Convegni

Studi umanistici – Historica

Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze

a cura di
Anna Maria Gloria Capomacchia e Elena Zocca

University Press

Sapienza
Università Editrice

Collana Convegni 68

Studi umanistici
Serie Historica

Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze

a cura di

Anna Maria Gloria Capomacchia e Elena Zocca

SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE
2024

Copyright © 2024

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: 978-88-9377-317-1

DOI: 10.13133/9788893773171

Pubblicato nel mese di maggio 2024 | *Published in May 2024*

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*: *Fanciulle che scrivono messaggi d'amore* (IV stile), I sec, da pompei, MANN 9074.JPG. Wikimedia Commons, (https://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Fanciulle_che_scrivono_messaggi_d%27amore_(IV_stile),_I _sec,_da_pompei,_MANN_9074.JPG?uselang=it) e riporta la seguente descrizione "Fanciulle che scrivono messaggi d'amore (IV stile), I sec, da pompei, MANN 9074.JPG

Indice

1. Ascoltando flebili voci: la ricerca sulle bambine nel mondo antico e medievale 9
Anna Maria Gloria Capomacchia, Elena Zocca

2. Enlil e Ninlil: il fondamento mitico della "brava" ragazza nell'antica Mesopotamia 23
Marta Rivaroli

3. La sorella del dio nelle tradizioni del Vicino Oriente antico. Il ruolo delle giovani fanciulle nel mito 35
Ludovica Bertolini

4. «Girls Just Want to Have Fun»: costruzione iconografica ed elaborazione formale del ruolo della fanciulla in antico Egitto 47
Francesca Iannarilli

5. La fanciulla e il sacrificio: da *kanephoros* a vittima, dal rituale alla scena 61
Nicola Cusumano

6. Danzano le orsette: dal complesso mitico-rituale di Brauron alla narrativa per l'infanzia 75
Anna Maria Gloria Capomacchia, Cristiana Pezzetta

7. Momenti ludici femminili nelle culture classiche 87
Alessandro Locchi

8. Ragazze, musica e rituale in Iberia e nell'antica Roma da una prospettiva comparativa 103
Santiago C. Montero Herrero, Jorge García Cardiel

9. Sazie e cattive. Identità biologica e sobrietà delle fanciulle nella medicina antica 123
Paola Catalano, Marco Cilione, Valentina Gazzaniga

10. *Comme une rose parmi les épines.* La représentation de Rébecca dans la Bible, dans les Antiquités juives et dans les Midrashim 135
Marie-Laure Rebora

11. Dalla martire bambina alla martire della castità: mutazioni di un modello 149
Elena Zocca

12. Seconda, una martire bambina fra realtà e rappresentazione nella bufera della controversia donatista 165
Paola Marone

13. Il travestimento delle fanciulle tra topos e ribellione: il caso di Papula (Greg. Tur., *Gloria confessorum 25*) 179
Rossana Barcellona

14. Fanciulle 'contro'. Disobbedienza alla famiglia e ribellione all'autorità familiare e politica nelle martiri del primo cristianesimo: Agata (BHG 36) 193
Teresa Sardella

15. Educare le bambine in ambito monastico: indagine sull'origine e i destinatari delle collezioni di genere 205
Chiara Spuntarelli

16. Sante bambine, promesse spose, fanciulle di buona famiglia: spunti significativi dalle catacombe romane 219
Giovanna Ferri, Raffaella Giuliani, Flavio Pallocca

17. Bref relevé de la présence infantile féminine dans les catacombes juives de Rome 245
Marie-Laure Rebora

18. Una bambina visionaria: Chiara da Montefalco 253
Marco Bartoli

19. L'infanzia femminile a Firenze nel Quattrocento 263
Eleonora Plebani

20. La fanciulla con la coda tra folclore e archeologia nel mondo nordico 277
Carla Del Zotto

1. Ascoltando flebili voci: la ricerca sulle bambine nel mondo antico e medievale*

Anna Maria Gloria Capomacchia, Elena Zocca

Abstract

Childhood research should pay special attention to little girls and maidens, who have often been overlooked in historical studies due to their invisibility. To properly address this topic, it's crucial to thoroughly analyze every text, tradition, or iconographic document and place them within their specific historical context. The editors of this volume organized research that addressed this challenge from a historical-religious perspective, covering a period from the third millennium BC to the medieval age, using a multidisciplinary approach. This has opened up new and interesting opportunities for further study.

1.1. Considerazioni preliminari

Il volume che qui si presenta è il frutto di un lungo percorso di ricerca, condotto da un gruppo di studiosi afferenti ad ambiti disciplinari e cronologici diversi ma tutti interessati a confrontarsi sul grande tema dell'infanzia nelle culture antiche e medievali. Un tema certo stimolante, ma non facile da indagare, vuoi per la scarsezza delle fonti, vuoi per una loro diffusa opacità, vuoi, infine, per la difficoltà di individuare le domande giuste da porre a uomini e tempi così lontani dai nostri. Fra le tante questioni che sono emerse nei nostri incontri, una ci è sembrata particolarmente urgente: la sostanziale invisibilità storica delle bambine. Nonostante l'attenzione dedicata agli studi sulle donne sin dalle ultime decadi del '900[1] e, più di

* Sono di E. Zocca i paragrafi I e III, di A.M.G.Capomacchia il paragrafo II, di entrambe il paragrafo IV (Conclusioni).

1 Solo per citare alcuni esempi, si ricordino la monumentale *Storia delle donne in Occidente*, curata da Duby-Perrot (1990-1992); le riviste "Clio. Histoire, femmes et société"(1995-) o "Storia delle donne" (2004-); enciclopedie come Schaus (2006),

recente, a quelli sull'infanzia[2], pochissimo ci si è occupati delle bambine. Basti dire che in pubblicazioni in cui pure si sottolinea la sostanziale differenza fra adolescenza femminile e maschile, di fatto la prima viene passata sotto silenzio per concentrarsi essenzialmente sulla seconda[3]. In anni più vicini a noi, in verità, si è cominciato a scrivere qualcosa sulla cultura delle ragazze in età contemporanea[4] e si è avviata, relativamente a tale ambito cronologico, una nuova corrente di studi[5], ma ugualmente un volume del 2014[6], continuava a lamentare la scarsità di studi sulle bambine/fanciulle e, pur proponendo alcuni interessanti sondaggi, rilevava l'assoluta necessità di continuare il lavoro.

Per questo, il nostro gruppo, ormai aduso alla ricerca di labili tracce, di *Tiny Voices*[7] provenienti dal più lontano passato, ha deciso di avventurarsi nella terra incognita dell'infanzia al femminile e programmato in tal senso due convegni internazionali dei quali, con questo primo volume cominciamo a pubblicare gli esiti.

Ci siamo dunque incontrati per parlare di *Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze*, interessati soprattutto ad indagare, con approccio transdisciplinare e diacronico, la costruzione dell'identità femminile e la sua rappresentazione in una prospettiva di lunga durata, dall'antico mondo Mesopotamico al Medioevo.

Quando ci siamo lanciati nell'impresa, eravamo certo coscienti di non poter coprire l'intero arco cronologico e geografico appena indicato, né ci siamo illusi di riuscire a indagare tutti gli aspetti connessi con

---

Bennett (2010); Okland (2011-); o ancora bibliografie specialistiche come Affeldt (1990); Panidis (2021) o Diotima.

2 Anche in questo caso ci limitiamo a pochissimi esempi, rinviando ai titoli citati per una più ampia bibliografia Stol -Wiggermann (2000), Gourevitch (2003), Dasen (2004), Mustakallio (2005), Bakke (2005), Marconi (2008), Backe-Dahmen (2008), Horn, Martens (2009), Horn, Phenix (2009), Dasen, Späth (2010), *L'enfant et la mort dans l'antiquité* (2010-2012), Lamberti (2014), Grubbs, Parkin (2013), Laes, Vuolanto (2017, 2018), Aasgaard (2018), *Il bambino nelle fonti cristiane* (2019), Capomacchia, Zocca (2017), Eaed. (2019), Eaed. (2020), Zocca (2020), Barcellona (2023).

3 Cfr. Levi-Schmitt 1996, Laes 2011.

4 Cfr. Mitchell, Reid-Walsh 2007.

5 Cfr. Lipkin 2009.

6 Cfr. Moraw, Keiburg 2014.

7 *Tiny Voices From the Past: New Perspectives on Childhood in Early Europe*, così si intitolava il progetto di ricerca dell'Università di Oslo coordinato dal 2013 al 2017 da Reidar Aasgaard, uno dei pionieri degli studi sull'infanzia (cfr. url: < https://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/projects/childhood/>[01/24]). Sull'avvio e la successiva evoluzione di questi studi cfr. Zocca 2019, pp. 7-22.

il tema, ma ci è sembrato comunque utile avviare dei sondaggi, anche per verificare la fattibilità del progetto.

Ovviamente, il primo problema che ci siamo posti è stata la delimitazione del campo, ed in particolare la definizione dei soggetti da prendere in considerazione. Forti anche dell'esperienza accumulata nelle precedenti indagini sull'infanzia, abbiamo deciso di orientarci sul range di età che va da 0 a 12/16 anni, una scansione che poggia su precisi riscontri[8] e che consente di includere, ad un estremo, il momento della nascita o addirittura le fasi prenatali, essendo noto sia che molte culture praticavano una selezione di genere, sia che si annettevano significati particolari a "comunicazioni" provenienti dalla nascitura o in rapporto ad essa; al capo opposto, quella specifica fase della vita femminile in cui la bambina, scivolando biologicamente verso l'adolescenza, appariva in quelle culture ormai pronta alle nozze o, secondo la perspicua definizione del diritto romano, *viripotens*[9]. Questa particolare età, che agli occhi della maggior parte delle società premoderne, e non solo, trasformava le bambine in donne, spesso sollecitava il prodursi di complesse strategie familiari, orientate a indirizzare le fanciulle verso ruoli considerati utili per la società: il matrimonio, con la conseguente generazione di figli, l'assunzione di determinati sacerdozi, la monacazione. Quasi mai queste giovanissime erano "protagoniste" del loro destino, risultando piuttosto eterodirette in ossequio a logiche concepite da altri. Del resto, le stesse bambine/donne raramente erano consapevoli di tali forzature, in quanto i modelli costruiti per loro sin dalla più tenera età le orientavano quasi naturalmente verso percorsi predeterminati che probabilmente apparivano loro gli unici possibili, ignorando che potessero esistere opzioni alternative. Talvolta, il passaggio dalle bambole ai primi parti e di qui alla tomba era così rapido che le commemorazioni epigrafiche racchiudevano in una manciata di anni e numeri esistenze precocemente troncate dalla morte, eppure non percepite come "immature", in quanto comunque compiute nel loro *telos* essenziale di spose e madri. Esistevano, però, anche rari casi di ribellione ovvero di accoglimento/imposizione di modelli concorrenti. Le fonti antiche e medievali presentano in tal senso significativi esempi (siano essi espressi con lettere o con immagini).

