B. Horn, R. Phenix (eds), *Children in Late Ancient Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 317-338.
- Schroeder, C.T. (2011), *Monastic Family Values: The Healing of Children in Late Antique Egypt*, in "Coptica", 10, pp. 21-28.
- Schroeder, C.T. (2020), *Children and Family in Late Antique Egyptian Monasticism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Thiellet, C. (1998), *La Règle de saint Césaire d'Arles et les fondations monastiques féminines*, in R.-H. Bautier, Ph. Racinet (eds), *Pratique et sacré dans les espaces monastiques au Moyen-Âge et à l'époque moderne. Actes du colloque de Liessies-Maubeuge (26-28 septembre 1997)*, C.A.H.M.E.R., Laboratoire d'Archéologie, Université de Picardie et C.R.E.D.H.I.R, Amiens, pp. 23-33.
- Verheijen, L. (1967), *La Règle de St. Augustin*, Études Augustiniennes, Paris.
- Vuolanto, V. (2009), *Choosing Asceticism: Children and Parents, Vows and Conflicts*, in C.B. Horn, R. Phenix (eds), *Children in Late Ancient Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 255-291.
- Vuolanto, V. (2015), *Children and Asceticism in Late Antiquity: Continuity, Family Dynamics and the Rise of Christianity*, Ashgate, Farnham.
- Wood, I. (2017), *Merovingian Monasticism and England*, in "Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History", 20, pp. 17-24.

20. “Bambine serve”: le proiette e le altre (Roma, sec. XV-inizi XVI)

Anna Esposito

Abstract

In the late Middle Ages, female servants constituted the majority of domestic staff throughout Italy, and this is also true for Rome, where it is not uncommon to find famulato contracts even for minors, of which several examples are provided in the essay. Much more conspicuous, however, is the case history relating to the Roman hospital of S. Spirito, which – as is known – took care of abandoned children. The girls, at the age of 7-8, were entrusted “as daughters”, but in reality, to carry out the work of domestic servants, to spouses, singles (men and women), and ecclesiastics.

Discretus vir Iacobus Anthonii Leonardi de Venetiis sponte etc. dedit et locavit Caterinam eius filiam annorum octo provido viro Anthonio qd. Anthonii alias Marrone de Alvicto Sorane diocesis habitatori Urbis in regione Pinee presenti etc. pro octo annis proxime futuris, quibus durantibus promisit non amovere etc. Et versa vice dictus Anthonius promisit dicto Iacobo patri dicte puelle, dictis octo annis finitis, eidem dare pro dote dicte puelle ducatos viginti in numerata pecunia et decem alios ducatos in pannis et bonis mobilibus¹.

Nella documentazione notarile tardomedievale che ho raccolto per Roma sulla servitù femminile² – che, a questa altezza cronologica, un po’ in tutta Italia costituiva la maggior parte del personale domestico

¹ Roma, Archivio di Stato (d’ora in avanti ASR), Collegio dei Notai Capitolini (d’ora in avanti CNC) 1187, a. 518, cc. 164v-165r, ottobre 24. Iacopo e Antonio promisero di osservare questi patti sotto pena di 10 ducati per l’inadempiente.

² Cfr. Esposito 2021.

–, non è raro reperire atti di questo tipo, veri e propri contratti di famulato per minori.

Tra le numerose *locationes* di serve definite *puelle*³, delle quali non sempre si esprime l'età, mi limito a ricordarne solo alcune⁴: quella relativa alla piccola Cassandra, di otto anni, allocata nel 1479 dalla madre Giovanna al medico Giovanni Pancioni *pro serviendo dictum dominum Iohannem, eius uxorem, et familiares domus prout alie servitiales et fantesche faciunt* per 10 anni, al termine dei quali avrebbe ricevuto 50 fiorini correnti di dote⁵; il contratto – davvero insolito per la breve durata – in cui il corso Pedoneto *de Niolo* allocava per due anni come *ancilla et pedissequa* la figlia Nuccietta di circa 7 anni al maestro Giovanni *de Roccha mercatori pannorum hyspano*, che s'impegnava a corrispondere a Pedoneto 30 carlini come salario per i due anni di lavoro di Nuccietta, a fornire alla ragazzina vitto e vestito, a insegnarle i buoni costumi, e darle subito «unam camisiam valore trium carlenorum et vestes omnes usuales cotidianas»; era inoltre inteso che mastro Giovanni non avrebbe potuto portare Nuccietta fuori Roma, e nel caso egli si fosse dovuto allontanare dalla città «teneatur dictam Nucciettam restituere una cum mercede [...] conventa pro rata»⁶. Infine la *conductio famule* (molto simile ai contratti di *datio in filiam* dell'ospedale romano di S. Spirito, di cui tratterò a breve) sottoscritta nel settembre 1500 dal sarto Godardo Beltrame abitante a Frascati con *domina* Caterina vedova di Andrea, un panettiere tedesco, abitante *alli Catinari*, la quale prendeva come *suam servitiam et in locum filiae anime* Angelina, di 9 anni, orfana del fu maestro Pietro bergamasco (di cui peraltro nell'atto non si evidenzia la relazione con Godardo) per un periodo di sette anni, promettendo di nutrirla, fornirle vitto e vestiti e infine di darle 50 fiorini correnti per la dote e il corredo. A sua volta Godardo prometteva che per il tempo concordato Angelina avrebbe abitato stabilmente con Caterina *ad serviendum ipsam ut bona servitialis et loco filie*⁷.

³ Taddei 2001, pp. 16-17, 45.

⁴ Qualche esempio: ASR, CNC 1417, c. 137v, 1484 marzo 15 e c. 138r, 1484 marzo 18; CNC 1141, c. 293rv, 1523 giugno 13; CNC 1188, c. 542r, 1526 agosto 20 (in volgare).

⁵ Cfr. rispettivamente ASR, CNC 1187, c. 164v, a. 1518; CNC 1293, c. 44v, a. 1479.

⁶ ASR, CNC 1187, c. 129v, 1516 giugno 15.

⁷ ASR, CNC 1673, c. 85v. Cfr. anche ASR, CNC 1417, c. 137v, 138r, a. 1484, e soprattutto CNC 1764, a. 1482, c. 97r: *Lucas Petri de Bircho comitatus Segne in Sclavonia* loca la figlia

Questa tipologia di contratti è particolarmente diffusa – seppure “sotto mentite spoglie” – anche nei registri notarili del citato ospedale S. Spirito, che – com’è noto – si occupava dell’infanzia abbandonata, dal momento dell’accoglimento dei neonati nel nosocomio fino al loro inserimento nella società.

La fase del reintegro sociale degli esposti in questi ultimi anni sta interessando particolarmente gli storici che si occupano di infanzia abbandonata e delle relative istituzioni assistenziali⁸ e fortunatamente è proprio questa la fase più documentata nelle imbreviature dei numerosi notai del S. Spirito, fonte – quella notarile ospedaliera – da cui è possibile trarre molteplici informazioni, non diversamente da quanto è stato fatto per altre realtà cittadine italiane⁹, soprattutto per quanto riguarda il destino delle bambine, che in questa sede particolarmente interessa.

Le proiette (così a Roma si chiamavano le trovatelle) avevano come prospettiva il matrimonio o la monacazione oppure la permanenza nell’ospedale come “sorores” dell’ordine di S. Spirito per “vivere sotto l’obbedienza, in castità e senza proprietà a servizio dei poveri”¹⁰. Per favorire le nozze delle ragazze, il S. Spirito forniva una dote e provvedeva a trovare per loro un marito adeguato quando raggiungevano l’età *nubilis*, ma cercava anche di collocare quante più bambine possibile presso privati (uomini e donne, laici ed ecclesiastici, coniugati ma anche *single*) con la formula dell’adozione, che, in realtà, altro non era che una locazione d’opera, certamente non una prerogativa romana, ma comune alla gran parte degli istituti assistenziali italiani¹¹, e lo ricordava, ad esempio, Eleonora Plebani nel suo recente articolo sull’infanzia femminile a Firenze¹².

Giovanna in casa della *domina Iohanna uxor qd. Iacobi Pauli Marie de reg. Pontis*, per sei anni in cambio di una dote di 25 ducati e indumenti personali.

⁸ Non è possibile dar conto in questa sede dell’ormai corposa bibliografia in materia. Si cfr. almeno Albini 1993; Martellucci 2001, Sandri 1997a, Sandri 1997b, Bianchi 2005, Garbellotti, Rossi 2012.

⁹ Utilizza in modo particolare la fonte notarile ospedaliera napoletana Marino 2012.

¹⁰ La Cava 1947, rubr. 76.

¹¹ Esposito 2014a; Esposito 2014b; Esposito 2021; per Firenze cfr. Sandri 1997b; Sandri 1999; per l’area napoletana cfr. Vitale 1988; per quella milanese, cfr. Albini 2012; per altri casi cfr. Zanoloni 2028. Le bambine abbandonate allevate all’ospedale di S. Maria della Scala di Siena spesso erano prese come serve nelle famiglie senesi, cfr. Piccinni 1996, p. 35 nota 75.

¹² Plebani 2024.

Nei circa 190 atti di affidamento di bambine reperiti per il periodo considerato (su 245)¹³, in non pochi casi vi è un esplicito riferimento all'aiuto domestico, dove la prestazione del servizio veniva resa dietro esplicita promessa dell'affidatario di costituire una dote e di trovare per loro un marito adeguato al raggiungimento dei 15-18 anni. Poiché le bambine entravano nelle famiglie affidatarie in media tra i 6 e i 9-10 anni, il periodo lavorativo era di circa una decina d'anni. Ad esempio, nel febbraio 1515 la nobile vedova Maria Trebisonda prendeva con sé una proietta perchè *tam nutrire et maritare cupit*, ma desiderava anche, *dum illam bonos mores docebit, aliqua servitia in domo recipere*¹⁴. Così pure il maestro fornaio Benedetto si faceva assegnare dal precettore del S. Spirito il 7 maggio 1516 la proietta Imperia di 10 anni *pro salute anime sue et servitio suo et uxoris eiusdem*, impegnandosi a dotarla e a farla sposare a tempo debito con un marito, che sarebbe stato trovato da lui¹⁵.

Solo due parole sugli affidatari delle bambine abbandonate¹⁶. Nella casistica romana in prevalenza sono un uomo oppure una donna ad avere l'affidamento del minore, senza nessun riferimento al fatto che siano persone sposate, le quali peraltro appaiono come affidatari meno di quanto ci saremo potuti aspettare. Spicca però il buon numero di ecclesiastici (preti, canonici e vescovi) e soprattutto di curiali (anche di alto livello), oltre a persone di tutti i ceti sociali¹⁷, e l'alta percentuale di vedove. Da quanto finora accennato, dunque, è chiaro che al S. Spirito premeva collocare le proiette (e i proietti) presso persone, molto diversificate per età, sesso e stato sociale, ritenute in grado di prendersi cura di loro e non necessariamente presso coniugi, e ciò è espresso chiaramente negli atti esaminati.

Osserviamo più in dettaglio la condizione delle ragazze come viene delineata dagli atti richiamati.

¹³ Cfr. Esposito 2014a.

¹⁴ ASR, *Ospedale S. Spirito*, reg. 218, c. 22v: dopo un settennio *a data presentis instrumenti, dictam proiectam dotabit et maritabit*; in caso di sua morte, Maria lascia alla proietta la dote ovvero i consueti 100 fiorini correnti. A volte nei testamenti si trovano lasciati a proiette a servizio in casa come *famule*, cfr, ad esempio ASR, CNC 1672, c. 222v, a. 1499, testamento di Tomaxia figlia del fu Cola Lelli Filippi.

¹⁵ ASR, *Ospedale S. Spirito*, reg. 200, c. 30rv. Si veda anche reg. 192, c. 186v, a. 1476; reg. 197, c. 158r, a. 1506.

¹⁶ Albini 2012, capoverso 28.

¹⁷ Nei registri esaminati l'età dei proietti non è sempre espressa.

Prima di tutto una constatazione: le bambine costituiscono poco meno dei quattro quinti (4/5) dei minori dati in affidamento e questo non è probabilmente dovuto a un *surplus* di abbandoni femminili; piuttosto non si può escludere – come è stato osservato anche per altri contesti – che «la più alta quota delle bimbe, in rapporto alle percentuali degli abbandoni, dipenda in gran parte dalla prospettiva di un aiuto per i lavori di casa, modalità che però non esclude il concorso di motivazioni affettive soprattutto per le bambine più piccole»¹⁸. La formula usata per l'affiliazione di una bambina è particolarmente indicativa: l'adottante (uomo o donna) doveva *eam alere, nutrire, gubernare, bonis moribus instruere ac induere vestibis convenientibus et eam tractare ut filiam et filiali affectione diligere et honestati eiusdem curam habere sub onere conscentie sue; et cum ad annos nubile pervenerit, eamdem maritare et nuptui tradere et dotare condecienti dote*¹⁹. Dunque, per le trovatelle l'affidatario/a si obbligava, oltre a garantire il loro mantenimento, a vestirle adeguatamente e a dar loro una buona educazione, anche a provvederle di un marito che fosse onesto e di buona fama²⁰, e di una dote (in denaro e in corredo) ammontante almeno a 100 fiorini correnti (ovvero circa 40-45 ducati d'oro). Per avere un'idea del "corredo" dato alle proiette, mi limito a un solo esempio: nel contratto di *fidantie* rogato del 1505 in casa del nobile Iacobo di Marco Capogalli, costui – indicato come *patronus* di Pacifica, definita *pedissequa* – concedeva in moglie la ragazza al maestro muratore Giovanni con una dote di 60 fiorini correnti; inoltre, prometteva di fornirle di un corredo costituito da una veste di panno fiorentino, un panno listato, sottane, un paio di lenzuola (che la ragazza già usava) e inoltre una cassa con camicie e altri beni conservati per lei da Brigida, madre di Iacobo²¹. Interessante il confronto con quanto forniva il S. Spirito al momento delle nozze alle trovatelle rimaste in ospedale: nel 1471 a Martina, Cristofora e Paulina venne dato il seguente acconcio quando andarono a casa del marito: "calze, pianelle, intrecciato, cintura, vestito per la domenica, guarnello, vestito *da honore*, lino cioè libbre 5 e 1/2 per lu pannu listato, camise 2, lenzuola uno paro, lecto cioè materazzo, capezzale, 2 coltra etc."²².

¹⁸ La citazione è tratta da Bianchi 2012, p. 186.

¹⁹ ASR, *Ospedale S. Spirito*, reg. 216, c. 5r, a. 1488. Negli atti redatti nel '500 la formula è ridotta all'essenziale.

²⁰ Come si legge ad esempio in ASR, *Ospedale S. Spirito*, reg. 198, c. 187r, a. 1510.

²¹ ASR, *Ospedale S. Spirito*, reg. 197, c. 27r.

²² ASR, *Ospedale S. Spirito*, reg. 210, c. 167r.

Nel caso la fanciulla fosse morta senza figli legittimi, oppure *male capitaret et vitam inhonestam eligeret*, l'affidatario doveva versare la quota dotale nelle casse del S. Spirito²³. Per questo motivo il precettore gli richiedeva di tutelare la dote promessa, dapprima con un impegno generico (*et obligavit omnia bona sua*) ma spesso con la nomina di un fideiusore²⁴, quindi a partire dal primo '500 con un bene immobile, una casa o una vigna, un terreno, etc. Due esempi tra i tanti: il 15 maggio 1515 Caterina da Siena *in Romana Curia et Urbe residens*, per tutelare la dote di 100 fiorini correnti promessa alla proietta Lucrezia, a lei *datam in filiam* il 14 marzo di quell'anno, obbligava una sua casa vicino al convento dei domenicani della Minerva e all'arco di Camiliano, di cui sono descritti con precisione i confini²⁵. Nel maggio 1517 Giovanni *de Luciis* di Terni, nel prendere con sé la piccola Elisabetta, s'impegnava a trovarle un marito a 16 anni dandole la dote di 100 fiorini e inoltre *iocalia parafernalia* consueta. *Pro cautioni et securitate dicte Elisabeth et hospitali in eventum predictum*, egli consegnava come fondo dotale un oliveto nel territorio di Terni *in loco dicto "allo fontano del forno"* di circa 15 stadi²⁶.

Contemporaneamente nei contratti si inserisce la clausola che limitava l'impegno economico dell'affidatario nei confronti dell'ospedale al reale periodo di permanenza della proietta presso di lui: se per un qualsiasi motivo l'affidatario non avesse tenuta presso di sé la ragazza per il periodo pattuito ovvero fino all'età nubile, avrebbe dovuto pagare all'ospedale solo una parte della dote ovvero *pro rata temporis in quo apud ipsum dominum ... et eius domum fuerit*²⁷. Nel contratto rogato il 10 settembre 1514, ad esempio, Giulio di Stefano da Narni notaio della Camera apostolica²⁸ prometteva *bone et honeste educare* la proietta Lucrezia di 8 anni, e all'età di 16 anni, o prima se Lucrezia avesse

²³ Ad esempio, ASR, *Ospedale S. Spirito*, reg. 218, cc. 9r, 9v, 24, 34, 37, 40, 42; reg. 219, cc. 48v, 70r.