---

8 Cfr. Giannarelli 2006, pp. 159-170.

9 Cfr. Tafaro 1988.

In quest'ottica, i contributi che qui presentiamo si sono focalizzati prevalentemente sui modelli e sulla rappresentazione del femminile che intendevano veicolare, promuovere o imporre, sempre prestando particolare attenzione, almeno fin dove fosse possibile, al discernimento fra realtà e rappresentazione. Qualsiasi documento proveniente dal passato, infatti, non è mai neutro. Superata l'illusione che le nostre fonti restituiscano semplicemente i fatti *wie es eigentlich gewesen*[10], sappiamo ormai che occorre ogni volta decrittarne il significato autentico, tenendo in conto le strategie di comunicazione, la volontà più o meno cosciente di tramandare memorie finalizzate ad orientare il vivere sociale.

In tal senso è apparso naturale rivolgersi primariamente al mito e all'agiografia, elaborando l'uno e l'altra "racconti" dal forte valore performativo, intesi ad agire sul reale per fondarlo o ri-fondarlo sacralmente così da proporre, quasi di conseguenza, una nuova lettura del presente[11]. Non è mancato, ovviamente, un confronto con le concrete condizioni di vita delle nostre bambine/fanciulle, indagate, nel presente lavoro, in alcuni momenti topici, quali la salute e la morte.

Con tali premesse non potevamo che avviarci risolutamente sulla strada di una ricerca interdisciplinare, convinti, come siamo stati sin dall'inizio, che solo il contributo di sguardi diversi possa restituire tridimensionalità e spessore al passato.

1.2. Mito e rituale: la condizione delle fanciulle nelle culture antiche

È nella tradizione sacra che le culture del mondo antico pongono le radici della propria condizione esistenziale e dell'organizzazione sociale. Il mito offre, in questo senso, quella garanzia che consente ai componenti di una determinata collettività di operare nella dimensione storica, richiamandosi a quanto stabilito nel tempo delle origini. Il racconto mitico non trascura alcun aspetto della realtà, che quindi viene ad essere garantita in ogni particolarità dalla tradizione sacra; d'altra parte, l'estrema adattabilità della narrazione mitica consente di

---

10 Per una discussione sull'oggettività storica in relazione alle posizioni storiografiche di Leopold von Ranke, cfr. Vierhaus 1977, pp. 63-76.

11 Sul valore fondante del mito nel senso qui indicato cfr. Brelich 1966, p. 11; Capomacchia 2008, pp. 14-17 e il paragrafo che segue; sulla fondamentale funzione performativa del discorso agiografico, cfr. Van Uytfanghe 1988, p. 152; Id. (1993), pp. 148-149.

inserire in una struttura che rimane costante tutte le variazioni e le nuove situazioni alle quali una società non può non andare incontro. Questo aspetto è particolarmente importante per quanto attiene alla definizione della condizione femminile.

Come ogni componente della realtà, le donne sono ben rappresentate nel mito, in quanto elemento della società del quale deve essere fissato, radicandolo nella dimensione delle origini, ruolo e condizione, in rapporto all'età, alla posizione nella collettività, e ai compiti che dovrà svolgere all'interno dell'organizzazione di una determinata comunità. Anche in questo caso, le differenti versioni del mito, che dovranno essere adeguatamente considerate, offrono la possibilità di osservare le diverse sfumature e variazioni, nel corso del tempo e in specifici contesti, dei modi di definire comportamenti e funzioni della componente femminile della società.

Nei saggi raccolti in questo volume risulta chiara questa finalità del racconto tradizionale. Fin dai miti del mondo mesopotamico emerge la volontà di fissare quello che dovrebbe essere il giusto comportamento della ragazza nelle aspettative della collettività, spesso in narrazioni che vedono quali protagoniste le stesse divinità, come nel bel mito sumerico di *Enlil e Ninlil*, che presenta una specie di catalogo di quel che una "brava ragazza" deve o non deve fare, negli ammonimenti della dea sua madre, racconto che trova interessanti motivi di confronto con il testo noto come *Enlil* e *Sud* (Rivaroli).

Organizzazione familiare e ruoli specifici compaiono negli episodi mitici che pongono l'accento sul rapporto tra sorella e fratello, messo in luce da narrazioni che hanno al centro, ad esempio, le vicende di Dumuzi, in una gamma di sfumature dal valore fondante, che mettono in luce anche il ruolo dell'elemento femminile negli atti rituali del compianto e del lutto (Bertolini).

È spesso difficile mettere in luce una precisa connotazione della posizione delle bambine all'interno delle diverse società. Ci sono problemi nell'uso dei termini utilizzati per definire questi soggetti, i rapporti di parentela, l'appartenenza ai differenti livelli sociali. I dati devono essere ricercati esaminando ogni possibile testo o materiale iconografico che le riguardi. Ci si deve così muovere tra raffigurazioni che mettono in luce un particolare modo di presentare fanciulli e fanciulle e documenti di vario genere, spesso non specificamente dedicati alle piccole, la cui difficile posizione emerge, ad esempio, tra le pieghe degli scambi epistolari tra due soggetti. Bambine che lavorano, ragazzine sfruttate,

ma anche giovani danzatrici, nella cui rappresentazione affiora talora l'ambiguità del ruolo e la difficile definizione della collocazione nella società (Iannarilli).

Per rintracciare gli elementi che possono aiutare a definire la condizione delle fanciulle nelle diverse culture antiche, si nota come ci si debba frequentemente muovere tra tradizione mitica e manifestazioni rituali. Sono spesso proprio le notizie su specifici riti che mettono in luce gli intenti formativi di determinate collettività nei confronti della componente femminile. Talora, quelle che a noi possono apparire come situazioni ludiche, sono in realtà da ricondurre a azioni rituali che, a loro volta, rimandano a narrazioni mitiche, le quali vedono al centro fanciulle spesso destinate ad una triste sorte, come, in Grecia, nel "gioco dell'altalena" degli Aiora, che gli studiosi collegano alla terza o alla seconda giornata della festività degli Anthesteria, celebrati ad Atene in onore di Dionysos (Locchi).

Mito e rito si intrecciano strettamente in quella particolare fase dell'educazione delle fanciulle ateniesi che si realizza nell'*arkteia* di Brauron, dove le piccole, in un contesto fuori dalla città, rievocano il mito dell'orsa imitandone le movenze; facendo le "orsette" ricordano la sorte della fanciulla colpita dall'animale, tornando così ritualmente ad espiare l'uccisione della fiera cara alla dea Artemis. Si tratta di un tipo di racconto mitico che continua ad offrire spunti di narrazione nel contesto folklorico e in tutto quel patrimonio favolistico che manifesta, spesso nel contatto con il selvatico, il difficile inserimento delle bambine nella realtà del mondo degli adulti, una situazione non priva di insidie e di violenza, che purtroppo si perpetua nei confronti di questa componente femminile della società anche ai nostri giorni (Capomacchia-Pezzetta).

La connessione tra mito e rituale emerge chiaramente nei complessi sacrali che riguardano il passaggio d'età dei giovani, anche nel caso delle fanciulle. Così come per l'*arkteia*, nella definizione del ruolo, in Grecia, di *kanephoros*, la portatrice del cesto che conteneva gli strumenti per la celebrazione del sacrificio, si intrecciano motivi rituali e richiami mitici di particolare significato, che rimandano alla narrazione dell'immolazione, non sempre realizzata, di fanciulle (e talora ragazzi) in situazioni di crisi o di conflitto per la salvezza della città (Cusumano).

Le ragazze e la musica: due mondi che si intrecciano di continuo in narrazioni mitiche e contesti rituali, trovando anche espressione nelle rappresentazioni figurative, dalle danzatrici egiziane (Iannarilli), fino

alle donne danzanti e alle fanciulle che suonano il flauto dell'iconografia iberica. In questo contesto, le raffigurazioni vascolari delle suonatrici e danzatrici provenienti dal sito archeologico di Tossal di Sant Miquel di Llíria (Valencia) si inseriscono nella celebrazione di episodi eroici, che si ricollegavano, quindi, alle antiche tradizioni di quelle collettività (Montero Herrero-García Cardiel). Ancora una volta mito e rituale si intrecciano nella rappresentazione di ruoli femminili, che trovano il loro fondamento nel patrimonio sacro di una collettività.

1.3. L'agiografia e le concrete condizioni di vita delle bambine

L'intento performativo, come si diceva costituisce un elemento peculiare dei testi agiografici, proponendosi questi, in modo più o meno scoperto, di agire sul contesto sociale, culturale e religioso al quale si rivolgono.

La questione risulta già del tutto evidente nei racconti biblici, soprattutto laddove il personaggio centrale vien fatto oggetto di riletture in tempi successivi. Significativo in tal senso il caso di Rebecca, che sottoposto ad una serie di processi midrashici, giungerà a proporsi, nonostante la sua origine straniera, come esempio quasi per eccellenza di "donna giusta", incarnazione dei più autentici valori della Torah (Rebora).

Nei testi agiografici della tradizione cristiana, e più particolarmente in quelli di età tardoantica, il fenomeno si accentua ulteriormente. Esemplare può considerarsi in tale prospettiva l'evoluzione del *typos* della martire bambina. Queste piccole protagoniste, esaltate nelle fonti più antiche per il coraggio superiore all'età, ben presto verranno proposte come eroine della castità, dotate di una parresia e libertà di giudizio che supera i canoni di comportamento dell'epoca, proiettando il personaggio in una dimensione inedita rispetto alla normale condizione femminile. Tanto che vien da chiedersi se non sia possibile ravvisare in queste fanciulle, da un lato, una forma di "eccesso" eroico, dall'altro, un contro-modello, finalizzato a veicolare un controllo implicito sulle pie lettrici di questi racconti (Zocca).

Indubbiamente, alcune fra le nostre giovanissime protagoniste, per lo più peri-adolescenti, sembrano davvero segnare uno iato rispetto ai consueti modelli femminili, opponendosi quasi frontalmente al *mos maiorum*[12]. Su questo orizzonte si stagliano i ritratti di Seconda, sicuramente

[12] Sul tema cfr. Giannarelli 1980, pp. 49-65 e 87, Consolino 1986, pp. 302-303, Consolino

percepita dai suoi contemporanei come una figura di rottura sia nei confronti della famiglia d'origine che nei confronti della società civile (Marone); di Papula che, appena adolescente, nella Gallia del VI, rifiutando il suo stesso sesso, porrà in atto la trasgressione massima e condurrà tutta la sua vita *en travesti* in un monastero della diocesi di Tours (Barcellona); di tutte quelle fanciulle, infine, che, sulla soglia dell'età matrimoniale, si sarebbero sottratte all'obbedienza genitoriale ed alle tradizioni familiari per abbracciare con scelta autonoma un destino diverso. Un atto di ribellione, severamente sanzionato dalle culture antiche, che in questi testi si fa invece positivamente esemplare quando indirizzato a scelte di vita cristiana (Sardella).

In questi racconti, che rappresentano, come è stato osservato, *stories women want*, storie che alle donne piace sentir narrare[13], traspare dunque evidente la volontà di trasmettere modelli di comportamento. Modelli, per così dire, riveduti e corretti, orientati diversamente rispetto al passato, ma pur sempre proposti da uomini a ragazze giovanissime, quando non addirittura bambine. Il tentativo di incidere profondamente su menti in formazione, su personalità sicuramente più duttili e influenzabili rispetto alle virago che popolano i racconti agiografici, si rivela in tutto il suo spessore nei tanti scritti indirizzati alle fanciulle avviate alla monacazione, scritti che ben presto si configureranno in un vero e proprio genere letterario (Spuntarelli).

In questo panorama, brillano come gemme preziose quelle fonti che lasciano percepire l'esperienza diretta di una bambina, i suoi desideri, le sue aspirazioni, il suo mondo visionario (Bartoli), ma sono, purtroppo, casi rarissimi.

Tutto ci indica che bambine, adolescenti e giovani donne erano fondamentalmente gestite da altri. Ce ne rendiamo conto quando dal mondo del mito e dell'agiografia passiamo a considerare fonti che dovrebbero essere in grado di restituire qualche sprazzo di luce sulle concrete condizioni di questi piccoli esseri.

Le indicazioni nutraceutiche della medicina antica rivelano il pesante condizionamento imposto alle bambine sin dalla più tenera età. La loro dieta, come risulta dai trattati medici antichi, da un lato, era infatti finalizzata a favorirne la salute riproduttiva nella prospettiva biopolitica della maternità, dall'altro intendeva incoraggiarle ad uniformarsi,

---

1994, p. 29, Clark 1993, 50-56 e 94-106, Moretti 2006, pp. 37-39.

13 Moretti 2006, p. 37.

sul piano alimentare, a quella stessa sobrietà che si riteneva favorisse comportamenti etici irreprensibili (Cilione, Catalano, Gazzaniga).

Il quadro non cambia di molto se spostiamo l'attenzione dalla vita alla morte. Le testimonianze iconografiche, epigrafiche e, in generale, catacombali dimostrano con tutta evidenza che le piccole defunte ricevevano ancor meno interesse dei loro coetanei di sesso maschile, lasciando ugualmente trasparire come la loro memoria e la loro immagine fossero comunque stabilite e tramandate da "altri", quasi sempre genitori o parenti (Ferri, Giuliani, Pallocca, Rebora).

D'altro canto, anche laddove le fanciulle/ragazze perdono la loro invisibilità per trasformarsi in una risorsa strategica, come avviene nella Firenze rinascimentale, si evince chiaramente il loro essere "oggetto" e non "soggetto" delle pratiche politiche, sociali, finanziarie, promozionali che le concernono, rimanendo sostanzialmente escluse dal processo decisionale (Plebani).

Solo il curioso caso delle donne-elfo o *huldrer* del folklore norreno ci restituisce un bagliore di autonomia e libertà, pur sempre confermando che unicamente nella rottura, nell'*extra-ordinem,* qui significato dall'imbarazzante coda, riesce ad emergere un protagonismo femminile, che comunque deve adattarsi, per sopravvivere, ad una apparenza di normalità (Del Zotto).

1.4. Conclusioni

Condurre indagini sull'infanzia è, di per sé, impresa ardua, che diviene ancor più problematica allorché ci si accosta allo studio della componente femminile. Come si vede dai saggi raccolti in questo volume, l'esame dei dati, scarsi ma non irrilevanti, ha richiesto una particolare attenzione ai dettagli, alla terminologia, ai piccoli riferimenti. Si è dovuto ricorrere ad una ermeneutica sensibile, che prendesse in adeguata considerazione contesti e "attori", con riferimento, in questo secondo caso, non solo alle protagoniste delle storie narrate (mediante testi, immagini e "memorie" di vario tipo), ma anche agli estensori delle fonti che le riguardavano, prevalentemente uomini e adulti.

Mito, agiografia, iconografia e stralci di vita quotidiana hanno, così, consentito di gettare un minimo di luce su un mondo sostanzialmente sommerso.

Dai nostri approfondimenti è emerso con chiarezza come la loro situazione all'interno delle diverse società fosse troppo spesso condizionata

da una realtà di abusi e violenze, non di rado legati allo stesso contesto familiare o conseguenza di guerre con il loro portato di sottomissione e schiavitù, mentre mortalità infantile e decessi frequenti, dovuti anche a parti troppo precoci, incidevano pesantemente su queste fragili esistenze.

Soprattutto, nelle società prese in considerazione, affiora ovunque il ruolo dominante della componente maschile.

La stragrande maggioranza delle nostre testimonianze, siano esse di carattere mitico o agiografico, letterario o materiale, lascia trasparire, infatti, con evidenza l'intento di precostituire schemi di lettura del femminile orientati a imporre un «life-style» che, in quanto gradito al gruppo di appartenenza, si ponesse come condizione necessaria per l'integrazione al suo interno ovvero per l'espulsione da esso[14].

Non mancano, certo, fonti che attestano una possibilità di emancipazione per le fanciulle, attuabile nell'istruzione, nel raggiungimento di una qualche autonomia di azione, in occasioni che consentissero loro di esprimere la propria personalità. Talvolta, addirittura, riusciamo a cogliere modelli di comportamento diversi, conflittuali o addirittura controculturali. Occorre, tuttavia, fare attenzione. Questi, infatti, possono riecheggiare effettive prese di coscienza delle protagoniste femminili, che cominciano ad intravedere la possibilità di autodeterminarsi e scegliere il proprio destino, ma anche, e forse più spesso, dipendono da strategie comunicative di poteri concorrenti – familiari, istituzionali ecc.– , che, nell'indirizzare lo scioglimento della tensione verso un determinato esito, affermano nuove priorità.

Non è dunque possibile leggere ingenuamente le nostre fonti, ma occorre ogni volta far uso di quella finezza di indagine cui sopra si accennava, unitamente ad una contestualizzazione che potremmo definire "a largo raggio". Informazioni su bimbe e fanciulle possono trovarsi, infatti, ovunque, ma talora così ben mascherate, anche in documenti ben noti, che solo la nostra ostinazione di ricercatori può aiutarci ad individuarli e "decrittarli".

I diversi casi che abbiamo qui esaminato, in prospettiva diacronica e multidisciplinare, ci sembrano aver fornito qualche utile spunto metodologico e alcune nuove acquisizioni su una storia ancora in gran parte da scrivere. Quantomeno, hanno consentito di aprire uno spiraglio sulla specifica condizione di bambine e fanciulle, sulla loro

---

[14] Cfr. Cooper 1996.

posizione all'interno delle rispettive società, restituendoci qualcosa di quelle "labili voci" che ci erano sembrate quasi inudibili.

Certo, molto resta ancora da fare, ma la via è aperta e la ricerca continua!

Prima di licenziare questo volume desideriamo ringraziare gli amici e colleghi che ci hanno accompagnato nella nostra avventura, sia partecipando in modo attivo al progetto di ricerca, sia collaborando all'organizzazione del Convegno, sia presiedendo le sedute o fornendo un prezioso aiuto nello scioglimento di nodi burocratici. In tal senso una gratitudine particolare va a Chiara Spuntarelli, che ci ha soccorso nel difficile dialogo con le pratiche informatiche, ma non meno a Sergio Ribichini e Paola Marone, che hanno avuto la pazienza e cortesia di affiancarci nella revisione dei contributi.

Infine, vogliamo rivolgere un pensiero particolare ad un collega, Santiago Montero Herrero, di recente scomparso. Egli aveva accolto con tale entusiasmo il nostro invito, da inviarci il suo testo, nonostante le difficili condizioni di salute. Lo pubblichiamo, grazie alla collaborazione di un suo giovane collega, con sincera emozione ed un caro ricordo.

Bibliografia

"Clio. Histoire, femmes et société" (1995-).

"Storia delle donne" (2004-).

Aasgaard, R., et al. (eds) (2018), *Childhood in History: Perceptions of Children in the Ancient and Medieval Worlds*, Routledge, London, New York.

Affeldt, W., et al. (eds) (1990), *Frauen im Frühmittelalter: eine ausgewählte, kommentierte Bibliographie*, P. Lang, Frankfurt am Main.

Backe-Dahmen, A. (2008), *Die Welt der Kinder in der Antike,* Zabern, Mainz am Rhein.

Bakke, O. M. (2005), *When Children Became People*: *The Birth of Childhood in Early Christianity,* Fortress Press, Minneapolis.

Barcellona, R. (2023), *Nascite, infanzie e altri miracoli. Letture apocrife fra Oriente e Occidente*, Rubettino, Soveria Mannelli.

Beaumont, L.A., et al. (eds) (2021), *Children in Antiquity: Perspectives and Experiences of Childhood in the Ancient Mediterranean*, Routledge, London and New York.

Bennett, J.M. (ed.) (2010) *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe* (Oxford Handbooks), Oxford University Press, Oxford.

Brelich, A. (1966), *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Capomacchia A.M.G. (2008), *Le tematiche storico-religiose e il Vicino Oriente antico*, in M.G. Biga, A.M.G. Capomacchia, *Il politeismo vicino-orientale. Introduzione alla storia delle religioni del Vicino Oriente antico*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, pp. 13-71.

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.

Clark, G. (1993), *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford University Press, Oxford.

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*, 3: *Le merci, gli insediamenti*, Laterza, Roma – Bari, pp. 273-306.

Consolino, F.E. (1994), *La santità femminile fra IV e V secolo: norme, esempi, comportamenti*, in G. Barone, F. Scorza Barcellona (eds), *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarietà*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 19-42.

Cooper, K. (1996), *The Virgin and the Bride*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London.

Dasen, V. (ed.), (2004), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Dasen, V., Späth, Th. (eds) (2010), *Children, Memory and Family Identity in Roman Culture*, Oxford University Press, Oxford.

Diotima (Materials for the Study of Women and Gender in the Ancient World), available at : < https://diotima-doctafemina.org/ >(last accessed 03 January 2024)

Duby, G., Perrot, M. (eds) (1990-1992), *Storia delle donne in Occidente*, voll. 1-5, Laterza, Bari.