²⁴ ASR, *Ospedale S. Spirito*, reg. 192, c. 186v, a. 1476; reg. 216, c. 70v, a. 1489; reg. 193, c. 188v, a. 1500; reg. 200, c. 346v, a. 1515.

²⁵ ASR, *Ospedale S. Spirito*, reg. 199, c. 10r (*cessio in filiam*) e c. 28r (*obligatio*).

²⁶ ASR, *Ospedale S. Spirito*, reg. 200, c. 108v.

²⁷ La citazione è tratta da ASR, *Ospedale S. Spirito*, reg. 200, c. 331r. Cfr. anche reg. 206, c. 1r, a. 1512 (coniugi albanesi che prendono 2 proiettae *et si non tenerent ipsas proietas usque ad etatem nubendi, promiserunt solvere pro rata dictam dotem*).

²⁸ Prima di occupare l'ufficio di *notarius Camere* nel 1510, Giulio era stato *presidens annone et mercium*; quindi, nel 1520 avrebbe preso il titolo di *miles S. Petri*, cfr. Frenz 1986, p. 391, nr. 1439. Anche il padre Stefano era stato un curiale, cfr. *ivi* p. 447, nr. 2124.

voluto, di maritarla con dote di 100 fiorini in denari contanti; ma se la ragazza, per colpa di Giulio o dei suoi familiari (*ex causa dicti domini Iulii seu suorum parentum et consanguineorum*) non fosse rimasta fino ad allora, prometteva di versare quanto dovuto *pro rata temporis* alla stessa Lucrezia o all'ospedale²⁹.

Non mancano peraltro – e sono di particolare interesse – i rogiti che registrano il ritorno di proiette nell'ospedale, sia riconsegnate dall'affidatario, sia dopo essere fuggite dalla casa che le accoglieva, dimostrando in ogni caso una determinazione e una volontà che neppure il precettore era in grado di cambiare. Qualche esempio tra i più significativi: il 10 aprile 1492 dal S. Spirito veniva assegnata al *magnificus vir* Giulio Vitelleschi di Corneto/Tarquinia una fanciulla ed egli s'impegnava a trattarla come una figlia e a farla istruire dalla moglie *prout puelle debent instrui et tractari*, ma solo due giorni dopo il documento veniva cassato *quod puella rediit ad hospitale et noluit morari quam duas dies cum domino Iulio*³⁰. La nobildonna Cristofora Margani³¹ il 24 maggio 1516 prendeva in affido Alessandra di circa 6 anni ma già il 1° giugno la riportava all'ospedale *quo illam non vult tenere quia dicta proiecta non contentatur*³². Il 3 maggio 1517 a Giovanni Lucci da Terni veniva concessa la proietta Elisabetta, ma successivamente (non è indicata la data) l'atto era cassato poiché la ragazza *noluit*³³. Ed è così per Maria, consegnata alla nuova famiglia il 5 luglio 1517 e restituita il 18 agosto, così per Lucrezia affidata all'onesta matrona Caterina il 7 dicembre 1519 e riconsegnata il 16 dello stesso mese, così pure per Santa concessa a Francesco e Betta il 1° giugno 1531 e riportata all'ospedale il successivo 17 luglio e sostituita con la proietta Giovanna³⁴. Infine, il caso di Filippa, che era stata concessa sei anni prima a tal Simone di Pietro fiorentino abitante a Roma presso l'Araceli e che era fuggita dalla sua casa non potendo più sopportare la moglie del *patronus* (così

²⁹ ASR, Ospedale S. Spirito, reg. 206, c. 20v, a. 1514.

³⁰ ASR, Ospedale S. Spirito, reg. 193, c. 18v.

³¹ Su questa nobildonna, moglie in seconde nozze del giureconsulto bolognese Carlo Grati, da cui aveva avuto due figli (un maschio e una femmina) a questa data ancora viventi, cfr. Ait 2013.

³² ASR, Ospedale S. Spirito, reg. 200, cc. 33v-34v. La nota che attesta la restituzione della bimba è scritta nel margine sinistro di c. 33v.

³³ ASR, Ospedale S. Spirito, reg. 200, c. 108v.

³⁴ Cfr. rispettivamente ASR, Ospedale S. Spirito, reg. 200, cc. 127r e 265v; reg. 226, cc. 67r-v e 67v-70r, a. 1531.

viene definito Simone), che per la ragazza era *insuperabilis et onerosa*. Convinta dal precettore del S. Spirito a ritornare in casa di Simone, che si dichiarava lieto di riaccoglierla e lo ribadiva – insieme all’impegno di pagarle i 100 fiorini per la dote – con un atto del 18 ottobre 1501, solo cinque giorni dopo era di nuovo nell’ospedale dichiarando che “cum dicto Simone stare nullo modo intendit”, per cui al precettore non era rimasto altro che sciogliere l’uomo dalla obbligazione di maritarla entro i seguenti tre anni con la dote promessa³⁵.

Peraltro, proprio nei confronti delle proiette (affidate, adottate, collocate come domestiche o maritate) il precettore, che era anche il loro padre spirituale, mostrava di solito una particolare attenzione, una forma di controllo per eventuali abusi e maltrattamenti. Troviamo così nelle nostre imbreviature notarili attestazioni *de non offendendo* fatte da uomini nei confronti della proietta collocata presso di loro. Ad esempio, il 2 gennaio 1476, tale Antonello da Rieti prometteva al precettore del S. Spirito Innocenzo Flavio di *non ledere nec offendere nec offendere facere Angelam suam famulam* (di 12 anni) sotto pena di ben 300 ducati d’oro³⁶, fatto questo che dimostra come la possibilità di comportamenti riprovevoli nei confronti delle ragazze, a tutti gli effetti delle *famulae*, fosse tutt’altro che remota, ma che l’ospedale era pronto a intervenire con la sua autorità.

Infine, per chiudere con una nota positiva, qualche cenno all’impegno della pia istituzione nell’inserire nella società le giovani che non era riuscito a collocare presso famiglie affidatarie e che erano rimaste a vivere in un’ala del nosocomio a loro appositamente riservata (*in clau-stro ubi stant proiecte dicti hospitalis* chiamato nel ‘500 “Conservatorio delle proiette”) custodite dalle suore dell’Ordine, che ne avevano la responsabilità e insegnavano loro i lavori muliebri, in particolare a cucire e ricamare. L’ospedale – sia per favorire i matrimoni delle sue proiette sia per omaggiare il pontefice suo esclusivo protettore – organizzava tre processioni all’anno, e precisamente in occasione della seconda domenica dopo l’Epifania, della festa di S. Marco il 25 aprile e la prima domenica dopo la Pentecoste; vi partecipava tutta la *familia* del S. Spirito che si recava in processione a San Pietro con in testa il precettore e poi i religiosi dell’Ordine, il personale e infine tutti i proietti e le proiette, le quali così venivano mostrate alla folla che si assiepava al loro

³⁵ ASR, Ospedale S. Spirito, reg. 194, c. 65r-v e 66v-67r, 1501 ottobre 18.

³⁶ ASR, Ospedale S. Spirito, reg. 192, c. 18v.

passaggio. In particolare, era in occasione della processione papale della Pentecoste che il Santo Spirito celebrava in modo solenne la festa del "maritaggio" con le nozze in contemporanea di numerose proiette. Quella del maggio 1519 - organizzata dal precettore Alessandro Neroni³⁷ ma finanziata da papa Leone X - fu particolarmente sfarzosa. Ben 20 furono le proiette che vennero fatte sfilare in un ricco corteo nuziale, con splendidi abiti e sontuose cavalcature, in una cerimonia intessuta di motivi classicheggianti, davanti all'intera città che assisteva allo spettacolo.

Un resoconto di questa cerimonia è fornito dall'ironica relazione contenuta nei *Diari* di Marino Sanudo, che riferisce come:

quest'anno el pontefice ha voluto farsi honore et hale mandate [le zitelle] molto più solenemente de l'usato, vestite de seda et d'oro come di gemme et perle, sopra le chinee dil papa et altre cavalcature de le più onorate de Roma. Avanti le quali spose andavano 15 muli cum doi forzieri per uno, pieni de robe loro, coperti de honoratissime coperte, con l'arme de l'ospitale; avanti li muli andavano li sonatori di tanti instrumenti de musica; tra li muli et elle andavasi uno fanciullo formato in forma d'imeneo iddio de le noze, et dietro a lui tanti fanciulli quante spose erano, ben ornati ... al modo antico. ... Questa pompa se ne va da l'hospitale poi a porta del Popolo distante per uno miglio, et ivi li mariti loro, che sono contadini, lassate le gemme, perle, veste preziose et tutti l'altri ornamenti a quelli dello hospitale, pigliano le spose ciascuno la sua con el suo forzerio, et vestita di panni contadineschi, se la pone sopra la groppa de la sua cavala, et indi quella sera (per quello che afermano alcuni) prima che giungino a casa, ne le più vicine ombre et più riposte che trovano in via, consumano matrimonio³⁸.

Bibliografia

- Ait, I. (2013), *Un'imprenditrice nella Roma del Rinascimento*, in M. Palma, C. Vismara (eds), *Per Gabriella. Studi in ricordo di Gabriella Braga*, I, Università di Cassino, Cassino, pp. 9-26.
- Albini, G. (1993), *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Clueb, Bologna.
- Albini, G. (2012), *Dall'abbandono all'affido: storie di bambini nella Milano del tardo Quattrocento*, in "Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines", 124/1, pp. 195-207.

³⁷ Su questo personaggio cfr. Ferraioli (1984), pp. 193-195.

³⁸ Marin Sanudo, *I Diarii*, t. XXVII, Venezia 1890, p. 468, cit. in Esposito 2006.

- Bianchi, F. (2005), *La Ca' di Dio di Padova nel Quattrocento. Riforma e governo di un ospedale per l'infanzia abbandonata*, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia.
- Esposito, A. (2006), *L'iter matrimoniale a Roma e nella regione romana tra atti notari e atti cerimoniali (secc. XV-XVI)*, in S. Seidel Menchi, D. Quagliani (eds), *I tribunali del matrimonio (secoli XV-XVIII)*, Il Mulino, Bologna, pp. 411-430.
- Esposito, A. (2014a), *Dalla ruota all'"altare": le proiette dell'ospedale Santo Spirito di Roma (secc. XV –inizio XVI)*, in I. Lori Sanfilippo, A. Rigon (eds), *I Giovani nel Medioevo. Ideali e pratiche di vita. Atti del convegno* (Ascoli Piceno, 29 novembre–1° dicembre 2012), Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma, pp. 109-120.
- Esposito, A. (2014b), *I proietti dell'ospedale Santo Spirito di Roma: percorsi esistenziali di bambini e famiglie (secc. XV-XVI)*, in M.C. Rossi et al. (eds), *Figli d'elezione. Adozione e affidamento dall'età antica all'età moderna*, Carocci, Roma, pp. 169-199.
- Esposito, A. (2021), *Chierici "romani" come padri adottivi: qualche spunto dalla documentazione dell'ospedale Santo Spirito in Sassia (secc. XV-XVI)*, in "Giornale di storia", 35, available at: <<https://www.giornaledistoria.net/saggi/articoli/chierici-romani-come-padri-adottivi-qualche-spunto-dalla-documentazione-dellospedale-santo-spirito-in-sassia-secc-xv-xvi/>> (last accessed 16 december 2024).
- Esposito, A. (2021), *La marginalità femminile a Roma nel '400: serve, schiave, concubine*, in G. Crimi, A. Esposito (eds), *Figure ai margini nella storia, nell'arte, nella letteratura. Roma e dintorni, XV-XVI secolo*, Roma nel Rinascimento, Roma, pp. 193-221.
- Ferrajoli, A. (1984), *Il ruolo della corte di Leone X*, a cura di V. De Caprio, Bulzoni, Roma.
- Frenz, Th. (1986), *Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance (1471-1527)*, Niemeyer, Tübingen.
- Garbellotti, M., Rossi, M.C. (eds) (2012), *Pratiche dell'adozione in età medievale e moderna*, in "Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines", 124/1, available at: <<http://mefrim.revues.org/235>> (last accessed 16 december 2024).
- La Cava, F. (ed) (1947), *Liber regulae Sancti Spiritus*, testo e commento, Ulrico Hoepli, Milano.
- Lett, D. (1998), *Droits et pratiques de l'adoption au Moyen Âge*, in D. Lett, Ch. Lucken (eds), *L'adoption. Droits et pratiques*, in "Médiévales", 35, pp. 5-9.
- Marino, S. (2012), *I 'figli d'anima' dell'Annunziata di Napoli in età moderna*, in "Mélanges de l'École française de Rome : Italie et méditerranée" 124/1, pp. 247-258.
- Martellucci, M. (2001), *I bambini di nessuno. L'infanzia abbandonata al S. Maria della Scala di Siena (secoli XIII-XV)*, in "Bullettino senese di storia patria", 108, pp. 9-221.

- Piccinni, G. (1996), *Le donne nella vita economica, sociale e politica dell'Italia medievale*, in A. Groppi (ed.), *Il lavoro delle donne*, Laterza, Roma-Bari, pp. 5-46.
- Plebani, E. (2024), *L'infanzia femminile a Firenze nel Quattrocento*, in A.M.G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 263-276.
- Sandri, L. (1997a), *La specializzazione ospedaliera fiorentina: gli Innocenti e l'assistenza all'infanzia (XV-XVI secolo)*, in A.J. Grieco, L. Sandri (eds), *Ospedali e città. L'Italia del Centro-Nord, XIII- XVI secolo. Atti del Convegno internazionale di studio tenuto presso l'Istituto degli Innocenti e Villa i Tatti, Firenze 27-28 aprile 1995*, Le Lettere, Firenze, pp. 51-65.
- Sandri, L. (1997b), *Fanciulli e fanciulle "posti con altri" all'Ospedale degli Innocenti di Firenze: note per una storia del lavoro minorile nella seconda metà del Quattrocento*, in G. Da Molin (ed.), *Senza famiglia. Modelli demografici e sociali dell'infanzia abbandonata e dell'assistenza in Italia (secc. XV-XX)*, Cacucci, Bari, pp. 221-251.
- Sandri, L. (1999), *Fuori e dentro l'ospedale. Bambine nel Quattrocento*, in S. Ulivieri (ed), *Le bambine nella storia dell'educazione*, Laterza, Roma-Bari, pp. 75-110.
- Sanudo, M., *I Diarii*, t. XXVII, Venezia 1890.
- Taddei, I. (2001), *Fanciulli e giovani. Crescere a Firenze nel Rinascimento*, Olschki, Firenze.
- Vitale, G. (1988), *Servi e padroni nella Napoli del secolo XV*, in "Prospettive settanta", n.s., 10/2-3-4, pp. 306-331.
- Zanoboni, M.P. (2018), *Povert  femminile nel Medioevo*, Jouvence, Milano.

21. Svaghi, giochi e occupazioni delle giovani di corte nel castello Odescalchi di Bracciano

Anna Cavallaro

Abstract

A cycle of female figures depicted in the *piano nobile* in the Castle Odescalchi of Bracciano (before belonging to the Orsini family) celebrates the courtly pastimes of the young women Orsini: music, dance, love, games, and recreation *en plein air* around a lake. The iconographical programme seems to be aimed at the education of young noblewomen; the frescoes have been altered substantially from restoration of the end of XIX century, but the stylistic characteristics point to a 'maestro' from Latium belonging to the 'turba de lavoranti' of Antoniazio Romano about 1490/1492. The cycle suggests themes, styles and costumes typical of aristocratic castles of Lombardia and Trentino in the late thirteenth and early fourteenth centuries, but at the end of the fifteenth century these paintings evoked a vanishing world.

Il castello Orsini di Bracciano, oggi di proprietà Odescalchi¹, racchiude al suo interno preziosi cicli di affreschi realizzati su commissione di Gentil Virginio Orsini nell'ultimo decennio del XV secolo dal pittore romano Antonio Aquili detto Antoniazio Romano, come è documentato dalla lettera autografa del pittore del 1° gennaio 1490, dove egli si rende disponibile a servire il signore di Bracciano con la sua 'turba

¹ Gli Orsini sono rimasti proprietari fino al 1696, anno nel quale il castello fu acquistato dagli Odescalchi. Dopo un periodo di proprietà dei Torlonia dall'inizio dell'Ottocento fino al 1861, il castello è tornato agli Odescalchi che alla fine dell'Ottocento vi attuarono importanti restauri del complesso architettonico e delle sue decorazioni pittoriche che interessarono i due piani dell'ala nord dell'edificio; sulle vicende costruttive del castello Alei 2019; Sodano 2023. Sulla famiglia Orsini di Bracciano nel XV secolo Mori 2023, pp. 115-119.

de lavoratori². L'intervento di Antoniazio Romano si estese alle sale del primo e del secondo piano dell'ala settentrionale dove, come era usuale all'epoca nelle residenze private, si dipinsero fregi narrativi e ornamentali lungo il perimetro del soffitto, per permettere poi di rivestire gli ampi spazi delle pareti con tappezzerie e arazzi. Si tratta di decorazioni destinate alla celebrazione del potere e della vita del signore e della sua corte, come la Sala di Ercole che illustra le fatiche del mitico eroe, la Sala dei Tarocchi, luogo di sapienza e di meditazione, in origine destinata a biblioteca, e la Sala delle Donne, celebrazione della vita cortese delle donne della famiglia che, per la specificità del programma e dei temi raffigurati, viene illustrata in questo contributo dedicato alle giovani di corte.