Giannarelli, E. (1980), *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma.

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. 159-170.

Gourevitch, D., et al. (2003), *Maternité et petite enfance dans l'Antiquité Romaine*, Éd. de la Ville de Bourges. Service d'archéologie municipal, Bourges.

Grubbs, J.E., Parkin, T. (eds) (2013), *The Oxford Handbook of 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.

Horn, C.B., Martens, J.W. (2009), *"Let the Little Children Come to Me": Childhood and Children in Early Christianity,* The Catholic University Press, Washington.

Il bambino nelle fonti cristiane. XLV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma 11-13 maggio 2017) (2019), Nerbini, Lugano.

Moretti, P. (ed.) (2006), *La "Passio Anastasiae". Introduzione, testo critico, traduzione*, Herder, Roma.

Laes, Ch. (2011), *Children in the Roman Empire: Outsiders Within*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.

Laes, Ch., Vuolanto, V. (2017), *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World,* Routledge, New York.

Lamberti, F. (2014), *La famiglia romana e i suoi volti*, Giappichelli, Torino. *L'enfant et la mort dans l'antiquité (*2010-2012), voll. I-III, De Boccard, Paris.

Levi, G., Schmitt, J-C. (eds) (1996), *Histoire des jeunes en occident. De l'Antiquité à l'époque moderne*, Seuil, Paris.

Lipkin, E. (2009), *Girls' Studies*, Seal, Berkeley.

Marconi, G. (2008), *Il fanciullo antico. Soggetto tra formazione e 'religio'*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

Mitchell, C., Reid-Walsh, J. (eds) (2007), *Girl Culture. An Encyclopedia*, 2 voll., Greenwood, Westport.

Moraw, S., Keiburg, A. (eds) (2014), *Mädchen im Altertum / Girls in Antiquity*, Waxman, Münster-New York.

Mustakallio, K., et al. (eds) (2005), *Hoping for Continuity: Childhood, Education and Death in Antiquity and the Middle Ages*, Quasar, Roma.

Økland, J., et al. (eds) (2011-), *The Bible and Women: an encyclopaedia of exegesis and cultural history*, Society of Biblical Literature Atlanta, Atlanta.

Panidis, J. (2021) *Women in Antiquity. A Bibliography (1800-2021),* available at : <https://www.academia.edu/47822915/Y_Panidis_2021_Women_in_Antiquity_A_Bibliography_9250_entries_> (last accessed 03 January 2024).

Schaus, M.C. (ed.) (2006), *Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia*, Routledge, New York

Stol, M., Wiggermann, F.A.M. (2000*), Birth in Babylonia and the Bible*, Styx, Groningen.

Tafaro, S. (1988), *Pubes e viripotens nella esperienza giuridica romana*, Cacucci, Bari.

Van Uytfanghe, M. (1988), *Heiligenverehrung II (Hagiographie),* in *Reallexikon für Antike und Christentum,* vol. XIV, Hiersemann, Stuttgart, pp. 150-183.

Van Uytfanghe, M. (1993), *L'hagiographie: un 'genre' chrétien tardif?*, in "Analecta Bollandiana", 111, pp. 135-188.

Vierhaus, R. (1977), *Rankes Begriff der historischen Objektivität,* in R. Koselleck, et al. (eds), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft,* dtv, München, pp. 63–76.

Vuolanto, V., et al. (2018), *Children in the Ancient World and the Early Middle Ages. A Bibliography: Eight Century BC – Eight Century AD*, Tampere, available at: <https://researchportal.tuni.fi/en/publications/children-in-the-ancient-world-and-the-early-middle-ages-a-bibliog-3> (last accessed 03 January 2024).

Zocca, E. (2019) *"Santi bambini, santi da bambini" venticinque anni dopo*, in *Il bambino nelle fonti cristiane*, cit., pp. 7-22.

Zocca, E. (2020), *Infanzia e santità. Un difficile incontro alle origini del cristianesimo*, Viella, Roma.

2. Enlil e Ninlil: il fondamento mitico della "brava" ragazza nell'antica Mesopotamia

Marta Rivaroli

The god Enlil is the main character of two Mesopotamian myths that tell his inappropriate avances but with different outcomes; while in Enlil and Ninlil the young god's approach will lead to an illegitimate sexual union with the young goddess, in Enlil and Sud the different goddess' attitude at Enlil approach, will allow the foundation of the marriage institution.

Nelle culture mesopotamiche l'istituto del matrimonio era un elemento fondante della società attraverso il quale si sanciva, giuridicamente e ritualmente, il passaggio di una ragazza dalla tutela della famiglia paterna a quella del marito.

Questo istituto trova il suo fondamento sacrale e normativo nel tempo delle origini attraverso due miti che hanno come protagonisti il dio Enlil e la sua futura paredra, la dea Ninlil. In entrambi i racconti, la narrazione è focalizzata sull'approccio, da parte di Enlil, alla giovane dea e sul suo tentativo di unirsi sessualmente. Il diverso atteggiamento della ragazza implicherà un esito differente della vicenda: in un caso Enlil sarà costretto al rispetto delle norme che porteranno alla fondazione dell'istituto del matrimonio nel tempo storico, nell'altro, l'unione sessuale avverrà contravvenendo alle regole con conseguenze dirette sul piano cosmico[1].

2.1. Il mito *Enlil e Ninlil*: la modalità di «corteggiamento» non idonea

Il mito *Enlil e Ninlil* è conosciuto attraverso una redazione scritta in sumerico[2], pervenuta in diverse copie di età paleo-babilonese (XVII-

---

1 Per una trattazione generale di entrambi i testi si rimanda a Verderame 2016, pp. 13-14.

2 Testo lungo 154 righe, conservato quasi integralmente, e classificato nel catalogo

XVI secolo a.C.) trovate a Nippur, il principale centro religioso del periodo sumerico, e in una versione bilingue del I millennio a.C.

Il testo inizia con un elogio alla città di Nippur, della quale si fornisce una descrizione utile a inquadrare lo spazio in cui si svolge l'azione dei protagonisti divini (1-12).

È questa la città, la città in cui abitiamo: è Nippur, la città in cui abitiamo;
è Dur-gišimmar, la città in cui abitiamo!
Id-salla è il suo sacro fiume, Kar-gestinna è il suo porto,
Kar-a.sar è la banchina, dove attraccano le navi; Pulal è il suo pozzo
di acqua dolce;
Id-nunbir-tum è il suo canale con le molte ramificazioni.
Enlil è il suo ragazzo adolescente (guruš.tur)
Ninlil è la sua ragazza vergine (ki.sikil.tur)
Nunbaršegunu è la saggia madre (um-ma).

La presentazione iniziale serve a inserire le vicende narrate nel racconto in una dimensione mitica dei primordi, in cui le coordinate spaziali permettono un'identificazione geografica precisa, attraverso una serie di elementi topografici che la connoteranno, nel tempo storico, come città sacra, sede del santuario del dio Enlil; allo stesso modo quelle temporali presentano una realtà in cui l'umanità non è stata ancora creata e i due protagonisti divini sono definiti guruš e ki.sikil, termini che servono a collocarli in una fase adolescenziale[3]. Il racconto prosegue con le due figure femminili che parlano tra loro (15-21):

Nel puro fiume[4], fanciulla, nel puro fiume non fare il bagno;
Ninlil, non andare sulla riva del canale-Nunbirdu,
colui dallo sguardo brillante, il signore dallo sguardo brillante, ti guarderà;
la Grande Montagna, il padre Mullil dallo sguardo brillante, ti guarderà;
egli si accoppierà con te e ti bacerà e dopo aver versato il suo seme nel tuo
grembo, lo lascerà in te (ti lascerà).

---

sumerico degli *incipit* come "c'è una città" (uru-na-àm). Il testo è stato studiato da Behrens 1978. Si veda anche Black 1998-2006, 1.2.1 (testo e traduzione). Per le traduzioni in italiano si rimanda a Bottéro, Kramer 1992, pp. 98-104 e Pettinato 2001.

3 ki-sil termine applicato alle giovani ragazze nella fase di passaggio dalla pubertà al matrimonio. Si veda Leick 1994, pp. 42-47.

4 A. Black traduce il termine sumerico kù "holy" (Black 1998-2006). Di opinione diversa J. Scurlock, la quale ritiene che kù in questo contesto assuma il significato di "pure" o "clean" ossia non "muddy" (Scurlock 2003, p. 62).

La madre Nunbaršegunu raccomanda a Ninlil di tenere un comportamento adeguato alla sua condizione di giovane vergine, mettendola in guardia sulle possibili conseguenze a cui andrà incontro contravvenendo alle regole. Per Behrens il riferimento al puro canale alluderebbe a uno specifico contesto rituale, ossia un rito di purificazione celebrato alla comparsa del primo menarca, teso a sancire il passaggio all'età adulta. Su questo argomento torneremo in seguito, ma allo stato attuale della documentazione in nostro possesso, non è possibile confermare l'esistenza, pur ipotizzabile, di una simile cerimonia in connessione con il passaggio di età.

Come una perfetta adolescente, la giovane Ninlil non tiene conto dei consigli della madre e si comporta esattamente come non dovrebbe: fa il bagno e passeggia lungo il canale, mostrando a Enlil la sua nuova condizione, ossia il raggiungimento della maturità sessuale, e attirando così lo sguardo del giovane dio. Enlil è la controparte maschile, il prototipo del giovane maschio che, appena scorge Ninlil, rende manifeste le sue intenzioni[5] (22-34):

> [Il signore] così parlò a lei: "ti voglio baciare" ma lei rifiutava;
> così parlò a lei "voglio accoppiarmi con te" ma lei rifiutava.
> La mia vagina è piccola (tur), non conosce la gravidanza;
> Le mie labbra sono immature, non conoscono il bacio;
> [se mia madre lo viene a sapere], mi colpirà le mani,
> [se mio padre lo viene a sapere], mi respingerà!
> Però nessuno mi impedirà [di parlare di ciò con la mia amica].

Ninlil inizialmente resiste alle *avances* del dio, ribadendo il suo essere "ki.sikil", sia sul piano fisico (vagina piccola e labbra immature), sia su quello giuridico, in quanto sottoposta alla tutela del padre e della madre[6]. Nella tradizione mesopotamica non si riscontrano termini specifici rispondenti al nostro concetto di verginità, ma la purezza di una ragazza viene ribadita mediante l'impiego di una fraseologia negativa che sottolinea l'assenza di esperienza sessuale[7].

---

[5] Il comportamento di Enlil mostra delle analogie con quello del dio Enki in *Enki e Ninḫursaga* che si apposta presso i corsi d'acqua, con le canne come riparo, per spiare le ragazze durante le loro abluzioni. Si veda Asher-Greve, Westenholz 2013, pp. 145-148.

[6] Il termine per indicare la condizione ancora virginale è tur, che assume il significato sia di piccolo che giovane.

[7] Finkelstein 1966, p. 358.

Enlil chiede aiuto al fedele aiutante Nusku che suggerisce un modo per potersi unire a Ninlil (46-53):

> Procurò al suo signore una barca, trasportandolo con una fune di una piccola barca, lo portò su una grande barca. Il signore navigando […] si unì a lei e la baciò!
> […] Egli durante l'accoppiamento, durante il suo baciare
> Versò il seme di Suen-Ašimbabbar nel suo grembo.

L'unione avviene in un contesto non idoneo – in un paesaggio palustre e fuori dal tempo - e con delle modalità non corrette - unione sessuale attuata tramite l'inganno e senza il consenso dei tutori legali – portando così al concepimento di un figlio - il dio luna Su'en "lo splendente" - al di fuori del matrimonio. Si tratta quindi di una unione irregolare sia dal punto di vista sociale che giuridico. Sono tutti elementi assolutamente rispondenti alla collocazione della vicenda in una situazione dei primordi, in cui tempi, norme e regole non sono ancora state fissate; le azioni dei due protagonisti porteranno alla fondazione proprio di quegli aspetti della realtà e alla loro regolamentazione.

Come ben sottolineato da A.M.G. Capomacchia, "per ogni divinità che nasce, un determinato aspetto della realtà da quel momento esiste e potrà essere definito e controllato proprio grazie alla presenza di quel dio"[8]. Il concepimento del dio Luna porterà all'apparizione del tempo e alla sua scansione in cicli, che determineranno, da quel momento in poi, il nuovo corso delle vicende naturali e umane, nascita compresa.

Il testo continua con un cambio di scena repentino: mentre Enlil sta passeggiando nel Kiur[9], viene arrestato per volere dei grandi dèi che decretano l'allontanamento del giovane dio, reo di essere in una condizione di impurità (ú-zug)[10].

A differenza del mito *Enki e Ninḫursaga*, ambientato in uno spazio geografico pre-cosmico, le vicende di *Enlil e Ninlil* hanno luogo in un

---

8 Biga, Capomacchia 2008, p. 45.

9 Kiur potrebbe essere identificato come una parte dell'Ekur, il tempio del dio Enlil a Nippur, nello specifico il sacello di Ninlil. Si rimanda a George 1993, p. 636.

10 Il termine ú-zug (Ú.ZUGX.GE = *musukku*) viene generalmente usato a indicare lo stato di impurità delle donne nel periodo mestruale o appena dopo aver partorito (*CAD* M/2: pp. 239–240). Nel passo analizzato, l'impiego di ú-zug potrebbe essere connesso a una condizione di impurità in cui si viene a trovare Enlil per aver avuto un rapporto sessuale con la vergine Ninlil.

contesto urbano, culturale, nel quale vigono delle norme sociali che si contrappongono alla procreazione spontanea.

L'impeto incontrollato di Enlil viene punito con l'allontanamento dal contesto culturale (esilio dalla città). Per J. Scurlock, Enlil viene bandito non per aver "rovinato" Ninlil con un rapporto sessuale prematrimoniale, ma per essersi reso impuro, a livello sacrale, con il sangue della ragazza e, sul piano giuridico, per non aver compensato la famiglia della loro perdita, come normato dai codici di legge (MAL 55)[11]:

> Se non ha moglie, l'uomo che ha avuto rapporti (con una giovane ragazza) dà un terzo d'argento come valore di mercato della ragazza al padre di lei (e) l'uomo che ha avuto rapporti con lei può sposarla; potrebbe non mandarla via.

Il non pagamento della *terḫatum*, il "prezzo della sposa", rende l'unione tra Enlil e Ninlil non corretta sul piano giuridico e comporta la condanna da parte del tribunale divino[12].

A questo punto si assiste a un sovvertimento dei ruoli: Enlil, obbedendo alle decisioni del consesso divino, inizia ad allontanarsi dallo spazio urbano, ma Ninlil lo segue. Il dio tenta di nascondersi, anche se le motivazioni di questa condotta non sono chiare, assumendo le sembianze del personaggio che incontra, il guardiano della porta, a cui chiede di non rivelare il suo rifugio. Il dialogo tra la dea e il personaggio che Enlil interpreta è interessante in quanto rivela una presa di coscienza della dea che da giovane fanciulla inizia ad agire e a parlare come una dea adulta, consapevole della posizione ottenuta attraverso l'unione con Enlil (80-84):

> E il mio grembo è stato riempito da lui
> Enlil, re di tutte le terre, si è accoppiato con me.
> Come Enlil è il tuo padrone, così io sono la tua signora.

Ninlil afferma se stessa attraverso la sua gravidanza e, ogni volta che si confronta con Enlil, l'incontro porta a una nuova gravidanza. A differenza del primo "approccio", in uno spazio aperto e in prossimità di un canale, questo avviene all'interno di una camera, ma comunque

---

11 Scurlock 2003, pp. 73-79.

12 Sulla questione del versamento della *terḫatum* nel periodo paleo-babilonese si rimanda a Stol 2012.

in un contesto liminare (porta della città) tanto da portare alla nascita di un'entità divina dai caratteri inferi, il dio Nergal/Meslamtaea.

La stessa sequenza di eventi viene ripetuta altre due volte modificando il contesto spaziale in cui la scena si svolge e il personaggio di cui Enlil prende le sembianze: l'uomo del fiume Ikur, da cui nascerà Ninazu e il traghettatore Siluigi, da cui nascerà Enbilulu. Ninlil a ogni tappa persuade il custode a farla entrare nella camera da letto di Enlil e riesce a giacere con lui dando vita, ogni volta, a una divinità differente. Si tratta sempre di entità dai caratteri ctoni, liminari, legate all'altra realtà che definisce l'esistenza umana: la sfera della morte.

Il testo termina con una lode a Enlil come signore dell'abbondanza i cui decreti non possono essere alterati (143-154):

> Tu sei signore, tu sei re;
> tu sei signore che fa crescere la canapa, il signore che fa crescere le granaglie;
> tu sei il signore del cielo, il signore dell'abbondanza, il signore della terra.
> […] Signore, la cui parola non può essere alterata,
> signore, il cui detto, che segna l'inizio di ogni cosa, non può essere cambiato.

Il mito *Enlil e Ninlil*, attraverso il racconto del passaggio dall'adolescenza alla maturità, simboleggiata dall'essere madre e padre, fonda la realtà della vita: la nascita, l'esistenza regolata dai cicli lunari e la morte con cui si realizza compiutamente il ciclo dell'esistenza. Nonostante Ninlil sia la madre dei figli di Enlil, nel testo non viene menzionato il matrimonio. La dea è descritta come una ragazza che disubbidisce alla madre, rimane incinta e rincorre un amante che la abbandona.

La struttura e il contenuto del testo hanno fatto avanzare l'ipotesi che il mito potesse essere recitato durante un rituale in onore di Enlil e Ninlil, che prevedeva un itinerario nel contesto urbano del santuario di Enlil e probabilmente da mettere in connessione con l'annuale viaggio in barca della statua del dio dall'Ekur di Nippur al santuario di Ninlil a Tummal[13].

2.2. Il mito *Enlil e Sud*: l'istituto del matrimonio

Questo racconto sumerico di 175 righe, denominato anche *Matrimonio di Sud*, è conosciuto attraverso una serie di copie di età paleo-babilonese

[13] Si veda Behrens 1978, p. 179; Biga, Capomacchia 2008, p. 217.

(XVI secolo a.C.) provenienti da Nippur e alcuni testi bilingue (sumerico-accadico) di periodo neo-assiro (VII a.C.)[14].

Il testo celebra l'unione tra le due divinità e la "scalata sociale" di Sud, che, da dea di rango secondario legata alla città di Šuruppak, diviene la paredra di Enlil, capo del pantheon sumerico, assumendo il nome e le prerogative di Ninlil. A differenza del mito precedente, in cui l'unione tra i due giovani protagonisti non segue le regole, questo racconto fonda, nel tempo delle origini, l'istituto del matrimonio nella società mesopotamica.

La narrazione inizia con la presentazione dei personaggi, l'indicazione del contesto geografico e la constatazione che il dio Enlil è ancora scapolo (4-14):

> Nunbaršegunu diede alla luce correttamente Sud,
> la allevò nel suo […] e la nutrì al suo seno con buon latte;
> essa diventò una giovane donna (ki-sikil) ; essa diventò incantevole
> e appetibile.
> Nel […] della casa di Nidaba, alla porta di E-zagin,
> […] essa era oggetto di ammirazione, come una nobile e splendida vacca.
> A quel tempo a Enlil nessuna sposa era stata data nell'Ekur,
> Il nome di Ninlil non era stato pronunciato nel Kiur.

Enlil, dopo aver vagato alla ricerca di una sposa per tutto il territorio di Sumer fino ai limiti del mondo conosciuto, giunge a Ereš; guardandosi intorno, la sua attenzione cade su Sud e si avvicina, pieno di gioia, per parlarle (12-26):

> "Io voglio ricoprirti con il manto della signoria così tu, dopo essere stata per strada diventerai […]. Quanto sono colpito dalla tua bellezza, nonostante tu non sia rispettabile"
> Nella sua giovane inesperienza Sud replica immediatamente:
> "Stando io orgogliosamente sulla nostra porta chi osa incolparmi di comportamento disdicevole? Che vuoi da me? Perché mi hai avvicinato? […] dalla mia vista. Altri hanno tentato di avvicinarmi e l'hanno fatta adirare". Enlil continua, avvicinandosi a Sud:
> "Ti voglio parlare, voglio farti una proposta. Vuoi essere mia moglie? Baciami, mia signora dagli occhi splendidi. La questione è nelle tue mani".

---

[14] Il testo è stato studiato da Civil 1983. Si veda Black 1998-2006, 1.2.2 (testo e traduzione in inglese on-line). Per le traduzioni in italiano si rimanda a Bottéro, Kramer 1992, pp. 109-118 e Pettinato 2001.

> Le sue parole sono appena uscite dalla sua bocca, che lei, voltandogli le spalle, rientra in casa.

Il giovane dio, vedendo Sud sull'uscio della casa materna, è convinto di trovarsi di fronte una prostituta e si rivolge a lei in maniera arrogante e con tono superiore, dichiarando di volerla sposare, nonostante la dubbia reputazione della ragazza. A discolpa del fraintendimento di Enlil, è possibile osservare la ricorrenza, nella documentazione letteraria e giuridica di ambito mesopotamico, dell'associazione tra l'esercizio della prostituzione e la menzione di una donna che cammina per strada da sola, oppure che si posiziona in piedi davanti alla porta di un'abitazione.