La Sala delle Donne si trova al secondo piano dell'ala settentrionale del castello: nella parte alta delle pareti si svolge un fregio dipinto con diciotto scene inquadrare da pilastri scanalati con capitelli a fogliame che rendono attraverso la pittura l'illusione di un loggiato aperto su paesaggi e interni domestici³. Le scene non hanno una sequenza narrativa, ma sono accostate tra loro come pagine miniate di un codice; sono rese unitarie da un programma iconografico teso all'educazione della giovane nobile: le protagoniste sono giovani donne vestite secondo la moda cortese impegnate nei passatempi di corte, quali svaghi nella natura, giochi di società, lavori domestici, istruzione, musica, danza, e corteggiamenti. Si tratta di temi caratteristici delle dimore signorili delle corti italiane tra il XIV secolo e la prima metà del XV, solitamente adottati per abbellire le pareti degli ambienti dove si svolgeva la vita privata⁴.

Gli affreschi sono databili nell'ultimo decennio del Quattrocento, ma hanno subito danni nei secoli e sono stati sottoposti alla fine dell'Ottocento ad un restauro di rifacimento integrativo che ha alterato il loro aspetto originario⁵. Nonostante tale intervento per il quale non si dispone di alcuna documentazione, il ciclo è un testo ancora leggibile

² La lettera di Antoniazio Romano a Gentil Virginio Orsini del 1° gennaio 1490 è in ASC, AO, Corrispondenza di Gentil Virginio, I, 102, 2, c. 304, D'Achille, Cavallaro 2013, cat. 48, pp. 168-169.

³ Sul sistema decorativo delle residenze nobiliari tra Trecento e Quattrocento, De Marchi 2013.

⁴ Cavallaro 2013; Ead. 2019; , pp. 228-254; Ead. 2022, pp. 179-189.

⁵ A causare la parziale distruzione del fregio era stata la costruzione di un controsoffitto ligneo che copriva la parte superiore delle scene, avvenuta alla fine del Cinquecento in occasione dei lavori di rinnovamento del castello voluti da Virginio II Orsini. Alla fine dell'Ottocento, a seguito della rimozione del soffitto cinquecentesco, il fregio

nelle sue parti originali, sia attraverso la descrizione di Luigi Borsari, che nel 1895 vide gli affreschi subito dopo la loro scoperta e prima dell'intervento integrativo⁶, sia attraverso indagini condotte nel 1981 che hanno permesso di conoscere le tecniche utilizzate e di distinguere le parti originali da quelle rifatte su intonaco nuovo: originale risulta l'ampia zona al centro, mentre rifatte sono la fascia superiore e il fregio decorativo nella parte inferiore. Nel corso di queste indagini si accertò che le figure erano state in più parti rinforzate e uniformate da una spessa linea nera di contorno che rende oggi difficile distinguere a distanza le parti antiche da quelle restaurate⁷.

Svaghi e attività in natura

Tre scene disposte in sequenza sulla parete che affaccia verso il cortile illustrano gli svaghi che le giovani di corte praticavano nella stagione estiva sulle rive del lago di Bracciano: la gita in barca, la merenda, la pesca e il bagno, dove il lago è realisticamente indicato da un ampio specchio lacustre. Le scene sono ambientate in paesaggi boschivi e collinari che alludono alle bellezze naturali del territorio di Bracciano, talvolta sono dominate da rocche e caseggiati in un'atmosfera sospesa e rarefatta; gli alberi hanno foglie rigogliose e frutti che denotano la stagione estiva (fig. 1).

Nella *Gita in barca* sette fanciulle sono sedute in circolo in una piccola imbarcazione guidata con lunghi remi a prua e a poppa da due



Fig. 1. Collaboratore di Antoniazio Romano (1490/1492 circa), *Gita in barca, Bagno e pesca nel lago, Colazione in riva al lago, Raccolta dei frutti*, Bracciano, castello Odescalchi, Sala delle Donne (foto M.Verini)

risultò a tal punto compromesso nella parte superiore da richiedere un restauro reintegrativo realizzato in stile quattrocentesco.

⁶ Borsari, Ojetti 2014, [1895], pp. 106-109. Scritto in collaborazione con l'architetto di casa Odescalchi, Raffaello Ojetti, il volumetto è il primo percorso museale del castello che raccoglie le analisi e le considerazioni fatte dal Borsari nel corso delle sue visite al castello nell'ultimo decennio del XIX secolo.

⁷ Conti 1981, pp. 54-56.

di esse; altre due suonano il liuto e cantano, mentre una bambina con lunghi capelli biondi si affaccia dalla sponda. Si notano fisionomie giovanili, abiti di vari colori e acconciature sobrie. Le giovani vestono le 'gonnelle' della moda cortese, aderenti al busto, con la vita alta, e hanno eleganti copricapo a ghirlande arricchite da nastri⁸, mentre la giovane che rema di spalle ha l'acconciatura con nastri intrecciati con i capelli, le cosiddette 'frenelle', usate dalle ragazze per raccogliere la capigliatura⁹. La gita in barca era un passatempo praticato dall'aristocrazia femminile che risiedeva in dimore ubicate vicino ai laghi, e veniva illustrata all'interno delle residenze, come dimostra un affresco della Sala degli Svaghi del castello di Masnago, nei pressi del lago di Varese, dove una nobildonna con la sua giovane figlia siedono in una barchetta e si scambiano una rosa, mentre una terza donna guida l'imbarcazione¹⁰. Anche la colazione a base di pesce, pane e frutta di tre giovani vestite con leggeri abiti bianchi si svolge sulle rive del lago di Bracciano presso una capanna di paglia e giunchi, mentre nella scena successiva una fanciulla sta pescando, e un'altra fa il bagno (fig. 1). La giovane emerge a mezzo busto dall'acqua e mostra le sue nudità acerbe da adolescente. La pescatrice veste il 'guarnello', un abito di uso quotidiano fatto di canapa o cotone, con sbuffi in corrispondenza delle anche, è immersa con i piedi nell'acqua e con due bastoncini solleva il retino nel quale s'intravede un pesce, a tracolla di traverso porta una sacca per contenere il pescato.

La pratica della pesca era consueta nelle corti e una scena simile si trova nella "camera pinta" della rocca Albornoz di Spoleto, dove due giovani con le vesti annodate sui fianchi sono immerse nell'acqua, quella a destra pesca con il retino sorretto da due lunghi bastoni, quella a sinistra con un bastone cerca di indirizzare i pesci nella rete. Altre due fanciulle assistono alla scena, una delle quali tiene il cestino per deporre i pesci¹¹.

Su uno sfondo di colline con alberi e coltivazioni troviamo un lavoro agricolo, la raccolta dei frutti: una donna batte con un bastone un albero per fare cadere a terra i frutti, mentre una giovane li raccoglie da terra (fig. 1). Il tronco è cinto da una stoffa bianca con un bordo ricamato usato per indicare gli alberi con i frutti giunti a maturazione. La raccolta

⁸ Gnignera 2010, pp. 35-50.

⁹ Levi Pisetzky 1964, II, p. 127. Nastri e bende intrecciate tra i capelli si usavano per distinguere le spose dalle fanciulle, Gnignera 2016, p. 31.

¹⁰ Viotto 1990; Cassinelli 2015, pp. 11-15.

¹¹ De Luca 2013, p. 75.

della frutta dagli alberi costituisce un altro intrattenimento dei signori delle corti e una scena con questo soggetto proveniente da palazzo Borromeo si trova oggi nella rocca di Angera, e mostra due paggi che raccolgono frutta – forse dei melograni – da alberi dalla chioma foltissima, mentre una giovane dama elegantemente abbigliata li osserva¹².

Gli svaghi continuano con una scena di caccia al cinghiale (fig. 2), attività che richiedeva forza fisica, agilità e velocità: la protagonista ora è una giovane cacciatrice che avanza di corsa e tende l'arco verso la preda; porta a tracolla la faretra con le frecce, attributi che la identificano con Diana, alla quale rimanda anche la scritta DIANA che si legge in basso. La precedono due giovanette accompagnate da un cane e armate di lunghe frecce. Il gruppetto insegue un cinghiale e una lepre che vengono catturati in una rete di corda. Diana e le giovani sono vestite con leggeri abiti bianchi fermati da una cintura all'altezza del seno, simili al chitone antico. Sorprende una scena di caccia al femminile dal momento che l'attività venatoria era solitamente prerogativa maschile, ma qui con evidenza si assiste alla trasposizione nella mitologia di un'attività praticata dai signori delle corti.

Alla mitologia rimanda anche la scena di bagno in un ninfeo che segue la caccia di Diana (fig. 2): a pianta esagonale, il ninfeo reca l'iscrizione sul tamburo, FONS THEGEUS, che è allusiva alla fonte dei boschi dove si bagnano Diana e le ninfe prima di affrontare la caccia: un



Fig. 2. Collaboratore di Antoniazio Romano (1490/1492 circa), *Caccia di Diana, Bagno nel ninfeo*, Bracciano, castello Odescalchi, *Danza e corteggiamento*, Sala delle Donne (foto M. Verin)

¹² Buganza 2008, p. 141.

gruppo di giovani nude giocano e si bagnano, i loro corpi nudi presentano un'anatomia acerba da giovani adolescenti, hanno visi gentili e acconciature a cuffia; due intrecciano le mani in gesti giocosi, altre invece si coprono pudicamente, in primo piano una fanciulla spruzza con le mani l'acqua al di fuori del ninfeo. Questo gesto rimanda al mito ovidiano di Diana e Atteone quando, durante il bagno con le sue ninfe, Diana viene sorpresa da Atteone, e gli spruzza l'acqua per trasformarlo in cervo¹³. Eliminata la figura di Atteone, le giovanette di Bracciano compiono i medesimi gesti, secondo una trasposizione degli svaghi di corte nel regno del mito.

Ad ispirare i temi del bagno di giovani donne nell'acqua di una fontana e la scena di caccia al cinghiale di Diana e delle sue compagne fu forse il poemetto di Giovanni Boccaccio *La caccia di Diana* composto a Napoli entro il 1334. In questo testo si descrivono la merenda, il bagno e la caccia delle nobildonne napoletane al seguito della dea, secondo una trasposizione degli svaghi mondani nel regno del mito tipico della letteratura cortese dell'epoca¹⁴. Attraverso le miniature che illustravano tali codici, il tema della caccia di Diana ebbe una grande diffusione nella pittura profana tardomedievale e rinascimentale, e i due momenti del bagno e della caccia furono spesso abbinati in deschi da parto e cassoni nuziali.

Giochi di corte

I giochi di società e l'esercizio fisico rappresentavano un altro elemento importante nell'educazione dei giovani¹⁵. Ad iniziare dalla fine del Trecento i giochi di società della nobiltà feudale come i dadi, gli scacchi e il gioco della palla diventano soggetti iconografici autonomi nella pittura profana e vengono privilegiati nell'illustrazione della vita quotidiana nelle dimore signorili del Nord Italia del XIV e XV secolo. Il gioco dei dadi, ereditato dalla cultura classica, si riafferma come gioco più diffuso anche nel Medioevo e costituisce un passatempo molto apprezzato in tutte le classi sociali. A Bracciano l'illustrazione di questi passatempi vede la presenza esclusiva della componente femminile e diventa esempio significativo del ruolo delle donne nel contesto sociale di corte.

¹³ Cieri Via 1991; La Penta 2018, pp. 43-45.

¹⁴ Boccaccio ed. 2016.

¹⁵ Sul tema del gioco nelle corti Barletta 1993; Arcangeli 2004, pp. 162-163; Aceto, Luciola 2019, *passim*. Sui giochi di società e l'esercizio fisico come pratica educativa in età umanistica Rizzi 1995, pp. 158-159; Verdon 2004.



Fig. 3. Collaboratore di Antoniazio Romano (1490/1492 circa), *Gioco dei dadi*, Bracciano, castello Odescalchi, Sala delle Donne (foto M. Verin)

Nel *Gioco dei dadi* sei giovani sono sedute di fronte ad una tavola da gioco posta a terra sulla quale sono deposti due dadi (fig. 3)¹⁶. Le donne dialogano tra loro attraverso sguardi e gesti che esprimono l'intensa partecipazione a questo gioco che veniva considerato d'azzardo. La stessa dinamicità di sguardi e gesti si ritrova nel *Gioco dei dadi* del castello di Arco a Trento, dove figure maschili e femminili sono disposte a semicerchio intorno a una tavola da gioco con gli sguardi tipici dei giocatori attratti dalla lettura dei numeri estratti¹⁷.

Altrove si trova il gioco della dama unito al gioco della palla in un interno domestico separato in due zone da una colonnina (fig. 4)¹⁸. La dama era considerato un gioco d'azzardo basato su regole precise e di solito riservato ai maschi¹⁹: a Bracciano due giovani sedute ai lati di un tavolo sul quale è appoggiata la scacchiera suddivisa in caselle bianche e nere, appaiono impegnate nelle regole del gioco, in particolare quella a sinistra con il capo poggiato sul braccio e lo sguardo concentrato sulla scacchiera; osserva le due giocatrici una donna matura,

¹⁶ Sul gioco dei dadi Mehl 1990; Rizzi 1995, p. 19. Sul gioco d'azzardo dei cittadini romani e forestieri nel Quattrocento Lombardo 2008.

¹⁷ Degli Avancini 2002, pp. 141-142 e fig. 20.6.

¹⁸ Venturelli 1986.

¹⁹ Per l'iconografia Lhôte 1994; sulla fortuna europea De Voogt, Van Mourik 2017.



Fig. 4. Collaboratore di Antoniazio Romano (1490/1492 circa), *Gioco della dama e gioco della palla, Lavoro al fuso*, Bracciano, castello Odiescalchi, Sala delle Donne (foto M.Verin)

con il ruolo di guida e precettrice. Anche nella Sala delle Donne nella Bicocca degli Arcimboldi a Milano, casino di caccia rinascimentale appartenuto alla nobile famiglia degli Arcimboldi, il gioco della dama è praticato da nobildonne con importanti copricapi che dispongono le pedine su una scacchiera poggiata su un tavolo, mentre una giovanetta con una semplice acconciatura a treccia, le osserva; altre donne si intravedono sullo sfondo, come spettatrici²⁰.

Tornando alla scena di Bracciano (fig. 4), nella parte destra una giovane fa rimbalzare contemporaneamente verso l'alto tre palle, mentre un'altra che le sta accanto forma con l'abito una sorta di canestro. Le giovani vestono abiti lunghi ed attillati con scollari a punta bordati di pelliccia, la giocoliera indossa il caratteristico "hennin", un copricapo a forma di cono provvisto di un velo leggero che ricade sulle spalle, di moda dalla fine del XIV secolo nelle Fiandre e in Borgogna.

Giocare a palla non era certamente considerata un'attività sportiva come potremmo pensarlo oggi; tuttavia, l'esercizio fisico aveva un ruolo importante nell'educazione dei giovani di corte²¹. Se nell'antichità era una prescrizione medica ed era una vera e propria competizione

²⁰ Sulla villa Grassi, Cogliati Arano 1977; per gli affreschi Bertelli 2000, p. 75.

²¹ Per il gioco della palla Bascetta 1978, pp. 253-260.

sportiva, nel Medioevo e nel Rinascimento il gioco della palla assume un ruolo di primo piano come svago di corte, praticato anche dalle dame, con una modalità che oggi ci appare certamente curiosa: a fare da canestro alla palla sono gentili fanciulle che vezzosamente sollevano la gonna per accogliere la palla lanciata da giovani paggi, in un gioco delle parti che vede coinvolti sia maschi che femmine e spesso diventa oggetto di raffigurazioni pittoriche nelle dimore signorili: ne vediamo esempi a palazzo Borromeo a Milano e nella Sala del Torneo di Castel Roncolo. La stanza cosiddetta dei Giochi Borromeo a pianoterra del palazzo milanese affrescata per volontà di Vitaliano Borromeo rappresenta i passatempi più in voga tra gli appartenenti alla nobiltà del tardo Medioevo: il gioco della palla è curiosamente giocato da una dama che usa una corta mazza per il lancio della palla verso un gruppo di fanciulle che cercano di raccoglierla in grembo²². Nella Sala del Torneo di Castel Roncolo la partita a palla si svolge tra una fanciulla che lancia la palla verso un gruppo di maschi uno dei quali, in primo piano, solleva i lembi della sua veste per ricevere la palla²³.