Nel mito *Gilgameš*, Enkidu maledice Šamḫat prospettandole un misero futuro in cui la sua abitazione saranno i crocicchi delle strade, il luogo della passione il portico di casa e gli uomini la colpiranno e umilieranno[15].

Mentre la caratterizzazione di Enlil presenta delle forti analogie con il mito precedentemente analizzato, il comportamento di Sud si distacca completamente da quello di Ninlil. La figlia di Nisaba mostra di essere perfettamente consapevole della sua condizione di giovane ragazza, della posizione sociale che ricopre e della necessità di stabilire una giusta modalità di relazione tra un giovane uomo e una ragazza. Sarà proprio il comportamento di Sud a determinare una serie di azioni e di relazioni che porteranno alla fondazione dell'istituto del matrimonio con i suoi principi, i suoi rituali e la regolamentazione normata mediante una serie di leggi e la stipula di un contratto matrimoniale.

Il rifiuto categorico da parte di Sud, nonostante la proposta di Enlil di sposarla, costringerà il dio a chiedere la mano della ragazza alla madre, fondando così, sul piano mitico, le corrette modalità di richiesta di matrimonio nella dimensione del tempo storico. Ogni altra modalità, a partire da questo momento, sarà da escludere perché non corretta, come si riscontra, sul piano storico, nel codice di leggi di Ešnunna (LE 27)[16]:

> Se un uomo sposa (*īḫussi*) la figlia di un altro uomo senza il consenso del padre e della madre e inoltre non prepara la festa (*kirru*) e il contratto (*riksātu*) per il padre e la madre, anche se la donna vivrà nella sua casa per un anno intero, lei non sarà sua moglie.

---

15 Gilgameš, VII, 100-128. Si veda George 2003.

16 Sul tema del diritto matrimoniale si veda Westbrook 1988.

Nel paragrafo del codice sono enunciati, con una formula negativa, gli elementi che rendono un matrimonio valido: consenso dei genitori, preparazione della festa, stipula di un contratto. In mancanza di questi, il matrimonio non potrà essere considerato valido, come si riscontra nei casi elencati nel *Sumerian Law Excercise Tablet*, datato al periodo paleo-babilonese (XIX secolo a.C.)[17].

Tornando al testo in esame, si nota la messa in atto, da parte di Enlil, delle corrette modalità di richiesta di matrimonio. Il giovane dio invia il messaggero Nusku a Ereš da Nisaba a chiedere Sud in sposa, prospettando per lei e per la figlia un futuro radioso (30-40):

> Io sono un giovane scapolo. Ti invio questo messaggio per esprimere il mio desiderio. Io voglio prendere in moglie tua figlia; dammi il tuo consenso.
> Io ti invierò doni a mio nome; [accetta] i miei doni nuziali
> Il nome di tua figlia sia Ninlil e sia propagato in tutti i paesi …
> che ella possa vivere con me nell'Ekur, la mia residenza regale;
> Che ella possa decidere i destini […] in quanto a te, io metterò nelle tue mani la vita del popolo delle teste nere.

Enlil rassicura la madre della sposa di essere giuridicamente idoneo, è scapolo, e accompagna la richiesta di matrimonio con la promessa dell'invio dei doni nuziali (*terḫatum*) e della nuova posizione sociale che la sposa e la sua famiglia raggiungeranno con le nozze. Nel contesto normativo della procedura matrimoniale, la *terḫatum* serve a sancire il passaggio della ragazza sotto il controllo del marito. Nisaba accetta i doni nuziali e la proposta di matrimonio, consigliando a Nusku di tornare con Aruru, la sorella di Enlil, così che "Possa Aruru diventare la cognata di Sud: possa mostrarle la casa"[18].

Il racconto prosegue con Nisaba che prepara un banchetto in onore di Nusku durante il quale Sud versa da bere birra, permettendo così al messaggero di Enlil di donarle personalmente il gioiello scelto da Enlil. Segue poi il lungo elenco dei doni nuziali, costituiti da animali

---

17 Come giustamente sottolineato da S. Greengus, nella maggior parte dei casi l'accordo matrimoniale doveva essere stipulato oralmente, attraverso l'impiego di formule consuetudinarie, finalizzato a garantire i diritti della coppia e a proteggere il loro status; la necessità di ricorrere alla stesura di un vero e proprio contratto scritto, si presentava soltanto in situazioni particolari, fuori dalla norma, che quindi dovevano essere regolate sul piano giuridico, Greengus 1969, p. 514.

18 *Enlil e Sud*, 70-72.

e prodotti preziosi provenienti da tutto il mondo (103-127), e infine i consigli e la benedizione di Nisaba alla figlia (137-145)

> Che tu sia la moglie favorita di Enlil, che egli ti tratti bene!
> Possa egli abbracciarti, la più bella tra tutte, e dirti «amore concediti».
> Possano durare a lungo il piacere e la passione tra voi due. Fate l'amore sulla collina e abbiate dei figli. A voi che entrate in casa possa precedervi abbondanza e seguirvi gioia […] Il destino che ho decretato possa avverarsi.

Il racconto mitico riporta, anche se purtroppo in maniera frammentaria, tutte le procedure che, da quel momento in poi, regoleranno, sul piano rituale e giuridico, la stipula del contratto matrimoniale nella società mesopotamica. Basandoci sulla documentazione (*love songs*, testi giuridici, testi letterari) è possibile ricostruire il rituale del matrimonio scandito da una serie di azioni tra loro collegate: lo sposo, accompagnato dagli amici, giungeva a casa del padre della futura sposa portando dei doni (*terḫatum*); la ragazza, nel frattempo, veniva vestita, lavata e profumata da parenti e amiche e indossava i gioielli. Il padre della sposa organizzava un banchetto (*kirru*), durante il quale veniva servita birra a simboleggiare il cambio di rapporto e l'unione delle famiglie[19]. Solo dopo il *kirru* la ragazza (ki.sikil) poteva essere definita sposa (*kallūtu*) e veniva condotta dal marito nella casa paterna, dando inizio alla fase coniugale attraverso l'unione sessuale della coppia[20]. In realtà solo con la nascita del primo figlio il matrimonio sarà pienamente legittimo e tutelato giuridicamente.

In conclusione possiamo affermare che i due racconti mitici analizzati, attraverso la narrazione dell'unione delle due entità divine, siano funzionali alla fondazione mitica di specifici aspetti della vita di una ragazza. In *Enlil e Ninlil* il passaggio dall'età puberale a quella matura della donna è fondato, dal punto di vista biologico, attraverso la capacità procreativa di Ninlil. In *Enlil e Sud*, invece, viene stabilita e quindi fondata la prassi sociale e giuridica dell'istituto del matrimonio, che inserisce l'unione sessuale della giovane coppia, all'interno di un contesto sociale ordinato e regolamentato.

---

[19] Nella tradizione mesopotamica la libagione di birra assume la stessa valenza della libagione di vino nel contesto greco-romano.

[20] Stol 2016, pp. 72-86. S. Greengus ha esaminato l'intera sequenza della procedura matrimoniale distinguendo diverse fasi: pre-nuziale, nuziale, coniugale e familiare, Greengus 2002.

Bibliografia

Asher-Greve, J.M., Westenholz, J.G. (2013), *Goddesses in context. On divine powers, roles, relationships and gender in Mesopotamian textual and visual sources*. OBO 259, Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen.

Behrens, H. (1978), *Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur*, Biblical Institute Press, Rome (Studia Pohl: Series Maior 8).

Biga, M.G., Capomacchia, A.M.G. (2008), *Il politeismo vicino-orientale. Introduzione alla storia delle religioni del Vicino Oriente antico*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.

Black, J.A. (1998-2006), *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, available at: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr121.htm> (last accessed 15 January 2024).

Bottéro, J., Kramer, S.N. (1992), *Uomini e dèi della Mesopotamia*, (trad. it.), Einaudi, Torino.

Civil, M. (1983), *Enlil and Ninlil: The Marriage of Sud*, in "Journal of the American Oriental Society" 103, pp. 43-66.

Finkelstein, J.J. (1966), *Sex Offenses in Sumerian Laws*, in "Journal of the American Oriental Society" 86, pp. 355-372.

George, A.R. (1993), *House Most High, The Temples of Ancient Mesopotamia*, Eisenbrauns, Winona Lake-Indiana.

George, A.R. (2003), *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford University Press, Oxford.

Greengus, S. (1969), *The Old Babylonian Marriage Contract*, in "Journal of the American Oriental Society" 89, pp. 505–532.

Greengus, S. (2002), *Redefining "Inchoate Marriage" in Old Babylonian Contexts*, in T. Abusch (ed.), *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, Eisenbrauns, Ann Arbor, pp. 123-140.

Leick, G. (1994), *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, Routledge, London.

Pettinato, G. (2001), *Mitologia sumerica*, UTET, Torino.

Scurlock, J. (2003), *But Was She Raped? A Verdict Through Comparison*, in "NIN – Journal of Gender Studies in Antiquity" 4, pp. 61-103.

Stol, M. (2012), *Payment of the Old Babylonian Brideprice*, in K. Abraham, J. Fleishman (eds.), *Looking at the Ancient Near East and the Bible through the same Eyes. Minha Leahron: a Tribute to Aaron Skaist*, CDL Press, Bethesda, pp. 131-167.

Stol, M. (2016), *Women in the Ancient Near East*, De Gruyter, Boston-Berlin.

Verderame, L. (2016), *Letterature dell'antica Mesopotamia*, Le Monnier Università, Milano.

Westbrook, R., (1988), *Old Babylonian Marriage Law*, in "Archiv für Orientforschung", 23, Berger, Horn.

3. La sorella del dio nella tradizione paleo-babilonese in lingua sumerica. Considerazioni sul loro ruolo nel mito*

Ludovica Bertolini

Abstract

The study of girls and young adults in the Old Babylonian documentation in the Sumerian language cannot be separated from the analysis of those mythical young sisters involved in the death experiences of Dumuzi, Ningišzida, Damu and Lulil. The present contribution therefore intends to investigate the role that the sisters of these divine personalities play in the written documentation of mythical backgrounds. It will be seen how the importance held by these maidens in the management of mourning and the care of the deceased places them in a distinctive framework that unites the experience of Geštinanna, Amašilama, Gunura and Egime, framing them as figures capable of moving in liminal environments.

3.1. Introduzione

Il presente contributo vuole essere uno studio preliminare a una più ampia trattazione sul ruolo delle giovani sorelle divine nel Vicino Oriente antico. Mi soffermerò su quelle figure femminili appartenenti alla categoria dei subadulti[1] ed il cui ruolo come sorella è chiaramente espresso nella documentazione risultando significativo nelle relative narrazioni sacre[2]. In questo primo studio sul tema, che si intende

* Questa pubblicazione è stata supportata dal progetto 'Cooperatio Programme' area di ricerca 'Archaeology', della Faculty of Arts della Charles University di Praga.

1 Con il termine si indicano qui individui di età variabile dall'infanzia alla fine dell'adolescenza, che biologicamente e socialmente non hanno raggiunto una piena maturità.

2 Non si intende qui proporre un modello fisso della giovane sorella del dio con caratteristiche imprescindibili. Casomai, si vuole dimostrare che vi sono elementi

espandere nel corso del prossimo incontro, si è deciso di porre l'accento sulla documentazione in lingua sumerica del periodo paleo-babilonese (ca. 2000-1600 a.C.).

Nella documentazione sumerica paleo-babilonese, le personalità divine che rientrano nei suddetti paramenti non sono molte[3], eppure esse mostrano di essere un terreno fertile per una prima analisi.

Vi sono alcune difficoltà da considerare quando si approccia la documentazione. Da una parte, i subadulti hanno una scarsa rappresentazione nella documentazione[4]; dall'altra il lessico familiare in sumerico può essere impiegato per definire tanto rapporti di parentela, quanto relazioni socioprofessionali, rendendo difficile distinguere in che modo gli individui coinvolti siano legati tra loro[5]. Un esempio in tal senso si può trovare nelle *love songs*[6] sumeriche dove espressioni quali "sorella mia" o "fratello mio" vengono impiegati per riferirsi al partner[7], inquadrando i personaggi in un rapporto paritario[8] e richiamare la sfera semantica dell'affetto e dell'appartenenza. Se il lessico in linea di massima può essere fuorviante, anche quando le relazioni familiari tra personalità divine siano supportate dalle conoscenze del pantheon sumerico, non è detto che i fratelli in questione rientrino nella categoria dei subadulti[9] o che gli sia riconosciuta pienamente una natura divina[10]. Terreno più fertile si trova quindi nelle vicende di morte dei giovani dei, e soprattutto in quelle del dio Dumuzi. Proprio costui

---

ricorrenti nella tradizione su queste figure che attingono ad una tradizione comune per la creazione di narrazioni sacre originali.

3 Le dee di cui si discuterà sono Geštinanna, Amašilama, Gunura ed Egime. L'ineguale distribuzione delle fonti tra queste personalità divine, renderà Geštinanna il punto di riferimento maggiore del presente studio. Tuttavia, importanti contributi provengono anche dalle vicende mitiche che vendono protagoniste le altre dee.

4 A volte il problema risiede più nella mancanza di qualsivoglia indicazione dell'età delle personalità divine nel mito.

5 Verderame in stampa, dove si può trovare un'approfondita panoramica sulla famiglia sumerica.

6 Per questi testi si veda Sefati 1998.

7 Leick 1994 pp. 72, 86; Sefati 1998, pp. 77, 81-82.

8 Tale relazione orizzontale tra i protagonisti è motivata dal genere letterario e non deve necessariamente esprimere una reale situazione sociale.

9 Un caso emblematico potrebbe essere quello tra Aruru ed Enlil, dove la prima viene spesso appellata semplicemente come "la sorella".

10 Si consideri a tal proposito Peštur, sorella di Gilgameš. Il secondo è noto per essere di natura semidivina, il che già inficia l'inserimento di Peštur nel presente studio. A questo si aggiunga che la presenza di Peštur nelle narrazioni sacre note è fortemente inadeguata, poiché menzionata in soli due passi e mai con un ruolo proattivo

e la sorella Geštinanna sono i personaggi che maggiormente vengono inquadrati dalla letteratura mitica e liturgica come emblema del rapporto fra fratello e sorella. Ovviamente la ristretta casistica di tipologie testuali in cui fratelli e sorelle divini compaiono influisce fortemente sulla loro caratterizzazione che è funzionale alla narrazione della vicenda del dio. Tuttavia, ciò non inficia la costruzione della personalità divina della sorella, che risulta in definitiva complessa.

3.2. La questione dell'età

Si è detto che una prima problematica, quando si cerca di indagare la figura delle giovani sorelle divine è proprio capire se sia corretto inserire queste figure tra i subadulti. Indicazioni più o meno dirette in questo senso si trovano nella documentazione. Innanzitutto, si deve notare come la caratterizzazione di queste dee nel mito come "sorelle di" implica già un loro inquadramento nella sfera familiare paterna. Esse, infatti, hanno un ruolo nelle vicende dei fratelli e generalmente non compaiono come "mogli" o "madri" di un dio[11]. Inoltre, come si vedrà, possono comparire nei miti in compagnia delle loro madri, come a sottolineare la dipendenza di queste dee dal nucleo familiare d'origine.

Un'indicazione più chiara dell'età delle sorelle divine si può trovare in alcuni componimenti. In *Dumuzi e le sue sorelle*, ad esempio, si fa riferimento a due sorelle di Dumuzi che intervengono nella narrazione. Le due figure vengono distinte come nin_9 ban_3-da "sorella minore" (*Dumuzi e le sue sorelle* iii 18-19, iii 22-23) e nin_9 gal-la "sorella maggiore" (*Dumuzi e le sue sorelle* r ii 35)[12]. Queste indicazioni indirette

---

o rilevante in *Gilgameš e il Toro Celeste* vers. 2 segm. D da Me-turan e *Gilgameš e Huwawa A* 143.

11 Si ricordi che il pantheon sumerico ricalca la struttura della famiglia mesopotamica, che è nucleare e patriarcale o fratriarcale (Edzard 1960, p. 257; van der Toorn 1996; Verderame in stampa).

12 *Dumuzi e le sue sorelle* si configura come un'anomalia nel caso di Dumuzi, per il quale la tradizione conosce una sola sorella. Già nell'edizione del testo gli autori avevano interpretato questa particolarità come un influsso della vicenda del dio Ningišzida, che in *Il viaggio di Ningišzida agli Inferi* 10-11 presenta due sorelle, su *Dumuzi e le sue sorelle* (Jacobsen, Alster 2000, p. 330, si veda anche Black 2004, p. 228 n.2). Jacobsen e Alster sottolineano inoltre che probabilmente il testo risponde ad una ricerca di parallelismo strutturale anche quando la narrazione non richieda la presenza di due sorelle. Il presente autore aggiunge che un parallelismo simile si trova nello stesso ciclo di testi con l'uso degli aggettivi tur e gal per definire due dei sette galla responsabili della cattura di Dumuzi (*Dumuzi e Geštinanna* 1, 48, 65; *Il sogno di Dumuzi* 133-134; UET 6, 468 r ii '5; UET 6, 187: r i 2; VS 2, 2 ii 39).

sull'età delle giovani dee sembrano più chiare se inserite nella generica caratterizzazione di Dumuzi in altre composizioni a lui dedicate, dove uno dei *topoi* ricorrenti è proprio la giovinezza del dio, come nel caso delle *love songs* incentrate sul corteggiamento e unione dei giovani dèi Dumuzi e Inanna o, ad esempio, in *Dumuzi e Geštinanna* 42-46 dove si precisa che il dio non ha potuto portare a compimento i traguardi dell'età adulta a causa della morte prematura. La distinzione tra sorella minore e sorella maggiore compare anche in *Il viaggio di Ningišzida agli Inferi* 10-11. In entrambi i miti è difficile capire esattamente se le dee siano in un'età preadolescenziale o superiore, ma l'inquadramento dei protagonisti in una relazione orizzontale, l'accento patetico sulla giovinezza dei protagonisti al momento della morte spingono a considerare le sorelle come fanciulle in età pre-maritale.

Un altro caso in cui la sorella di Dumuzi viene definita nin_9 ban_3-da è quello del canto *Dumuzi e Inanna J* 32, dove Geštinanna istituisce i canti di lamentazione per suo fratello[13]. Il ruolo di lamentatrice nel mito è quasi sempre lasciato alle figure femminili della famiglia anche se a livello formale poteva essere il membro maschio più anziano a farsi carico dei funerali e dei riti ad esso connessi[14]. Nei presenti miti, il padre non è quasi mai menzionato e la narrazione si basa su un gruppo ristretto di personaggi ricorrenti[15]. Non stupisce quindi che siano Geštinanna e sua madre ad osservarne il lutto[16]. Il lessico utilizzato in *Dumuzi e Inanna J* per descrivere Geštinanna si rifà ad una sfera semantica familiare e della giovinezza, che evoca la dolcezza dei rapporti domestici e inquadra il personaggio in una cornice genealogica. Ella è infatti descritta come l'amata sorella di Dumuzi, figlia diletta di Duttur, seme piantato nel ventre dal toro selvaggio (*Dumuzi e Inanna J* 1-4); tutti elementi che la legano alla famiglia paterna, ed evocano la sfera semantica della nascita. Poche linee dopo, poi, il testo si riferisce alla dea con il termine ki-sikil (*Dumuzi e Inanna J* 8, 13, 17-18). Questo lemma è generalmente associato a figure femminili in età adolescenziale o da marito[17] e potrebbe supportare ulteriormente l'idea che in tale contesto la dea è ancora una fanciulla. Sempre

---

13 Simile ruolo le viene riconosciuto anche in *Inanna e Bilulu* 143-161. Per l'edizione di quest'ultimo si veda Jacobsen, Kramer 1953.

14 Si veda a tal proposito Couto-Ferreira 2023, p. 97.

15 Si veda Verderame in stampa.

16 Per una panoramica sulla performance del lutto nella letteratura sumerica si veda Alster 1983.

17 Si veda ePSD2 *sub* kisikil, con attestazioni.

all'interno del ciclo di miti di canti sulla morte di Dumuzi, un'ulteriore occorrenza dell'espressione nin_9 ban_3-da in riferimento a Geštinanna si trova ne *La morte di Dumuzi* 10.

Per quanto riguarda Egime, sorella del dio Lulil (in *Lulil ed Egime*), entra di nuovo in gioco il rapporto della dea con la madre. Questo espediente narrativo inquadra la prima in un nucleo familiare ristretto col fratello Lulil e la madre Ninhursag, lasciando intendere che la dea sia nel mito ancora nubile. Stesso può dirsi, poi, anche per Gunura in *Damu e Gunura*.

3.3. La sorella tra giovinezza ed esperienza

Analizzando la funzione delle sorelle nei vari miti su Dumuzi e gli alti dèi che muoiono, si può notare che le dee vengono caratterizzate attraverso le loro azioni e il loro inquadramento nei rapporti familiari in due modi, apparentemente contrastanti. Da una parte, come visto sopra, si pone l'accento sulla giovinezza delle dee, dall'altra, invece, si sottolinea il grado di esperienza di queste figure in vari campi, riconoscendo loro una complessità emotiva e d'azione non trascurabile.