Il lavoro domestico e l'istruzione

Le giovani di corte erano impegnate anche nei lavori domestici e talvolta alcuni di questi compiti venivano rappresentati in pittura: a Bracciano troviamo tre giovanette che lavorano il fuso, mentre una donna seduta su una panca, vestita con una semplice tunica, lavora anch'essa al fuso con la funzione di guida, ribadita ingenuamente dalle sue proporzioni maggiori (fig. 4). La scena è ambientata in un interno domestico con il camino acceso sormontato da un'edicola votiva. Le giovani lavorano ciascuna il proprio fuso traendo il filo da un'unica conocchia. A conferma dell'importanza del lavoro domestico nella vita di corte troviamo nella residenza degli Arcimboldi a Milano una scena di cucito dove una donna insegna il cucito a una bambina e, accanto, sotto lo sguardo di una nana, una giovane fanciulla ricama o cuce²⁴.

L'istruzione con i primi insegnamenti di lettura e scrittura rientrava nell'educazione delle giovani nobili: nel primo riquadro della parete del camino, una fanciulla seduta a terra legge le pagine di un libro ri-

²² Buganza 2008, p. 141.

²³ Grebe 2023, p. 238.

²⁴ Bertelli 2000, pp. 75 sgg.

legato con fibbie di colore rosso, sotto lo sguardo di una donna chinata verso di lei a prestare il suo aiuto; alle sue spalle un'altra giovanetta sta consegnando alla nutrice un rotolo di pergamena con i compiti.

Musica, danza e corteggiamento

Altre scene trattano il tema dell'amore declinato attraverso la musica, la danza e il corteggiamento. Fare musica e imparare a suonare strumenti musicali era un'attività consueta nella vita di corte e ad essa venivano educate le giovani. Sotto una tenda una giovane donna suona il liuto, affiancata da due fanciulle, vestono lunghi abiti a 'gonnella' della moda cortese aderenti al busto e con la vita alta²⁵, hanno eleganti copricapo a sella dai quali pendono sottili veli. Il liuto era uno strumento dal suono dolce e armonioso che si addiceva ai modi della vita di corte ed entrò a far parte degli attributi tipici del giardino d'amore²⁶. Una scena simile si trova anche nella Sala delle Donne nella Bicocca degli Arcimboldi a Milano, dove una fanciulla suona l'arpa e un'altra il liuto, mentre altre due le osservano; a destra, separate dal gruppo delle giovani, le maestre di musica reggono un libro aperto, forse gli spartiti²⁷.

Si passa poi ai primi approcci sentimentali degli adolescenti nella scena che ci presenta una fanciulla e un giovane ai lati di una fontana (fig. 5). La giovane immerge le mani nell'acqua, indossa il 'guarnello', con i lembi rimboccati sui fianchi²⁸, e ha i capelli fermati da nastri, il giovane ha calzari rossi a punta. Come indica la scritta FONS VITERBIGEN(US), la fontana riproduce la Fontana Grande di Viterbo²⁹ e mostra chiari riferimenti agli Orsini nella colonnina decorata con teste di orso dalle quali zampilla l'acqua. Il motivo della fontana con i giovani innamorati che immergono le mani nell'acqua in atteggiamento di invito è una componente dell'amore cortigiano, e compare di frequente nei deschi da parto³⁰.

²⁵ Levi Pisetzky 1964, II, p. 93.

²⁶ Uguccioni 1981, Lorenzetti 2003, p. 150.

²⁷ Bertelli 2000, pp. 75-80.

²⁸ Levi Pisetzky 1964, II, p. 99.

²⁹ Costruita nel 1206 e abbellita nel 1279 da Orso Orsini, allora podestà di Viterbo, che vi lasciò un'epigrafe a ricordo del suo intervento, Bussi 1742, I, lib. II, p. 111.

³⁰ Watson 1979, pp. 63-64.



Fig. 5. Collaboratore di Antoniazio Romano (1490/1492 circa), *Fontana d'Amore*, Bracciano, castello Odescalchi, Sala delle Donne (foto M.Verini)

Il tema dell'amore torna nella scena ambientata sullo sfondo di un ameno boschetto, dove compare un gruppo di quattro donne elegantemente abbigliate; una di esse tiene per mano una giovanetta che avanza sostenendo un lembo dell'abito, un'altra è di spalle, a destra si vedono due donne in abiti più semplici, le nutrici (fig. 2). Le nobildonne indossano 'pellande', ampi mantelli lunghi fino ai piedi con grandi maniche ad ali e fitte pieghe trattenute da una cintura posta poco sopra la vita. D'origine francese sono i copricapi 'a sella' costituiti da due lunghe corna a forma di cono simili ad una sella rovesciata³¹. A sinistra è un giullare che suona un flauto e percuote un tamburello. La scena non è di facile interpretazione: s'inserisce nel filone della danza di corte illustrata in dipinti murali di residenze nobiliari, e trova riscontro nella *Danza* di Castel Roncolo³², nel particolare della presa delle mani tra le dame mediante il semplice appoggio delle dita, nei movimenti lenti con passi bassi e misurati, nella presenza del musicista³³. Tuttavia al tema della danza si unisce il motivo dell'amore: la fanciulla in primo

³¹ La moda borgognona del copricapo a corno o a sella è detta anche 'al di là' o 'alla di là' perché ritenuta di provenienza francese o comunque estera e appare in Italia verso la metà del '400, Gnignera 2010, pp. 59 sgg.

³² Bechtold 2000, pp. 30-35; Grebe 2023, p. 242.

³³ Uguccioni 1981, p. 116; Padovan 2011, pp. 33-34.

piano di spalle tiene in mano un fazzoletto che indica il pegno amoroso che si scambiavano i giovani innamorati. Si tratta di un motivo di origine nordica e compare per esempio in un'incisione fiorentina attribuita a Baccio Baldini, dove una dama e un gentiluomo danzano accompagnati da un musicista che suona un flauto e un tamburello simile al giullare di Bracciano³⁴. Nel complesso la scena sembra alludere al momento della promessa in sposa delle giovani di corte, che avveniva in età adolescenziale, alla presenza di nobildonne e nutrici. Anche il boschetto di alberi fronzuti che appare sullo sfondo è un chiaro riferimento al giardino d'amore, luogo idealmente riservato alle delizie.

Fin qui, dunque, nel ciclo delle Donne di Bracciano si trovano episodi che riguardano le giovani di corte. Le scene successive passano il testimone alle nobildonne che appaiono impegnate non solo in svaghi e passatempi, ma anche in compiti di responsabilità e di gestione del castello, e insieme a loro compare la figura maschile. Vi è una scena di difesa del castello, un'altra di congedo dal marito in partenza per una missione diplomatica o di guerra.

Considerazioni conclusive

In conclusione si può affermare che il ciclo della Sala delle Donne rispecchia il desiderio degli Orsini di confrontarsi con lo stile di vita dell'aristocrazia delle corti nordiche di un recente passato. Danza e gioco, musica e corteggiamenti appartenevano al cerimoniale cortese della nobiltà ed erano in parte un contegno adeguato al rango ed in parte divertimento. Accanto a queste vi erano le occupazioni tipiche della vita di corte che le giovani donne Orsini svolgevano nel castello nella vita quotidiana e nella stagione estiva: oltre agli svaghi, l'educazione al lavoro domestico e al lavoro agricolo, come la raccolta della frutta, la pesca e la caccia. In alcune scene appaiono donne in abiti popolari e con il capo coperto da drappi bianchi, sono le fantesche o maestre di casa che istruiscono e assistono le giovani nobili.

Nello stesso tempo si assiste ad una declinazione al femminile degli svaghi di corte con dame vestite all'ultima moda con vistose acconciature che riuniscono, talvolta esagerandoli nelle dimensioni, gli aristocratici balzi della tradizione cortese italiana, ai lunghi copricapi 'a cono' forniti alla base da veli della tradizione propriamente francese e fiamminga. Le

³⁴ Nuttall 2008, pp. 128-129 n. 18.

iscrizioni, ancora oggi leggibili, sottostanti alcune scene ricordano figure mitologiche come Proserpina, Diana, le Muse, le Nereidi e le Amadriadi, insieme a regine come Ippolita e Semiramide, e indicano la volontà di trasferimento degli svaghi di corte nel regno del mito.

L'esaltazione del ruolo della donna nella famiglia Orsini è il *leit-motiv* di questo originale complesso pittorico ed è probabile che a commissionare il ciclo siano state esponenti femminili della famiglia degli ultimi anni del XV secolo: Bartolomea, sorella di Gentil Virginio e Maria Cecilia d'Aragona, moglie di Gian Giordano. Se Bartolomea, celebrata da Francesco Sansovino come "donna virile e degna della più segnalata fortuna"³⁵, e da Paolo Giovio come "donna d'animo virile"³⁶, difese il castello insieme al marito Bartolomeo d'Alviano durante l'assedio da parte delle truppe pontificie tra novembre 1496 e gennaio 1497, ad occuparsi dell'amministrazione del castello fu la giovane moglie di Gian Giordano Orsini, Maria Cecilia d'Aragona, figlia del re Ferrante di Napoli, che risiedeva stabilmente nel castello. Durante l'assenza del marito impegnato in missioni diplomatiche ella assunse impegni che andavano oltre il normale ruolo di donna di corte, dimostrando notevoli capacità di governo: il suo libro di entrate e uscite del 1498, insieme a spese per compiti domestici e per la manutenzione ordinaria del castello, attesta spese di guerra per pagare soldati³⁷. Educata alla corte aragonese, una delle più lussuose d'Italia, come tutte le donne di casa d'Aragona vantava un'educazione umanistica di primo livello, elementi che la rendono la candidata migliore per la commissione di un ciclo che celebra, con il colto linguaggio delle corti, il ruolo della donna nella famiglia Orsini sotto vari aspetti, dagli svaghi e passatempi ai compiti di responsabilità e di gestione del castello.

È evidente l'attardamento nei temi e nello stile, e infatti per buona parte del Novecento gli affreschi sono stati letti in chiave pisanelliana³⁸, mentre in tempi più recenti la cultura tematica e stilistica dell'ignoto autore del ciclo è stata inquadrata in ambito fiorentino³⁹. Sembra tut-

³⁵ Sansovino 1565, p. 123.

³⁶ Giovio 1581, I, p. 99.

³⁷ ASC, AO, II, reg. 2379, Mori 2023, pp. 117-119.

³⁸ Borsari, Ojetti 2014 [1895], p.109, pensavano all'intervento di un artista della scuola di Antoniazio Romano "educato alla scuola del Pisanello"; Golzio, Zander 1968, pp. 284, 422, si orientavano verso "un pittore che del Pisanello amasse seguire le orme".

³⁹ Siligato 1981, pp. 76-95.

tavia più opportuno pensare che l'ignoto maestro, appartenente alla cerchia dei collaboratori di Antoniazio Romano, provenga dal vivace ambiente laziale delle fine del XV secolo, ricco di influenze della cultura romana e umbra. Tuttavia risulta difficile pensare ad una datazione avanzata nel XV secolo per questo ciclo che nei temi e nello stile denuncia legami con la civiltà cortese del Trecento e del primo Quattrocento: vi compaiono fanciulle dai lineamenti delicati, con biondi capelli, corpi snelli e mani affusolate, secondo l'ideale estetico del tardogotico. I movimenti sono lenti e garbati, ovunque si percepisce un'atmosfera di dolce e pensosa malinconia. Bisogna tener conto che la campagna decorativa del castello di Bracciano, nella quale rientra la realizzazione del ciclo, ebbe inizio solo al termine dei lavori di costruzione del castello nell'ultimo decennio del Quattrocento, quando ormai a Roma e nei grandi centri urbani dell'Italia centrale trionfava la cultura rinascimentale. L'aspetto cortese e internazionale del ciclo, l'abbigliamento delle protagoniste e la tematica trattata, suggeriscono un riferimento alla raffinata cultura delle corti d'oltralpe; arazzi e miniature furono probabilmente il veicolo di tale cultura che tuttavia tradisce, ormai alla fine del XV secolo, la nostalgia di un mondo scomparso da parte di una società al tramonto⁴⁰.

Bibliografia

Archivi

ASC, AO=Archivio Storico Capitolino, Archivio Orsini

Fonti

Boccaccio, Giovanni (ed. 2016), *Caccia di Diana*, I. Iocca (ed.), Salerno Editrice, Roma.

Bussi, Feliciano (1742), *Istoria della città di Viterbo*, Bernabo & Lazzarini, Roma.

Giovio, Paolo, *Delle istorie del suo tempo*, Al segno delle Colonne, Venezia 1581.

Sansovino, Francesco, *L'Historia di Casa Orsina nella quale oltre alle origini sua si contengono molte nobili imprese fatte da loro in diverse provincie fino a tempi nostri. Con quattro Libri de gli huomini illustri della famiglia, ne' quali, dopo le vite de' Cardinali et de' Generali Orsini, son posti i Ritratti di molti de predetti*, Venezia, Bernardino et Filippo Stagnini, 1565.

⁴⁰ Sulla crisi del baronato romano nel XV secolo Pavan 1986.

Studi

- Aceto, F., Luciola, F. (2019) (eds), *Giocare tra Medioevo ed età moderna. Modelli etici ed estetici per l'Europa*, Viella, Roma.
- Alei, P. (2019), *Building with Magnificenza: the Orsini Castle of Bracciano*, in P. Alei, M. Grossman (eds), *Building Family Identity. The Orsini Castle of Bracciano from Fiefdom to Duchy*, Peter Lang, Oxford, pp. 41-104.
- Arcangeli, F. (2004), *Passatempi rinascimentali. Storia culturale del divertimento in Europa (secoli XV-XVII)*, Carocci, Roma.
- Barletta, C. (1993), *Iconografia del gioco nel Quattrocento*, in *Passare il tempo. La letteratura del gioco e dell'intrattenimento dal XII al XVI secolo*. Atti del Convegno (Pienza, 10-14 settembre 1991), Salerno Editrice, Roma, pp. 239-250.
- Bascetta, C. (1978), *Sport e giuochi: trattati e scritti dal XV al XVIII secolo*, II, Il Polifilo, Milano.
- Bechtold, A. (2000) (ed.), *Castel Roncolo: il maniero illustrato*, Athesia, Bolzano.
- Bertelli, C. (2000), *Per una iconografia degli Arcimboldi e delle decorazioni della Bicocca*, in F. Porzio, G. Vergani (eds), *La Bicocca degli Arcimboldi*, Skira, Milano, pp. 51-101.
- Borsari, L., Ojetti, R. (2014) [1895], *Il castello di Bracciano. Guida storico-artistica*, Roma 1895, edizione critica a cura di E. Felluca, E. Ramella, Tuga edizioni, Bracciano.
- Buganza, S. (2008), *Palazzo Borromeo: la decorazione di una dimora signorile milanese al tramonto del Gotico*, Scalpendi Editore, Milano.
- Cassinelli, D. (2015), *Il castello, i suoi affreschi, il Museo*, in *Museo Civico del castello di Masnago*, Nomos, Varese, pp. 7-25.
- Cavallaro, A. (2013), *Musica, danza e svaghi di corte in un ciclo di figure femminili nel castello Orsini di Bracciano*, in A. Esposito (ed.), *Donne del Rinascimento a Roma e dintorni*, Roma nel Rinascimento, Roma, pp. 105-131.
- Cavallaro, A. (2019), *Renaissance Paintings in the Castle of Bracciano: The Celebration of Gentil Virginio Orsini and the Pastimes of Courtly Women*, in P. Alei, M. Grossman (eds), *Building Family Identity. The Orsini Castle of Bracciano from Fiefdom to Duchy*, Peter Lang, Oxford, pp. 199-254.
- Cavallaro, A. (2022), *L'arte delle corti. Modi dell'apparire e stili di vita della nobiltà laziale del Quattrocento*, in I. Ait et al. (eds), *Forme e linguaggi dell'apparire nella Roma rinascimentale*, Roma nel Rinascimento, Roma, pp. 161-192.
- Cieri Via, C. (1995), *Diana e Atteone. Continuità e variazione di un mito nell'interpretazione di Tiziano*, in W. Von Hermann, H.J. Horn (eds), *Die Rezeption der 'Metamorphosen' des Ovid in der Neuzeit*. Internationales Symposium der Werner Reimers-Stiftung, Bad Homburg, 22-25 aprile 1991, Mann, Berlin, pp. 150-159.
- Conti, C. (1981), *Ragguaglio tecnico sui dipinti presi in esame nel castello di Bracciano*, in A. Cavallaro et. al. (eds), *Bracciano e gli Orsini nel '400. Tramonto di un progetto feudale*. Catalogo della mostra, (Bracciano, Castello Odescalchi, 27 giugno-27 agosto 1981), De Luca Editore, Roma, pp. 53-56.

- D'Achille, P., Cavallaro, A. (2013), *Lettera di Antoniazio a Gentil Virginio Orsini*, in A. Cavallaro, S. Petrocchi (eds), *Antoniazzo Romano "Pictor Urbis" 1435/1440-1508*. Catalogo della mostra, (Roma, Palazzo Barberini, 1 novembre 2013-2 marzo 2014), Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo, cat. 48, pp. 168-169.
- De Luca, S. (2013), *Gli affreschi della Camera picta a Spoleto: fonti letterarie e filologia artistica*, Effe Fabbri, Perugia.
- Degli Avancini, G. (2002), *Il Trentino e la pittura profana nel Trecento*, in L. Dal Prà et al. (eds), *Le vie del gotico. Il Trentino tra Trecento e Quattrocento*, Provincia Autonoma di Trento, Servizio Beni Culturali, Ufficio Beni Storico-Artistici, Trento, pp. 129-163.
- De Marchi, A. (2013), *La percezione panottica delle camerae pictae profane di età gotica in Italia Superiore*, in S. Romano, D. Zaru (eds), *Arte di corte in Italia del Nord. Programmi, modelli, artisti (1330-1402 ca.)*. Atti del convegno (Università di Losanna, 24-26 maggio 2012), Viella, Roma, pp. 437- 464.
- De Voogt, A., Van Mourik, K. (2017), *Jeu de dames: a Game for Women in Renaissance Europe*, in "Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal", XII/1, pp. 152-164.
- Gnignera, E. (2010), *I soperchi ornamenti: copricapi e acconciature femminili nell'Italia del Quattrocento*, Protagon Editori Toscani, Siena.
- Gnignera, E. (2016), *Vergini, spose, vedove. Stati sociali e acconciature femminili nell'Italia del Quattrocento*, collana editoriale 'Velamen', Amazon Editions.
- Golzio, V., Zander, G. (1968), *L'arte in Roma nel XV secolo*, Cappelli Editore, Bologna.
- Grassi, L., Cogliati Arano, L. (1977), *La Bicocca degli Arcimboldi*, Industrie Pirelli, Milano.
- Grebe, A. (2023), *Castel Roncolo come "maniero illustrato"*, in A. Grebe et al. (eds), *Castel Roncolo, il maniero illustrato*, Athesia, Bolzano, pp. 177-374.
- La Penta, M. (2018), *Metamorfosi iconografiche di Diana dall'antichità al Rinascimento*, in G. Barberi Squarotti et al. (eds), *Il mito di Diana nella cultura delle corti: arte, letteratura, musica*, Leo S. Olschki, Firenze, pp. 35-52.
- Levi Pisetzky, R. (1964), *Storia del costume in Italia. II. Il Trecento e il Quattrocento*, Istituto Editoriale Italiano, Milano.
- Lombardo, M.L. (2008), *I giocatori di dadi e di carte a Roma nel Quattrocento nelle fonti fiscali della Camera Urbis*, in *Il gioco nello Stato pontificio (secoli XV-XIX)*, nr. monografico di "Archivi e cultura", 41, pp. 27-61.
- Lorenzetti, S. (2003), *Musica e identità nobiliare nell'Italia del Rinascimento: educazione, mentalità, immaginario*, Leo S. Olschki, Firenze.
- Lhôte, J.M. (1994), *Histoire des jeux de société: géométries du désir*, Flammarion, Paris.
- Mehl, J.M. (1990), *Les jeux au royaume de France du XIIIe au début du XVIe siècle*, Éditions Fayard, Paris.

- Mori, E. (2023), *Gli Orsini di Bracciano tra Quattro e Cinquecento*, in N. Santopuoli, C. Sodano (eds), *Dal castrum al palazzo. Storia e sviluppi del castello di Bracciano tra Medioevo e Rinascimento*, Tab Edizioni, Roma, pp. 115-125.
- Nuttall, P. (2008), *Baccio Baldini, Dama e gentiluomo accompagnati da un musico*, in B.W. Meijer (ed.), *Firenze e gli antichi Paesi Bassi, 1430-1530, dialoghi tra artisti: da Jan van Eyck a Ghirlandaio, da Memling a Raffaello*. Catalogo della mostra (Firenze, Palazzo Pitti, 20 giugno-26 ottobre 2008), Sillabe, Livorno, pp. 128-129.
- Padovan, M. (2011), *Il Quattrocento e il Cinquecento*, in J. Sasportes (ed.), *Storia della danza italiana: dalle origini ai giorni nostri*, EDT, Torino, pp. 1-68.
- Pavan, P. (1986), *Permanenze di schemi e modelli del passato in una società in mutamento*, in M. Miglio et al. (eds), *Un pontificato e una città. Sisto IV (1471-1484)*. Atti del Convegno, (Roma, 3-7 dicembre 1984), Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Città del Vaticano, pp. 305-315.
- Rizzi, A. (1995), *Ludus/Ludere. Giocare in Italia alla fine del Medioevo*, Viella, Treviso-Roma.
- Siligato, R. (1981), *Due cicli di affreschi nel castello di Bracciano: ciclo delle figure femminili. Ciclo di Ercole*, con nota introduttiva di M. Calvesi, in A. Cavallaro et al. (eds), *Bracciano e gli Orsini nel '400. Tramonto di un progetto feudale*. Catalogo della mostra, (Bracciano, Castello Odescalchi, 27 giugno-27 agosto 1981), De Luca Editore, Roma, pp. 71-115.
- Sodano, C. (2023), *Dalla rocca al palazzo fortezza*, in N. Santopuoli, C. Sodano (eds), *Dal castrum al palazzo. Storia e sviluppi del castello di Bracciano tra Medioevo e Rinascimento*, Tab Edizioni, Roma, pp. 127-144.
- Uguccioni, A. (1981), *Musica e danza nel ciclo delle figure femminili*, in A. Cavallaro et al. (eds), *Bracciano e gli Orsini nel '400. Tramonto di un progetto feudale*. Catalogo della mostra, (Bracciano, Castello Odescalchi, 27 giugno-27 agosto 1981), De Luca Editore, Roma, pp. 116-117.
- Venturelli, P. (1986), *Giochi e passatempi della società cortese*, in A. Antoniazzi Villa (ed.), *La Lombardia delle Signorie*, Credito Commerciale, Milano, pp. 255-259.
- Verdon, J. (2004), *Feste e giochi nel Medioevo*, Dalai Editore, Milano.
- Viotto, P. (1990), *Masnago e dintorni: considerazioni sui rapporti tra gli affreschi del castello e la pittura profana del '400 nel territorio di Varese*, in L. Basso (ed.), *Contributi e ricerche per il Castello di Masnago*, Lativa, Varese, pp. 39-60.
- Watson, P. (1979), *The Garden of Love in Tuscan Art of Early Renaissance*, Art Alliance Press, Philadelphia.

22. La tradizione delle donne foca nel folclore nordico

Carla Del Zotto

Abstract

Many tales from the North Atlantic islands – such as the British Isles, the Faroe Islands, Ireland, and Iceland – feature selkies, or seal women. These legendary sea creatures differ from mermaids and ogresses and are more similar to nymphs (*huldrer*). A common theme in this folklore involves the abduction of a seal that transforms into a human girl after shedding her seal skin on the shore. Typically, these abductions occur when a man wishes to marry the selkie, and he must hide her skin to prevent her from returning to the sea. In the Icelandic sagas about the holy bishop Guðmundr Arason, there is a female figure known as Selkolla, meaning “Seal Head,” who serves as a demonic antagonist to the bishop during his visit to the Westfjords region. In the Faroese legend of Kópakonan, or “The Seal Woman,” the tragic killing of the selkie’s relatives by her human husband leads to a powerful curse from the sea creature that affects the inhabitants of the island of Kalsoy. These legends about the transformation of a theriomorphic bride likely highlight the deep connection between humans and the animal world, showcasing the struggles against the forces of nature in the remote North.

Nel folclore nordico il termine *selkies* indica leggendarie figure marine che depongono a riva il proprio mantello di foca e assumono forma umana. Le storie su queste creature, di provenienza celtica e scandinava, sono principalmente diffuse in Scozia, Irlanda, Ebridi, Orcadi, Shetland, Færøer e Islanda. *Selkie* è un diminutivo della parola scozzese *selch*, (inglese “*seal*”), attestato in diverse varianti grafiche (*silkies*, *sylkies*, *selchies*), che generalmente denota la foca grigia (*Halichoerus grypus*), mentre l’espressione *selkie fowk* (“popolo delle foche”) rinvia a una razza immaginaria di mammiferi marini in grado di trasformarsi

in esseri umani¹. Tali creature sono diverse da sirene e tritoni, nonché dal *finfolk*, una specie mutaforma con poteri magici che dimora nel regno marino di Finfolkaheem ed è molto ostile agli uomini². Verosimilmente, alla base della credenza popolare c'è un collegamento con i Finni (antico nordico *Finnar*), ovvero i Sami, gli abitanti delle latitudini più settentrionali della Scandinavia, temuti per la loro magia, ma apprezzati come abili costruttori di imbarcazioni, a volte avvistati lungo le coste della Norvegia e delle isole atlantiche³. Diversamente dal popolo fantastico di Finfolkaheem, il luogo di raduno delle foche è solitamente uno scoglio sperduto o una roccia circondata dal mare⁴.

Gran parte dei racconti sui *selkies* ha origine nelle Isole britanniche⁵. Nelle Orcadi sono identificati con le foche di dimensioni maggiori della foca grigia e solo a queste grandi foche, chiamate "popolo dei selkies", viene attribuita la capacità di trasformarsi in esseri umani. Le grandi foche potrebbero essere la foca della Groenlandia e la foca cretata, detta anche foca incappucciata, mentre nella tradizione delle Shetland tritoni e sirene avrebbero la forma di foche più grandi, dette *Haaf-fish* ("Pesce dell'oceano")⁶.

Le foche possono essere amiche degli uomini ma anche vendicative e nefaste. Nella tradizione folclorica i *selkies* spesso si trasformano in fanciulle o in giovani uomini dall'aspetto molto attraente e seduttivo, quasi irresistibile per gli esseri umani. Le foche che si manifestano in sembianze femminili possono essere coinvolte, loro malgrado, in una relazione romantica con gli uomini e generare figli. Come sintetizzato da altri, in questi racconti gli elementi base sono sempre tre: un pescatore scapolo, una fanciulla nuda tra le onde, un manto di foca sulla riva. Essenziale, affinché la *selkie* non ritorni in mare, è che rimanga nascosto il mantello di foca, generalmente sottratto con l'inganno o la forza dall'uomo, desideroso di trattenere la bellissima creatura come moglie. I matrimoni tra *selkies* ed esseri umani non sono però felici, sia per la coercizione o l'inganno con cui è stata catturata la donna foca, sia per la sua inestinguibile nostalgia del mare. Alla fine, la *selkie* riesce

¹ Cfr. *selch*, in *DSL Online*, <<http://www.dsl.ac.uk/entry/snd/selch>> ; Bruford 1974.

² Cfr. *Finn*, in *DSL Online*, <<http://www.dsl.ac.uk/entry/snd/finn>>.

³ Jennings 2010; Bruford 1997.

⁴ McEntire 2010.

⁵ Westwood, Kingshill 2009, pp. 379-417, 404-405; Jøn 1998.

⁶ Cfr. *haaf*, in *DSL Online*, <<http://www.dsl.ac.uk/entry/snd/haaf>>.

a recuperare il proprio mantello e può così tuffarsi nelle onde, dove spesso ha già un marito della sua specie. In alcuni racconti la donna foca torna a visitare la famiglia umana una volta l'anno, in altre storie non viene più vista. In una versione i bambini vedono una grande foca avvicinarsi e "salutarli" in modo lamentoso. Nella ballata *The Great Silkie of Sule Skerry*, tramandata nelle Shetland e nelle Orcadi, il marito foca promette di tornare a prendere il figlio della madre umana ed entrambi saranno uccisi in mare dal marito della donna:

'I am a man, upo the lan,
 An I am a silkie in the sea;
 And when I'm far and far frae lan,
 My dwelling is in Sule Skerrie.'
 [...]
 An it sall come to pass on a simmer's day,
 When the sun shines het on evera stane,
 That I will tak my little young son,
 An teach him for to swim the faem.

An thu sall marry a proud gunner,
 An a proud gunner I'm sure he'll be,
 An the very first schot that ere he schoots,
 He'll shoot baith my young son and me⁷.

Sono un uomo in terra,
 e un *selkie* in mare;
 quando sono lontano da ogni spiaggia
 la mia dimora è Sule Skerry⁸.
 [...]
 E accadrà in un giorno d'estate,
 quando il sole caldo splende su ogni pietra,
 che prenderò il mio giovane figlio,
 e gli insegnerò a nuotare nella spuma.

E tu sposerai un orgoglioso artigliere.
 E un orgoglioso artigliere sono certo che sarà,
 e il vero primo colpo che sparerà,
 lo sparerà a me e al mio giovane figlio⁹.

⁷ *The Great Silkie of Sule Skerry*, strofe 3 e 6-7, in Child 1886-1889, <<https://sacred-texts.com/neu/eng/child/ch113.htm>>.

⁸ Sule Skerry è uno scoglio al largo della costa settentrionale della Scozia.

⁹ Traduzione mia.

Nella credenza popolare i bambini nati da un essere umano e una foca potevano avere le mani palmate. Nelle Orcadi la leggenda di Ursilla di Stronsay, raccolta dal folclorista W.T. Dennison (1825-1894), narra che i figli nati dalla relazione di Ursilla con un *selkie* avessero una ragnatela cornea tra le dita delle mani e dei piedi e fosse necessario tagliarla periodicamente perché ricresceva¹⁰. Il clan MacCodrum delle Ebridi, noto come i MacCodrum delle foche (Clann 'ic Codrum nan ròn), sosteneva di discendere dall'unione di un pescatore e una *selkie*. Veniva così giustificata la loro sindattilia, ovvero la crescita ereditaria della pelle tra le dita delle mani, simili a pinne¹¹. Peraltro è noto che nel mondo nordico le malformazioni dei bambini venivano spiegate come una interferenza di esseri soprannaturali, elfi e troll, soliti scambiare in culla i propri figli brutti e deformi con quelli sani e belli dei contadini¹².

Secondo il folclorista e antiquario scozzese D. MacRitchie (1851-1925) è possibile che donne finlandesi e sami venissero identificate come *selkies* a causa dei loro kayak e dei vestiti in pelle di foca¹³; anche gli avvistamenti di *Fin Men*, ovvero Inuit dello Stretto di Davis, tra Groenlandia e Canada, possono aver contribuito a tale credenza. Gli Inuit avevano abiti e kayak fatti con pelli di animali e sia gli indumenti sia le imbarcazioni, una volta saturi, perdevano in galleggiabilità e dovevano essere asciugati. Pertanto, avvistamenti di Inuit che si spogliavano dei loro vestiti o giacevano accanto alle pelli stese sulle rocce avrebbero indotto la gente a credere che essi avessero la capacità di trasformarsi da foca in uomo¹⁴. Nonostante l'improbabilità di una presenza fisica di Sami nelle isole del Nord, per una straordinaria coincidenza, alla fine del XVII secolo, furono avvistati al largo delle Orcadi alcuni cacciatori Inuit, che alla gente sembrarono i mitici Finni (*Fin Men*), come riportato dal reverendo J. Wallace¹⁵. E sebbene Inuit e Sami siano gruppi etnici diversi, questi uomini in pelli di foca, che remavano rapidamente su barche di pelle, erano facilmente identificati con i Finni, ritenuti gli abitanti soprannaturali del mare.

¹⁰ Dennison 1880; Dennison 1893, pp. 175-177; Dennison, Muir 1995.

¹¹ McEntire 2010, p. 128.

¹² Del Zotto 2023; Del Zotto 2024.

¹³ Nansen 1894; Dobbin 2017.

¹⁴ D. MacRitchie, nell'intento di offrire una spiegazione evemeristica delle credenze folcloriche negli esseri soprannaturali, riteneva che la popolazione indigena della Gran Bretagna fosse una razza 'quasi-europea', imparentata con i Lapponi, gli Ainu e gli Eschimesi, cfr. MacRitchie 1890, pp. 11-14; MacRitchie 1893.

¹⁵ Wallace, Small 1883.

Di fatto, notizie sui Finni circolavano diffusamente nelle isole atlantiche grazie agli insediamenti vichinghi nelle Orcadi e nelle Shetland già dal IX secolo¹⁶. Non a caso nella lingua scozzese alcuni nomi per gli esseri soprannaturali derivano dall'antico nordico. Per esempio *trows* ("fate") da a.n. *troll*; *njuggles* ("cavalli marini") da a.n. *nykk*; *grölik* ("maschere") da a.n. *grýla*¹⁷. Inoltre, la fama dei Finni come maghi e sciamani era anche accompagnata da quella sulla loro abilità nel costruire *skútur*, le imbarcazioni di pelle leggerissime e resistenti, fatte con tendini di cervo al posto dei chiodi e rami di salice per le parti dello scafo chiamate braccioli¹⁸.

Storie sugli abitanti soprannaturali delle profondità marine si rinvencono sia nella letteratura norrena sia in quella gaelica. Nello *Speculum regale* (*Konungs skuggsjá*) norvegese del XIII secolo si legge che la orrenda *margýgr* ("gigantessa del mare") ha un aspetto femminile dalla vita in su, perché ha grandi capezzoli sul seno come una donna, mani lunghe e capelli ondulati. La *margýgr* sarebbe stata vista al largo della Groenlandia prima di violente tempeste. È anche possibile che questa spaventosa sirena fosse un miraggio di comuni mammiferi marini dell'Artico, come l'orca. Tale mostro femminile è noto anche nel folclore delle Ebridi come Muireartach, personificazione dell'Oceano e madre adottiva di Manus re di Lochlann. Similmente, il terrificante Jörmungandr ("Mostro gigantesco")¹⁹, o Miðgarðsormr ("Serpente del mondo"), che circonda la terra nella mitologia nordica è presente nella tradizione gaelica come Mial mhòr a' chuain ("la Grande Bestia dell'Oceano"), o Cuartag mhòr a chuain ("il Grande Accerchiatore dell'Oceano"). Tale creatura infestava i mari e si saziava mangiando sette mostri, ciascuno dei quali aveva già divorato sette grandi balene²⁰.

Secondo la tradizione popolare l'origine dei *selkies* andava ricercata nelle anime delle persone annegate e la caccia alla foca, per ricavarne

¹⁶ Jennings 2010; Del Zotto 2016, vol. 2, pp. 755-768.

¹⁷ Cfr. *trow*, in *DSL Online*, <https://www.dsl.ac.uk/entry/snd/trow_n1>; *neugle* (*njuggle*), ibidem, <<https://www.dsl.ac.uk/entry/snd/neugle>>; *grölik*, ibidem, <<https://dsl.ac.uk/entry/snd/grulik>>.

¹⁸ Si veda il racconto sulle due imbarcazioni commissionate ai Finni da Sigurðr slembidjárn ("Falso diacono"), uno dei pretendenti al trono norvegese negli anni 1135-1139, nella Storia dei re di Norvegia (*Heimskringla*) di Snorri Sturluson, *Haraldssona saga*, cap. 6, in Bjarni Aðalbjarnarson 1979, pp. 311-312.

¹⁹ *Gandr*, di etimo e significato incerti, denota in genere un potente incantamento; indica anche il bastone magico dei maghi lapponi e il mezzo usato dalle streghe per levarsi in volo, Del Zotto 2012, pp. 352, 359.

²⁰ Jennings 2010; Jennings 2020.

pelle e grasso, era ritenuta di cattivo auspicio²¹. E. Marwick racconta la storia di contadini che portarono le loro pecore a pascolare su un piccolo gruppo di isole nelle Orcadi. Durante l'estate, un uomo lasciò sette pecore sull'isola più grande. Mentre tornava a casa dal pascolo delle pecore, l'uomo uccise una foca. Quella notte, tutte le pecore dell'uomo scomparvero mentre gli altri contadini, che non avevano ucciso foche, non persero le loro²². In una storia islandese del XIV secolo, il "Racconto di Thorsteinn il Grosso della casa" (*Þorsteins þáttur bæjarmagns*), si narra di un certo re Geirröðr che aveva come palla d'oro per giocare una testa di foca del peso di duecento libbre²³; la testa era rovente, sprigionava scintille come il fuoco di una fucina, e gocciolava grasso come catrame ardente²⁴.

Nel Seicento, il dotto prete islandese Jón Guðmundsson (1574-1650) riteneva che i *selkies* fossero elfi del mare, ovvero *marmennlar* (tritoni e sirene). Egli individuava tre gruppi di elfi: quelli di terra o sottoterra, gli elfi del mare e infine quelli di rocce e colline. La loro esistenza era legata al paese, alle caratteristiche fisiche e alle peculiarità del luogo e al riguardo l'immaginazione della gente creava molti racconti fantastici. Nel pensiero popolare, tali esseri erano inseparabili dai luoghi che le persone frequentavano²⁵. In Islanda il gran numero di nomi propri collegati agli elfi mostra chiaramente la popolarità di tale credenza²⁶. Essi sono denominati in vario modo: *álfar*, *álfafólk*, *álfakyn*, *álfkona*, vale a dire "elfi", "popolo degli elfi", "stirpe degli elfi", "donna degli elfi". Sono anche chiamati *huldufólk*, *huldumadr*, *huldukona*, "popolo nascosto", "uomo nascosto", "donna nascosta", per sottolineare il loro potere di rimanere invisibili agli esseri umani²⁷. Diversamente, nell'Ottocento, il folclorista Jón Árnason colloca le storie di *selkies* fra i racconti popolari di animali.

Nella tradizione islandese, maggiormente influenzata dal Cristianesimo, le entità malvagie si possono manifestare anche in forma di foca e poi assumere altre sembianze. Nella *Eyrbyggja saga* ("Saga degli

²¹ Jøn 1998; Bruford 1997, pp. 120-123.

²² Marwick 1975, p. 28.

²³ È un racconto delle avventure fantastiche di un uomo, del seguito del re norvegese Óláfr Tryggvason, soprannominato "il Grosso della casa" perché a causa dell'alta statura aveva difficoltà a passare dalla porta.

²⁴ *Þorsteins þáttur bæjarmagns*, cap. 6, in Guðni Jónsson 1954, p. 332.

²⁵ Powell, Eiríkr Magnússon 1866, pp. xl-lxvii. Peraltro, elfi, spiriti dell'acqua, troll e nani sono un retaggio della mitologia norrena.

²⁶ Hjörleifur Hjartarson, Rán Flygenring 2024.

²⁷ Sulla genesi degli elfi cfr. Del Zotto 2023, p. 96.

abitanti di Eyr”) si legge che dopo la morte di Thórgunna, una donna originaria delle isole Ebridi, si verificarono nella fattoria fatti inquietanti, tra cui l’apparizione di una testa di foca. Tutti gli uomini cercarono di catturarla o ucciderla, ma solo il giovane Kjartan riuscì a far sprofondare la testa nel pavimento, dopo averla ripetutamente colpita con un martello di ferro. Si legge inoltre, che per porre fine alle apparizioni di fantasmi, teste e code di foca, pesci che si rianimavano e morti improvvisi fu necessario ricorrere a un esorcismo: vennero bruciati tutti gli oggetti appartenuti a Thórgunna e il prete, che era stato chiamato, celebrò la Messa, benedisse l’acqua e confessò gli uomini²⁸.

Nella *Laxdæla saga* (“Saga degli abitanti della Valle dei Salmoni”), una grande foca con occhi apparentemente umani nuota durante il giorno intorno alla barca di Thorsteinn il Nero senza che gli uomini riescano ad arpionarla. La sua comparsa, al pari di altri mostri marini, è presagio del naufragio imminente in cui periranno quasi tutti i componenti dell’equipaggio²⁹.

Nella versione B della *Guðmundar saga* si legge che il toponimo Selkollukleifar (“Scogliere di Selkolla”) nacque in seguito allo scontro tra un demone femminile chiamato Selkolla (“Testa di foca”) e il vescovo Guðmundr. Verosimilmente, il toponimo era preesistente, probabilmente originato dal raduno di foche in quel luogo, e in seguito contribuì alla leggenda sullo spirito malvagio dalla testa di foca che infestava la regione dei Fiordi occidentali³⁰. Il *Selkollu tháttir* (“Racconto di Selkolla”), già argomento di un poema scaldico³¹, narra la storia di una creatura demoniaca che provoca diversi problemi alla comunità e viene da ultimo allontanata solo grazie all’intervento del vescovo Guðmundr. Il racconto, trádito più estesamente nelle redazioni B e D della *Guðmundar saga Arasonar* (“Saga di Guðmundr Arason”), è citato anche nella *Íslendinga saga* (“Storia degli Islandesi”) di Sturla Thórðarson:

²⁸ *Eyrbyggja saga*, capp. 53-55, in Einar Ól. Sveinsson, Matthías Þórðarson 1935, pp. 146-152.

²⁹ *Laxdæla saga*, cap. 18, in Einar Ól. Sveinsson 1934.

³⁰ Bengt af Klintberg 2018, pp. 59-74. Nel XVII secolo si ebbe nella regione dei Fiordi occidentali (Vestfirðir) la maggiore persecuzione di maghi e stregoni, perché si riteneva che i suoi abitanti praticassero le arti oscure a causa del grande isolamento nel quale vivevano, cfr. Del Zotto 2019.

³¹ Il componimento di Einarr Gilsson, *Selkolluvisur*, è un *flokkur* di 21 strofe in metro *hrynhent* citato nella *Guðmundar saga Arasonar eftir Arngrím ábóta Brandsson*, in Guðni Jónsson 1953, pp. 284-294.

Biskup ferr um sumarit yfir Vest-fjörðu; en um vetrinn var hann á Breiðabólstað í Steingrímsfirði með Bergþóri Jónssyni. Ok urðu þar margir hlutir, þeir er frásagnar væri verðir, ok jarteignum þótti gegna, þó þat sé eigi ritað í þessa bók; bæði þat er biskup átti við flagð þat, er þeir kölluðu Sel-kollu, ok mart annat³².

L'estate il vescovo si recò nei Fiordi occidentali; durante l'inverno soggiornò a Breiðabólstaður nello Steingrímsfjörður con Bergthór Jónsson. E lì accaddero molte cose che varrebbe la pena raccontare, le quali potrebbero sembrare miracoli anche se non sono scritti in questo libro: come il vescovo affrontò l'orchessa che chiamavano Selkolla e molto altro³³.

Nella redazione D della Saga di Guðmundr l'origine di Selkolla è presentata come frutto di fornicazione e negligenza religiosa da parte di una coppia che doveva far battezzare una bambina³⁴. Secondo la saga, la coppia che portava la bambina a ricevere il sacramento del Battesimo decise di fare una pausa durante il cammino; l'uomo e la donna, mentre si riposavano nei pressi di una grande pietra, furono sopraffatti da un desiderio carnale e consumarono un rapporto sessuale. Nel momento di riprendere la bambina lasciata sulla pietra essi scoprirono che era diventata "nera, morta e mostruosa" (*blátt, dauðt ok ferligt*)³⁵. Decisero allora di abbandonare la neonata, ma mentre si allontanavano sentirono un grido. Tornati indietro videro che la bambina era viva, ma con un aspetto così terrificante che non osarono né toccarla né avvicinarsi. La coppia fece ritorno alla fattoria per chiamare altre persone e quando giunsero di nuovo presso la pietra non trovarono più la bambina. In seguito, in quella zona, fece la sua comparsa una donna, che aveva ora un viso normale, ora una testa di foca. Simile a un diavolo, la donna camminava audacemente di giorno e di notte e fu chiamata Selkolla ("Testa di foca"). Una volta, sotto le spoglie della moglie, convinse un contadino a fare sesso. Questi, quando si rese conto di ciò che stava realmente accadendo, provò a tornare a casa, ma Selkolla gli sbarrò la strada, ed egli rientrò alla fattoria stanco ed esausto. L'uomo rimase a letto a causa della malattia, che Selkolla aveva provocato alla sua virilità con l'inganno. Il contadino, oppresso giorno e notte dal demone immondo, aveva vicino a sé solo un parente disposto

³² Sturla Þórðarsson, *Íslendinga saga*, in Jón Jóhannesson et al. 1946, p. 255.

³³ Traduzione mia.

³⁴ *Guðmundar saga Arasonar eftir Arngrím ábóta Brandsson*, capp. 39-43, in Guðni Jónsson 1953, pp. 276-294.

³⁵ Ibidem, cap. 39, p. 277.

a dargli conforto, ma Selkolla lo sopraffece nella notte e a lui scoppiarono gli occhi. Si decise allora di chiamare in aiuto il vescovo Guðmundr, che si trovava nei Fiordi occidentali³⁶. Il vescovo si fermò nella fattoria infestata da Selkolla e mentre si preparava per la notte vide una donna che di sorpresa cercava di togliergli le calzature, cosa che i servi avevano dimenticato di fare. Egli comprese subito di chi si trattasse e allontanò Selkolla dicendo: “*far niðr, fjandi, ok gakk ei framar!*” (“vai giù, diavolo, e non tornare!”)³⁷. Il giorno seguente Guðmundr e Selkolla si fronteggiarono di nuovo e il vescovo la mise in fuga facendo innalzare sette croci. In seguito, Selkolla riapparve a bordo di una nave che attraversava il fiordo che separa le diocesi del paese. L’equipaggio però aveva ricevuto la benedizione di Guðmundr per il viaggio e ciò impedì a Selkolla di nuocere.

A differenza della forte impronta demoniaca attribuita a Selkolla nella Saga sul vescovo Gudmundr, nel racconto popolare *Selshamurinn* (“La pelle di foca”), ambientato nel villaggio di Mýrdalur e riportato dal reverendo Skúli Gíslason (m. 1888), la foca non è incarnazione del demonio e si rinviene il tradizionale schema narrativo del matrimonio tra un essere umano e una *selkie*:

Einu sinni var maður nokkur austur í Mýrdal, sem gekk hjá klettum við sjó fram að morgni dags fyrir fótaferð; hann kom að hellisdýrum einum; heyrði hann glaum og danslæti inn í hellinn, en sá mjög marga selshami fyrir utan. Hann tók einn selshaminn með sér, bar hann heim, og læsti hann ofan í kistu. Um daginn nokkru seinna kom hann aptur að hellisdýrunum; sat þar þá úngleg kona og lagleg; var hún allsber og grét mjög. Þetta var selurinn, er átti haminn, er maðurinn tók. Maðurinn lét stúlkuna fá föt, huggaði hana, og tók hana heim með sér. Var hún honum fylgisöm, en feldi skap sitt miður við aðra. Opt sat hún samt og horfði út á sjóinn. Eptir nokkurn tíma fékk maðurinn hennar, og fór vel á með þeim, og varð barna auðið. Haminn geymdi bóndi alltaf læstan niður í kistu, og hafði lykilinn á sér, hvert sem hann fór. Eptir mörg ár reri hann eitt sinn, og gleymdi lyklinum heima undir koddabrún sinni. Aðrir segja, að bóndi hafi farið með heimamönnum sínum til jólatíða, en kona hans hafi verið lasin og ekki getað farið með honum; hafi honum gleymzt að taka lykilinn úr vasanum á hverndagsfötum sínum, þegar hann hafði fataskipti; en þegar hann kom heim aptur, var kistan opin, konan og hamurinn horfinn. Hafði hún tekið lykilinn, og forvitnast í kistuna, og fundið þar haminn; gat hún þá ekki staðizt freistinguna, kvaddi börn sín, fór í haminn og steyptist í

³⁶ Ibidem, cap. 40, pp. 277-278.

³⁷ Ibidem, cap. 42, p. 281.

sjóinn. Áður en konan steypiti sér í sjóinn, er sagt hún hafi mælt þetta fyrir munni sér: "Mér er um og ó, eg á sjö börn í sjó, og sjö börn á landi". Sagt er, að manninum féllist mjög um þetta. Þegar maðurinn reri síðan til fiskjar, var selur opt að sveima í kríngum skip hans, og var eins og tár rynnu af augum hans. Mjög var hann aflasæll upp frá þessu, og ýms höpp báru upp á fjörur hans. Opt sáu menn það, að þegar börn þeirra hjóna geingu með sjávarströndinni, synti þar selur fyrir framan í sjónum, jafnframt sem þau geingu á landi eða í fjörunni, og kastaði upp til þeirra marglitum fiskum og fallegum skeljum. En aldrei kom móðir þeirra aptur á land³⁸.

C'era una volta un uomo a est, a Mýrdalur, che camminava lungo gli scogli in riva al mare un mattino molto presto; giunse all'ingresso di una caverna; sentì chiasso e rumore di danza nella caverna e vide molte pelli di foca là fuori. Prese con sé una delle pelli, se la portò a casa e la chiuse in una cesta. Un po' più tardi, quello stesso giorno, andò di nuovo all'ingresso della caverna; lì sedeva una bella e giovane donna; era completamente nuda e piangeva molto. Era la foca, cui apparteneva la pelle che l'uomo aveva preso. Egli diede alla fanciulla indumenti, la consolò e la portò a casa con sé. Lei gli era affezionata, ma nascondeva agli altri il suo stato d'animo. Spesso se ne stava seduta a guardare il mare. Dopo un po' di tempo l'uomo la sposò, andarono d'accordo ed ebbero figli. La pelle di foca era nascosta dal contadino chiusa in una cesta, ed egli aveva con sé la chiave ovunque andasse. Dopo molti anni una volta andò fuori in mare e dimenticò la chiave a casa sotto il cuscino. Altri dicono che il contadino insieme ai suoi uscì per Natale, mentre la moglie malata non poté andare con lui. Egli dimenticò di prendere la chiave dalla tasca dei suoi vestiti di tutti i giorni quando si cambiò d'abito e tornato a casa trovò che la cesta era aperta, la donna e la pelle scomparsi. La moglie aveva preso la chiave, guardato nella cesta e vi aveva trovato la pelle. Ella non poté resistere alla tentazione, disse addio ai suoi figli, indossò la pelle di foca e si tuffò in mare. Prima di inabissarsi in mare, si dice che abbia detto a se stessa: "Ahimè, ahimè, ho sette figli sulla terra e sette nel mare". Si dice che l'uomo soffrì molto per questo. Quando egli andava fuori a pesca, una foca spesso nuotava intorno alla sua barca e sembrava che da quegli occhi scendessero lacrime. Da allora egli ebbe grande fortuna a pesca e diverse cose preziose arrivavano a riva sulla sua spiaggia. La gente notò spesso che quando i bambini avuti da quella moglie camminavano sulla riva appariva una foca vicino al bordo dell'acqua e si manteneva alla loro altezza, mentre camminavano lungo la riva, lanciando loro pesci variopinti e belle conchiglie. Ma la loro madre non tornò più sulla terra³⁹.

³⁸ Jón Árnason 1862, pp. 632-633.

³⁹ Traduzione mia.

Di qui, la credenza – si legge in Jón Árnason – che una volta iniziato un viaggio in mare, in caso di avvistamento di una foca, la nave dovesse tornare indietro perché il fatto era di cattivo auspicio; era invece di buon augurio se la foca manteneva la stessa direzione della nave o nuotava sotto la chiglia⁴⁰.

Una famosa storia di *selkies*, proveniente dalle Færøer, è la leggenda *Kópakonan*, “La donna foca”. Nel racconto, un giovane del villaggio di Mikladalur, avendo saputo che le foche potevano arrivare a riva e cambiare pelle una volta l’anno, nella tredicesima notte dopo Natale, si recò sulla spiaggia a vedere di persona. Mentre aspettava, l’uomo vide molte foche nuotare verso la riva, cambiare pelle e rivelare una forma umana. Il contadino prese la pelle di una giovane *selkie*, che, incapace di tornare in acqua senza la sua pelle, fu costretta a seguirlo nella fattoria e a diventare sua moglie. I due rimasero insieme per molti anni ed ebbero diversi figli. L’uomo aveva chiuso a chiave la pelle della *selkie* in una cesta, tenendo sempre la chiave con sé. Tuttavia, un giorno l’uomo dimenticò la chiave a casa e al suo ritorno scoprì che la moglie aveva trovato la pelle di foca ed era tornata in mare. In seguito, l’uomo durante la caccia uccise alcune foche: erano il marito e i figli della *selkie* che aveva sposato. Infuriata, la donna foca gridò vendetta per i parenti perduti. E lanciò la maledizione che o per annegamento, o per caduta da scogliere e pendii sarebbero morti in tanti, finché i loro corpi non avessero circondato tutta l’isola di Kalsoy:

Kópar eru av fyrstu tíð komnir av fólki, sum hevir sjálvt stoytt sær oman og forkomið sær í sjónum. Eina ferð á hvörjum ári, og tað er á trettánda nátt, sleppa teir at lata seg úr bjálvunum og eru tá líkir öðrum mennekjum; teir hava tá til gamans at dansa og spæla á manna vísi á hellunum í fjöruni og inni í látrunum. Nú gongur sögnin, at ein drongur á sunnara garði í Mikladali hevði frætt hetta, at kóparnir komu saman trettánda nátt í einum látri stutt frá bygdini. Hann fór tí um kvöldið har oman at forvitnast um, hvørt tað mundi vera satt ella ikki, ið sagt var frá hesum. Hann krógvaði seg undir einum steini framman fyri látrinum; eftir sólsetur sær hann fult av kópum koma svimjandi hagar; tá ið teir vóru komnir á land, fóru teir úr húðunum og lögdu tær frá sær har á helluna í fjöruni, og líktust teir nú rættuliga öðrum fólki. Mikladalsdrongurin hevði gaman av at hyggja at hestum undan klettinum, hvar hann lá fjaldur; nu sær hann eina tá fagrastu og fríðastu gentu koma úr einum kópahami, og honum

⁴⁰ Jón Árnason 1862, p. 633.

rennur strax týður til hennara, og hann ausaði tí væl eftir, hvar hon legði ham sín har stutt frá honum. Drongurin fer nú loyniliga hagar, tók húðina til sín og fjaldi seg so aftur undir steininum. Kóparnir dansaðu og stuttleikaðu sær alla náttina; men tá ið tók at lýsa av degi, fór hvør aftur í sín ham. Men kópagentan, sum áður var nevnd, fann ikki húð sína aftur og gekk og söknaðist eftir henni og fór at láta illa og gremja seg eymliga, tí at tá var náttin umliðin og komið um sólarris; men fyrr enn sólin reis úr havi, fekk hon tev av húðini hjá Mikladalsdreinginum og mátti tí leita til hansara eftir henni; hon bað hann nú so bønliga og við nýtum orðum geva sær aftur hamin, men hann vildi ikki lurta eftir henni og fór niðan kleivina til hús, og hon mátti fylgja honum eftir húðini, ið hann bar við sær. Hann tók hana nú til sín og livdu tey væl hvørt hjá öðrum sum onnur hjún. Men altíð mátti hann vera varur um ikki at lata hana sleppa at húðini; hann goymdi hana tí í kistuni, læsti ramliga fyri og gekk samt við lyklinum á sær. Ein dagin var hann útrógvin, og sum hann sat har úti á havinum og dró ein fisk, kom hondin at bera við beltið, hvar lykilin var vanur at hanga; tá varð honum dátt við, ti at hann ansaði nú fyrstani eftir, at lykilin var gloymdur eftir, og hann rópaði við sorg og sút: “í dag verði eg konuleysur!” Allir drógu upp og settust við árar at rógva sum skjótast heim aftur. Tá ið Mikladalsmaðurin kom inn til sín, sær hann, at konan var horvin, men börnini, tey áttu saman, sótu kvirr eftir; fyri at einki skuldi verða teimum at meini, meðani tey vóru einsumöll inni, hevði hon sløkt eldin á grúgvuni, goymt knívar og alt hvast undir lási. Tá ið hon hetta hevði gjørt, var hon lopin oman til strandar, farin í húðina og hevði kastað sær í sjógvin. Hon hevði funnið lykilin, tá ið maðurin var farin til útróðrar, læsti upp kistuna og sá har hamin liggja og kundi ikki stýra sær longur; haðani er orðtakið komið: “kann ikki ráða sær heldur enn kópur, tá ið hann sær húðina”. Í tí sama hon leypst á sjógvin, kom brimilin, sum áður hevði lagt saman ástir við hana, upp við liðina hjá henni, og svumu nú tey bæði haðani; öll hesi árin hevði hann ligið har og bíðað eftir opnu síni. Tá ið börnini, hon átti með Mikladalsmanninum, komu oman í fjöruna, sást kópur standa fyri landi og hyggja at teimum, og allir hugsaðu, at tað mundi vera hon móðir teirra. Soleiðis lupu mong ár fram eftir, at einki er at siga frá bóndanum á sunnara garði ella börnunum við kópakonuni. Men so varð eina ferðina, at Mikladalsmenn ætlaðu sær á látur at sláa kobbar, og náttina framan undan, kom kópakonan i dreymum fyri bóndan og sigir við hann, at um so varð, at hann fór á látur við hinum, tá skuldi hann vita, at ikki máttu teir drepa brimilin, ið stóð framman fyri látrinum, tí at tað var maki hennara, og tveimum kobbahvølpum, sum lógu innast í látrinum, máttu teir eira, tí at tað vóru synir teirra, og segði hon honum frá, hvussu teir vóru litaðir. Men bóndin gav ikki hesum dreymi gætir, hann fór við hinum Mikladalsmonnum á látur, og teir drupu allar kóparnar, ið inni vóru. Við býtið fekk bóndin í sín lut brimilin allan, lállur og fitjur av hvølpunum. Til nátturðar

hövdu tey kókað hövðið, lállurnar og fitjurnar, og tá ið var upp úr lagt, hoyrdist brestur og mikið brak, og kópakonan kom tá sum tað ljótasta tröll inn í roykstovuna, snoddaði í trogunum og rópaði av illum huga: “her liggur hánæsaður av kalli, hond Háreks og fótur Friðriks - hevnt er og hevnt skal verða hjá, Mikladalsmonnum, og skulu sumir sjólátast, og sumir falla fyri björg og bláar skorir, og skal tað halda við, til tess so mangir eru burturgingnir, at teir kunna halda hvør annan í hond og fevna um alla Kallsoy”. Tá ið hon hetta hevði sagt, fór hon út aftur við miklum gnýggi og duni og sást ikki meira. Ikki hevur verið so sjaldan tí verri at frætta skaðatiðindi úr Mikladali, at menn eru fallnir í björgunum, tá ið teir hava farið til bjargar at fygla ella fleyga ella verið á fjalli eftir seyði; talið hevur ikki verið fullt enn, so at teir, sum burtur eru gingnir, rökka at fevna um Kallsoy. Við Skálavík í Sandoy er látur, sum eitur í Bláfellsskúti, og um tað er sama sögnin, sum her framman undan er sagt frá. Tróndur og Niklas, faðir og sonur, vóru fyrstir menn, sum reistu búgv har í býlinginum á Hamri. Demmus (Nikodemus), sonur Niklasar fór trettánda nátt á látrið, tók hamin, sum ein vökur opna hevði smoygt sær úr, fór heim við kópahúðini, og opnan elti hann (aðrir siga, at pápi Demmusar bar kópakonuna heim). Hann læsti húðina í kistuna og hevði lykilin fastan í buxukvarðanum. Ein dagin var hann á útróðri og var farin í aðrar brøkur, og hevði ikki minst at flytja lyki in yvir í tær, og so varð hann konuleysur; tá ið hann kom heim av havi, stóð konan sum kópur við skersoddan úti fyri bygdini. Har í Skálavík nevast menn, sum telja ættarlið fra kópakonu⁴¹.

Le foches hanno origine da persone che si sono gettate dalle scogliere e tolte la vita in mare. Una volta all'anno, la notte dell'Epifania⁴², riescono a togliersi l'involucro di pelle e sembrare così uguali agli esseri umani; allora si divertono a danzare e giocare al modo degli uomini sulle rocce piatte della costa e nelle loro grotte sul mare. La storia racconta, che un giovane della fattoria posta all'estremità meridionale del villaggio di Mikladalur aveva sentito dire che le foches si riunivano la notte dell'Epifania in una grotta non lontano dal villaggio. Egli perciò verso sera vi si recò per scoprire se fosse vero o no quello che si raccontava al riguardo. Si nascose dietro un masso davanti all'entrata della grotta; dopo il tramonto egli vide un gran numero di foches arrivare nuotando; quando giunsero a terra, si tolsero le pelli e le posero sulle rocce piane della battigia, apparendo così esattamente uguali agli esseri umani. Da dietro le rocce, dove si nascondeva, il giovane di Mikladalur si divertiva a guardare; quando vide uscire da una pelle di foca una bellissima e incantevole ragazza immediatamen-

⁴¹ *Kópakonan*, in Hammershaimb 1891, pp. 345-348. Sulla tradizione orale preesistente e la versione di V. U. Hammershaimb cfr. Mikkelsen 2015, pp. 54-58.

⁴² *Trettánda nátt* indica la notte del tredicesimo giorno dopo Natale.

te se ne innamorò, per cui fece molta attenzione a dove lei posò la sua pelle, non lontano da lui. Là si recò il giovane senza farsi scorgere, prese la pelle per poi tornare a nascondersi dietro le rocce. Le foche danzarono e si divertirono tutta la notte; ma alla prima luce del giorno, ognuna si rimise la propria pelle. Però la ragazza foca, di cui si diceva prima, non trovava più la sua pelle, che cercò ovunque, e iniziò a lamentarsi e ad affliggersi commiserandosi, poiché la notte era finita e stava per arrivare la luce del sole; ma prima che sorgesse dal mare, lei colse l'odore della sua pelle addosso al giovane di Mikladalur al quale si rivolse per farsela ridare; lo implorò accoratamente e con parole dolenti di restituirla la pelle, ma lui non volle ascoltarla e risalendo la costa scoscesa si arrampicò verso casa, e lei dovette seguirlo per riprendersi la pelle, che lui portava con sé. Il giovane la prese in casa e vissero bene insieme come qualsiasi altra coppia. Ma l'uomo doveva sempre fare attenzione a non lasciare che lei rientrasse in possesso della pelle di foca; egli perciò la mise in una cassa, ben chiusa con una chiave che egli portava sempre con sé. Un giorno che era in mare a pescare, mentre era intento a recuperare un pesce, la sua mano toccò la cintura, dove era solito appendere la chiave, e il giovane fece un sobbalzo, poiché si rese conto di colpo di avere dimenticato la chiave a casa, e preso da grande dolore e tristezza gridò: "Da oggi sarò senza moglie!". Tutti a bordo recuperarono velocemente le lenze e si misero ai remi vogando il più velocemente possibile verso terra. Quando l'uomo di Mikladalur giunse a casa, vide che la donna era sparita, ma i bambini, nati dalla loro unione, erano tranquillamente ancora nell'abitazione; e per far sì che a loro non accadesse nulla di male, mentre erano da soli in casa, lei aveva spento il fuoco nel focolare e messo sotto chiave i coltelli e tutto quello che c'era di tagliente. Fatto questo, lei era corsa sulla costa, e indossata la pelle di foca si era tuffata in mare. La donna aveva trovato la chiave quando l'uomo era uscito a pescare; una volta aperta la cassa e vista all'interno la sua pelle di foca non poté più controllarsi; da qui il detto: "Non riuscire più a trattenersi, come una foca quando vede la sua pelle". Non appena lei si gettò in acqua, la raggiunse il maschio di foca col quale erano stati innamorati in passato, si mise accanto a lei e si allontanarono assieme nuotando – poiché tutti quegli anni lui era rimasto là in attesa della sua amata. Quando i bambini, che lei aveva avuto con l'uomo di Mikladalur, scendevano sulla battigia, si vedeva una foca sostare nei pressi della costa e guardarli, e tutti pensavano che dovesse essere la loro madre. Così passarono molti anni, nei quali non si sentì più parlare del contadino della fattoria più a sud di Mikladalur o dei figli avuti con la donna foca. Ma una volta avvenne, che gli uomini di Mikladalur decisero di andare a cacciare le foche nella loro grotta, e la notte precedente, la donna foca apparve in sogno all'uomo e gli disse che se lui fosse andato con gli altri, doveva sapere che non dovevano uccidere la foca maschio che stava all'entrata della

grotta, poiché lui era il suo compagno, e i due cuccioli di foca, che si trovavano nella parte più recondita dell'antro, dovevano risparmiarli, poiché essi erano i loro figli, e gli descrisse il colore delle loro pelli. Ma il contadino non diede importanza al sogno, andò con gli altri uomini di Mikladalur alla grotta delle foche, e uccisero tutte quelle che vi erano all'interno. Quando ci fu la spartizione del bottino della caccia come parte toccò al contadino il maschio di foca per intero, e le pinne e le code dei due cuccioli. Per cena cucinarono la testa del maschio, le pinne e le code, e quando la pentola fu messa in tavola, si udì un gran frastuono e un assordante boato, e la donna foca entrò nella stanza con l'aspetto del più spaventoso dei troll, annusò nei piatti e piena di collera gridò: "Qui giace il mio compagno dal naso all'insù, la mano di Hárek e il piede di Fríðrik – che la più tremenda vendetta ricada ora e in futuro sugli uomini di Mikladalur, che alcuni periscano in mare, e altri precipitino dalle scogliere e scompaiano nell'oceano, e che questo avvenga, finché tutti quelli che sono annegati abbraccino l'intera isola di Kalsoy tenendosi per mano!". Detto questo, ella uscì tra un fragore spaventoso e grida raggelanti e non si vide mai più. Purtroppo, non succede raramente di apprendere notizie di incidenti avvenuti a Mikladalur, di uomini precipitati dalle falesie, quando vanno a catturarvi gli uccelli o durante le operazioni di raduno delle pecore; ma il loro numero non sembra ancora sufficiente per riuscire ad abbracciare l'isola di Kalsoy. Presso il villaggio di Skálavík, nell'isola di Sandoy, c'è una grotta abitata dalle foche, chiamata Bláfellsskúti, dove si racconta la stessa storia, come quella raccontata prima. Tróndur e Niklas, padre e figlio, furono i primi a costruirvi una abitazione, un casolare chiamato Hamar. Demmus (Nikodemus), figlio di Niklas, andò alla grotta la notte dell'Epifania, prese la pelle di una bella femmina di foca che se l'era sfilata di dosso, tornò a casa con essa, e la donna foca lo seguì (altri dicono, che fu il padre di Demmus a portare a casa la donna foca). Serrò la pelle a chiave in una cassa e fissò la chiave alla cintura della fodera dei calzoni. Un giorno che era a pescare e si era cambiato i calzoni, senza ricordarsi di spostare la chiave, perse la donna; quando tornò a casa, la donna in forma di foca era presso gli scogli vicini al villaggio. A Skálavík vi sono degli abitanti, che fanno discendere la loro famiglia dalla donna foca⁴³.

Malgrado l'inquietante maledizione della leggenda, l'amministrazione locale di Kalsoy ha commissionato allo scultore Hans Pauli Olsen una grande statua in acciaio e bronzo, alta più di due metri, che raffigura Kópakonan; e il 1. Agosto 2014 la statua della Donna-foca è stata posizionata su uno scoglio del villaggio di Mikladalur, come simbolo

⁴³ La traduzione di *Kópakonan*, la prima in lingua italiana, è di Gianfranco Contri, autore del *Dizionario faroese-italiano*, *Føroya fróðskaparfelag*, Tórshavn 2004.

dell'isola. La leggenda, peraltro, è stata ripresa sia dal cantautore Christian Russell nella canzone *Kopakonan*⁴⁴, sia dal musicista Kristian Blak nel suo album musicale *Antifonale*. Secondo Enna Garðshorn Mikkelsen la leggenda della donna foca si può considerare uno specchio del modo in cui una comunità di pescatori e agricoltori dei secoli scorsi vedeva la vita, quando la leggenda era parte viva della tradizione orale. Tuttavia, *Kopakonan* può anche offrire una chiave di lettura per l'esperienza umana contemporanea, poiché ruota attorno a temi universali, come il desiderio, l'amore, la diversità, la creazione di una nuova identità, il dolore, il perdono, la punizione. Per la studiosa faroese la storia della donna foca, registrata in forma scritta solo nel XIX secolo, può trasmettere ancora oggi una grande varietà di significati, come in passato⁴⁵.

Nell'immaginario popolare nordico le donne foca sono dunque diverse da sirene e orchesse, esseri per lo più nefasti; nella loro sotto-missione, le *selkies* condividono con le *huldrer*, le ninfe dei boschi, l'accettazione del ruolo di mogli, e spesso di madri, in un mondo umano. Peraltro, la necessità di privare le *selkies* della loro pelle per assoggettarle ai desideri di un marito terreno può essere vista come metafora di una sopraffazione di genere nel rapporto uomo-donna⁴⁶.

Il recupero della propria libertà da parte della *selkie*, allorché entra nuovamente in possesso della propria pelle, accomuna questi racconti alle storie della moglie cigno o della donna celeste, leggende incentrate sulla figura di una moglie soprannaturale e sulla sposa perduta dai poteri magici⁴⁷. E questi motivi narrativi, quasi universali, si rinvergono in area nordica nel *Kalevala*⁴⁸, nelle fiabe finlandesi⁴⁹, nell'*Edda* poetica e nelle saghe⁵⁰.

⁴⁴ Russell 2021.

⁴⁵ Mikkelsen 2015, pp. 30-31.

⁴⁶ Le Couteur 2015.

⁴⁷ Hatto 1961; Berezkin 2010; Edmunds 2020; D'Huy 2019.

⁴⁸ Nel *Kalevala* l'eroe Vainamoinen sta per tagliare un pesce appena pescato per mangiarlo. Il pesce, insolitamente bello, salta di nuovo in acqua, dove assume una forma femminile e gli parla. Dice di essere Aino, la ragazza che egli voleva sposare, ma che aveva lasciato andare. Poi si tuffa sotto le onde, per non essere mai più vista, McEntire 2010, p. 127.

⁴⁹ Cfr. *Vaino and the Swan Princess*, in Bowman, Bianco 1936, pp. 34-41.

⁵⁰ Cfr. *Völundarkviða*, *Völsunga saga*, *Hrómundar saga Gripssonar*. Per i paralleli tra la leggenda faroese *Kopakonan*, una versione araba e altri racconti della Micronesia incentrati su mammiferi marini più piccoli, le focene, cfr. Mikkelsen 2015, pp. 37-43; 43-47.

Nei testi islandesi qui presi in esame è possibile evidenziare una forte influenza cristiana nella leggenda della donna foca, presentata come incarnazione demoniaca per evidenti fini agiografici nelle saghe sul vescovo Guðmundr. La *Eyrbyggja saga* e la *Laxdoela saga* conservano invece elementi di superstizione popolare, in merito all'avvistamento di una foca durante la navigazione e all'uccisione di questi mammiferi, quali possibili reminescenze di antichi tabù o concezioni totemiche.

Nelle leggende folcloriche più tarde prevale l'aspetto fiabesco del matrimonio tra un essere umano e una creatura soprannaturale. E nell'aspetto teriomorfo della sposa è forse adombrato lo stretto legame tra uomo e mondo animale di fronte alle forze della natura nel remoto Nord.



Fig. 1. *La donna foca*, Francobollo delle isole Færøer (immagine di pubblico dominio)



Fig. 2. *La danza delle donne foca*, Francobollo delle isole Færøer (immagine di pubblico dominio)

Bibliografia

- Berezkin, Y. (2010), *Sky-Maiden and World Mythology*, in "Iris", 31, pp. 27–39.
- Bjarni Aðalbjarnarson (ed.) (1979), Snorri Sturluson, *Heimkringla III*, önnur útgáfa, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík.
- Bowman, J.Cloyd, Bianco, M. (eds) (1936), *Tales from a Finnish tupa*, Whitman, Chicago.
- Bruford, A. (1974), *The Grey Selkie*, in "Scottish Studies", 18, pp. 63–82.

- Bruford, A. (1997), *Trolls, Hillfolk, Finns, and Picts*, in P. Narváez (ed.), *The Good people. New Fairylore Essays*, The University Press of Kentucky, Lexington, pp. 116-141.
- Child, F. J. (ed.) (1886-1898), *The English and Scottish Popular Ballads*, Mifflin and Company, Boston, New York, available at: <https://sacred-texts.com/neu/eng/child/> (last accessed 30 November 2024).
- Del Zotto, C. (2012), *Seiðr e seiðkonur nelle antiche saghe islandesi*, in M. Piranomonte, F. Marco (eds), *Contesti magici*, De Luca Editori, Roma, pp. 349-361.
- Del Zotto, C. (2016), *Le isole del Nord e il Cristianesimo nell'Alto Medioevo*, in L. Romagnoli (ed.), *Spunti di ricerca per un mondo che cambia. Studi in onore di Emanuele Paratore*, Edigeo, Roma, vol. II, pp. 755-768.
- Del Zotto, C. (2019), *L'Islanda e la Riforma tra inni religiosi e grimoires*, in E. Prinzivalli (ed.), *Riforma / Riforme: Continuità o Discontinuità? Sacramenti, pratiche spirituali e liturgia fra il 1450 e il 1600*, Morcelliana, Brescia, pp. 158-179.
- Del Zotto, C. (2023), *Gigantesse, sirene e ninfe nella tradizione nordica*, in "Studi sull'Oriente Cristiano", 27/1, pp. 85-105.
- Del Zotto, C. (2024), *La fanciulla con la coda tra folclore e archeologia nel mondo nordico*, in A.M. G. Capomacchia, E. Zocca (eds), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 277-293.
- Dennison, W.T. (1880), *The Orcadian Sketch-Book - Being Traits of Old Orkney Life, Written Partly in the Orkney Dialect*, William Peace & Son, Kirkwall.
- Dennison, W.T. (1893), *Orkney Folk-Lore: Selkie folk*, in "The Scottish Antiquary, or, Northern Notes and Queries", 7/28, pp. 171-177.
- Dennison, W.T., Muir, T. (eds) (1995), *Orkney Folklore & Sea Legends*, Orkney Press, Kirkwall.
- D'Huy, J. (2019), *Folk-Tale Networks: A Statistical Approach to Combinations of Tale Types*, in "Journal of Ethnology and Folkloristics", 13/1, pp. 29-49.
- Dobbin, J. (2017), *Inuit women and seals: a relationship like no other*, in "Library and Archives Canada Blog", available at: <https://thediscoverblog.com/?s=Inuit+women+and+seals%3A+a+relationship+like+no+other&submit=Search> (last accessed 16 September 2024).
- DSL Online (2004-2022), *Dictionaries of the Scots Language*, available at: <https://dsl.ac.uk> (last accessed 16 September 2024).
- Edmunds, L. (2016), *Stealing Helen: The Myth of the Abducted Wife in Comparative Perspective*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Einar Ól. Sveinsson (ed.) (1934), *Laxdæla saga*, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík.
- Einar Ól. Sveinsson, Matthías Þórðarson (eds) (1935), *Eyrbyggja saga*, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík.
- Guðni Jónsson (ed.) (1953), *Byskupa sögur*, vol. III, Íslendingasagnaútgáfan, Reykjavík.
- Guðni Jónsson (ed.) (1954), *Fornaldar sögur Norðurlanda*, vol. IV, Íslendingasagnaútgáfan, Reykjavík.

- Hammershaimb, V. U. (ed.) (1891), *Færøsk anthologi*, Møller, København.
- Hatto, A. T. (1961), *The Swan Maiden: A Folk-Tale of North Eurasian Origin?*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London", 24/2, pp. 326–352.
- Hjörleifur Hjartarson, Rán Flygenring (2024), *Il libro segreto degli elfi d'Islanda*, Iperborea, Milano.
- Jennings, A. (2010), *The Finnfolk*, available at: <<https://www.uhi.ac.uk/en/research-enterprise/cultural/institute-for-northern-studies/research/conferences/previous-conferences-/the-finnfolk>> (last accessed 16 September 2024).
- Jennings, A. (2020), *Folklore Between the Northern and Western Islands*, in *Between Islands*, Acair, Stornoway, pp. 69–83, available at: <<https://lanntair.com/product/between-islands-book>> (last accessed 16 September 2024).
- Jón Árnason (ed.) (1862), *Islenzkar þjóðsögur og Æfintýri*, vol. 1, Hinrichs, Leipzig.
- Jón Jóhannesson et al. (eds) (1946), *Sturlunga saga*, vol. II, Sturlunguútgáfan, Reykjavík.
- Jøn, A. Asbjørn (1998), *Dugongs and Mermaids, Seals and Selkies*, in "Australian Folklore", 13, pp. 94–98.
- Klintberg, Bengt af (2018), *Scandinavian Folklore Parallels to the Narrative about Selkolla in Guðmundar saga biskups*, in D. Sävborg, K. Bek-Pedersen (eds), *Supernatural Encounters in Old Norse Literature and Tradition*, Brepols, Turnhout, pp. 59–74.
- Le Couteur, P. (2015), *Slipping Off the Sealskin: Gender, Species, and Fictive*, in "Gender Forum", 55, pp. 55–82.
- MacRitchie, D. (1890), *Testimony of Tradition*, K. Paul, Trench, Trubner, London.
- MacRitchie, D. (1893), *Fians, Fairies, and Picts*, K. Paul, Trench, Trubner, London.
- Marwick, E. (1975), *The Folklore of Orkney and Shetland*, Batsford, London.
- McEntire, N. Cassell (2010), *Supernatural Beings in the Far North: Folklore, Folk Belief, and the Selkie*, in "Scottish Studies", 35, pp. 120–143.
- Mikkelsen, E. Garðshorn (2015), *Kópakonán*, Sprotin, Vestmanna (Føroyar).
- Nansen, F. (1894), *Eskimo Life*, 2nd edition, Longmans, London.
- Powell, G. E. J., Eiríkr Magnússon (eds) (1866), *Icelandic Legends (Collected by Jón Árnason)*, Longmans, London.
- Russell, C. (2021), *Kopakonan*, Silver Horse Records, available at: <<https://open.spotify.com/intl-it/album/7GB2a03Lex2gv9NNzdyd06#login>> (last accessed 24 November 2024).
- Wallace, J., Small, J. (ed.) (1883), *Description of the Isles of Orkney*, J. Brown, Edinburgh.
- Westwood, J., Kingshill, S. (2009), *The Lore of Scotland: A guide to Scottish legends*, Random House Books, London.

CONSIGLIO SCIENTIFICO-EDITORIALE
SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE

Presidente

AUGUSTO ROCA DE AMICIS

Membri

MARCELLO ARCA

ORAZIO CARPENZANO

MARIANNA FERRARA

CRISTINA LIMATOLA

ENRICO ROGORA

FRANCESCO SAITTO

COMITATO SCIENTIFICO
SERIE HISTORICA

Responsabile

UMBERTO GENTILONI (Roma, Sapienza)

Membri

PAOLO ACANFORA (Roma, Sapienza)

EMANUELE BERNARDI (Roma, Sapienza)

MARCO DI MAGGIO (Roma, Sapienza)

SERENA DI NEPI (Roma, Sapienza)

ANDREA GUIO (Roma, Sapienza)

UMBERTO LONGO (Roma, Sapienza)

ANTONIO MUSARRA (Roma, Sapienza)

ELEONORA PLEBANI (Roma, Sapienza)

ELENA VALERI (Roma, Sapienza)

Opera sottoposta a peer review. Il Consiglio scientifico-editoriale, anche attraverso i comitati scientifici di serie, assicura una valutazione trasparente e indipendente delle opere sottoponendole in forma anonima a due valutatori ignoti agli autori e ai curatori. Per ulteriori dettagli si rinvia al sito: www.editricesapienza.it

This work has been subjected to a peer review. The Scientific-editorial Board, also through the scientific committees of series, ensures a transparent and independent evaluation of the works by subjecting them anonymously to two reviewers, unknown to the authors and editors. For further details please visit the website: www.editricesapienza.it

COLLANA CONVEGNI

Per informazioni sui volumi precedenti della collana, consultare il sito:
www.editricesapienza.it | *For information on the previous volumes included
in the series, please visit the following website: www.editricesapienza.it*

70. Liber/Liberi
Libri, carte e parole nelle realtà carcerarie
Marta Marchetti, Pisana Posocco, Arianna Punzi
71. Costeggiando l'Eurasia / Coasting Eurasia
Archeologia del paesaggio e geografia storica tra l'Oceano Indiano
e il Mar Mediterraneo
Primo congresso di archeologia del paesaggio e geografia storica del
Vicino Oriente antico Sapienza Università di Roma 5-8 Ottobre 2021
Marco Ramazzotti
72. Giuliano Bertuccioli diplomatico e sinologo
Atti del convegno Giuliano Bertuccioli: una vita tra diplomazia
e sinologia" Roma, 22 maggio 2022
Paolo De Troia
73. Il filellenismo italiano e la Rivoluzione greca del 1821
Atti del Convegno Internazionale 9-11 novembre 2021
Sapienza Università di Roma
Francesca Zaccone, Christos Bintoudis e Paschalis Efthymiou
74. Valorizzare il patrimonio culturale
Il portale "Archivio musei italiani del secondo dopoguerra"
Valter Curzi e Benedetta Cestelli Guidi
75. Eranshahr
Man, Landscape, and Society in Arsacid and Sasanian Iran
Carlo G. Cereti, Pierfrancesco Callieri, Vito Messina
76. Bambine
Percezione del femminile ed elaborazione di modelli fra Antichità e
Medioevo
Elena Zocca e Anna Maria Gloria Capomacchia



Il volume si pone in continuità con un progetto di ricerca sull'infanzia nel mondo antico avviato nel 2015. In questa occasione si è scelto di concentrare l'attenzione sulle "bambine", con particolare riguardo alla percezione del femminile e all'elaborazione di modelli, in un range cronologico ampliato rispetto al progetto iniziale, dall'Antichità a Medioevo. L'approccio si mantiene ancora una volta interdisciplinare e diacronico, chiamando a raccolta esperti di vari settori per esaminare il soggetto del titolo in diversi contesti storici e culturali. Vengono così presentati una serie di casi di studio, dalle remote principesse di Ebla alle misteriose *selkies* delle saghe nordiche. Attraverso un caleidoscopio di volti e storie si riesce così ad intravedere qualcosa sui ruoli sociali delle fanciulle, la loro partecipazione ai rituali, le rappresentazioni di genere nella mitologia, nell'arte, nelle tradizioni religiose e così via. Poco a poco emergono alla luce sia i vincoli imposti alle bambine/fanciulle sia le loro istanze di agency, mentre si dischiudono al lettore nuove prospettive sulla formazione dell'identità femminile attraverso i secoli.

Anna Maria Gloria Capomacchia ha insegnato Storia delle religioni presso Sapienza Università di Roma. Tra le sue pubblicazioni: *L'eroica nutrice. Sui personaggi "minori" della scena tragica greca* (Roma 1999) e, con M.G. Biga, *Il politeismo vicino-orientale. Introduzione alla storia delle religioni del Vicino Oriente antico* (Roma 2008).

Elena Zocca è Professore Ordinario di Storia del cristianesimo e delle chiese presso Sapienza Università di Roma e Professore invitato presso l'Istituto Patristico Augustinianum. Fra le sue pubblicazioni: *Dai santi al "Santo"* (Roma 2003); *Possidio. Vita di Agostino* (Milano 2009); *Infanzia e santità* (Roma 2020). Con M. Ferrara ha curato la raccolta di studi *Pedagogie Divine* (Brescia 2024).

A.M.G. Capomacchia ed **E. Zocca** hanno curato insieme i volumi *Il Corpo del Bambino* (Brescia 2017), *Liminalità infantili* (Brescia 2018), *Antiche infanzie* (Brescia 2020), *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze* (Roma 2024).

ISBN 978-88-9377-391-1



9 788893 773911