Se quindi finora si è visto come le sorelle siano raffigurate nella letteratura come fanciulle o giovinette, va anche sottolineato come la stessa documentazione faccia perno sulla maturità che queste figure dimostrano. Il caso di Geštinanna è emblematico. In *Dumuzi e Inanna J* 31-37 alla fanciulla viene ascritta la fondazione dei canti di lamentazione per la morte del fratello. Il testo rimarca come tra gli anziani ed i cantori presenti, solo Geštinanna sappia come intonare correttamente il canto e finisca per dirigere tutti gli altri nel lamento. Questa abilità della giovane viene richiamata anche in *Il sogno di Dumuzi*, dove Dumuzi richiede l'intervento di Geštinanna per interpretare un sogno premonitore. Il dio chiama sua sorella con vari epiteti che ne sottolineano la saggezza e l'esperienza in vari campi dello scibile, tra cui scrittura, canto e divinazione[18] (*Il sogno di Dumuzi* 21-24), creando un contrasto tra gioventù e competenza rimarcato anche dall'opposizione tra i lemmi lu_2-ban_3-da[19] "bambina" e um-ma[20] "donna matura". L'esperienza nel canto di lamentazioni funebri

---

18 L'abilità di interpretare sogni è poi centrale nella vicenda narrata in *Il sogno di Dumuzi* 41-69, dove Geštinanna riuscirà a leggere il messaggio nascosto nell'incubo che ha scosso suo fratello.

19 *Il sogno di Dumuzi* 23.

20 *Il sogno di Dumuzi* 24.

è un carattere che certamente accomuna tutte queste figure. Chi implicitamente, chi meno, tutte le giovani sorelle divine si ritrovano a piangere e innalzare lamenti per i fratelli scomparsi. Menzione diretta del canto luttuoso i-lu è inoltre presente in *Lulil ed Egime* 4-6.

Di contro, lontana da questa tradizione sembra essere la descrizione della sorella di Dumuzi in *Dumuzi e Inanna B1*. Il componimento, per il quale sono ignoti provenienza e *Sitz im Leben*, presenta i due fratelli in una veste diversa dal solito. Qui Dumuzi decide di prendersi gioco dell'ingenua Geštinanna, probabilmente poco più che una bambina, mostrandole gli animali del loro ovile durante l'accoppiamento. La sorella, ignara del funzionamento del ciclo riproduttivo, non capisce cosa stia succedendo, generando ilarità nel pastore. Sebbene Geštinanna sia qui accompagnata dai suoi epiteti, che la qualificano come "signora degli scribi" (*Dumuzi e Inanna B1* 24) e "cantante esperta di canti en_3-du" (*Dumuzi e Inanna B1* 29), mostra caratteri puerili lontani dalla solita complessità della dea.

3.4. La funzione delle sorelle divine

Le sorelle divine compaiono nel mito in precisi contesti. Se la loro presenza nel mito è vincolata da quella dei fratelli, il loro ruolo può essere comunque duplice. Si ha una prima funzione che potremmo definire di sostegno o assistenziale ed una seconda funzione di carattere rituale.

Nella prima casistica rientrano tutti gli interventi in cui le giovani sorelle prestano aiuto, sostegno morale o si sacrificano per il bene del fratello, codificando la funzione sociale della fanciulla nel contesto familiare. In *Il viaggio di Ningišzida agli Inferi* 12-21, ad esempio, una delle sorelle chiede di poter salpare con Ningišzida sulla barca che lo porterà nell'Oltretomba. Se da una parte l'atteggiamento di Amašilama svela un'ingenuità della fanciulla che pensa di poter contrattare con i demoni inferi per un destino meno crudo per suo fratello, dall'altra lo spirito di sacrificio dimostrato da costei la denota come il prototipo ideale di sorella che mette la famiglia di fronte al proprio stesso interesse. Lo stesso tema compare in *Damu e Gunura* dove la fanciulla prova a seguire il fratello ma viene respinta dalle porte dell'Oltretomba (12-15). Anche Geštinanna in più di un'occasione si trova a dover scegliere tra se stessa e suo fratello, mostrando un'abnegazione incrollabile di fronte a offerte di ricchezza (*Il sogno di Dumuzi* 131-132) o alla prospettiva

di sevizie (*Dumuzi e Geštinanna* 57-64), o della morte (*Dumuzi e le sue sorelle* ii 23-28; iii 24-25; *Dumuzi e Geštinanna* 73).

La seconda funzione delle sorelle divine è invece legata al loro ruolo nella sfera rituale. Costoro, infatti, ricoprono nel mito una parte fondamentale in due speciali occasioni rituali. La prima al momento della morte del fratello, osservando il lutto per la sua scomparsa e innalzando lamenti, la seconda si protrae nel tempo e comporta la cura del defunto dal momento del funerale in poi.

L'osservanza del lutto in Mesopotamia è un tema piuttosto noto[21], come notoria è l'importanza delle figure femminili in questo contesto[22], pertanto non è intenzione di questo studio ripetere quanto già esaurientemente detto da altri. Tuttavia, vale la pena elencare brevemente l'occorrenza della gestualità del cordoglio in connessione ai componimenti qui citati per rendere manifesto il ruolo delle giovani sorelle divine in tale ambito rituale. Si è già sottolineato che Geštinanna e le altre sono le responsabili del lamento per la morte dei giovani dèi; tuttavia, la gestualità del cordoglio non si limita a questo. La documentazione riporta una serie di pratiche violente o meno che le donne della famiglia mettono in atto nel momento in cui vengono a sapere della fine tragica dei giovani dèi tra cui auto-lacerazione di parti del corpo, estirpazione dei capelli, vestizione con abiti si bassa qualità e processioni per le vie della città (*La morte di Dumuzi* 34-39; *Dumuzi e le sue sorelle* iii 12-14; *Dumuzi e Geštinanna* 38-46; *Il sogno di Dumuzi* 73-75, 240-245; *Dumuzi e Inanna J* 13-15 a cui si aggiunge *Eršemma 88* 53-55 con riferimento alla madre invece che alla sorella).

In ambito funerario alle sorelle divine sembrano essere riconosciute una moltitudine di incombenze. Alcuni componimenti purtroppo sono di difficile comprensione, per la lacunosità dei testi o per la mancanza di paralleli che possano far luce su alcuni riti isolati. L'esempio più completo di pratiche funerarie per la scomparsa di un giovane dio è contenuto in *Lulil ed Egime* r 9-37. Qui il dio Lulil, nel pieno della sua esperienza di morte, istruisce Egime sulla corretta esecuzione del rituale funebre e sulla cura del suo spirito. Alla sorella che conversa

---

21 Una trattazione esauriente si trova in Alster 1983. Più in generale sul tema della morte si veda anche Katz 2003. Il lutto e i costumi funerari sono trattati in vari altri studi, tra cui Kramer, 1960; Kramer 1967; Bayliss 1971; Kramer 1980; Abusch 1993; van der Toorn 1994; Jonker 1995; Katz 1999; Cavigneaux, al-Rawi 2000; Jagersma 2007; Katz 2007; Felli 2016, pp. 83-132.

22 Si veda Couto-Ferreira 2023.

con il caro estinto viene da lui affidato il coordinamento dei compiti di ciascun membro della famiglia, la preparazione del letto funebre, del trono su cui dovrà poggiare gli abiti del defunto, l'effigie che lo rappresenta e le offerte funerarie. Meno articolato è l'intervento di Geštinanna in *Dumuzi e le sue sorelle* iii 28-39, la quale offre acqua al fratello attraverso un'apertura del terreno, acqua che però sembra non raggiungere il dio. L'importanza di queste offerte si spiega nell'incapacità degli spiriti di potersi sostentare da soli negli inferi[23], rimanendo di fatto dipendenti dai parenti e dalle loro offerte per tutta la loro permanenza nell'Oltretomba. Per questa ragione, la promessa di Gunura di provvedere a suo fratello (*Damu e Gunura* 8-11) acquista una chiara rilevanza. Più oscuro, infine, è il ruolo giocato da Geštinanna in *Eršemma 165* 30-31, la quale vaga nella steppa chiamando il nome del fratello e portando con sé latte, crema, fili di lino ed erbe per ravvivare il cuore del pastore[24]. Il fatto che non venga dato alcun indizio sull'utilizzo effettivo di questi materiali rende piuttosto complesso dedurre se Geštinanna intenda riportare in forze il fratello dopo l'attacco dei demoni[25], o se questi prodotti siano parte di un rituale funebre per il giovane. In questo ultimo caso si trova un parallelo per latte e crema ne *La fanciulla ed il messaggero*[26], mentre la corda e le piante non sembrano, a conoscenza di chi scrive, direttamente coinvolte in ambito prettamente funerario, ma casomai esorcistico o medico.

3.5 . Conclusione

Si è avuto modo di vedere come Geštinanna, Amašilama, Gunura, Egime e altre anonime sorelle compaiano nella letteratura sumerica in ambiti ben delineati. Si tratta di componimenti basati su una tradizione mitica sedimentata e non completamente canonizzata, che lascia spazio a particolarità di probabile carattere locale e che spesso è difficile rico-

---

23 Katz 2003, pp. 197-201.

24 Sia l'erba aštaltal (*ardadillu*) che l'innuš (*maštakal*) possono avere proprietà particolari e vengono menzionate spesso in incantesimi contro demoni e spiriti maligni che attaccano l'uomo. L'innuš è proprio tra le piante più efficaci contro la stregoneria (Abusch e Schwemer 2011, p. 24). Il cordino di lino (gada gu) è un altro materiale che si può rinvenire nei rituali contro la stregoneria come in una collezione di rituali ušburruda in Abusch, Schwemer 2011, p. 185.

25 Per Cohen (1981, p. 87) la materia magica che Geštinanna porta con sé servirebbe a riportare in forze Dumuzi dopo le torture che questi ha subito.

26 Edizione del testo di Kramer (1977).

struire. Ciononostante, le giovani sorelle di Dumuzi, Ningišzida, Damu, e Lulil mostrano caratteri simili tra loro. Tra questi si possono individuare il rapporto con la morte, che pone queste fanciulle in una posizione particolare rispetto alle altre personalità divine dei miti in questione. Se a volte le madri piangono e lamentano la morte dei figli, sono le sorelle che comunicano con il giovane defunto e si rapportano con i demoni inferi che inseguono il giovane dio. Sono ancora le sorelle a compiere i riti necessari al passaggio del caro estinto nell'Oltretomba come spirito e a offrire cibo ed acqua in ottemperanza ai riti funebri prima e al mantenimento del fantasma nella sua nuova dimora. Quindi, il ruolo della giovane sorella del dio nella tradizione mitica e letteraria in lingua sumerica non è soltanto quello di supportare il dio che muore, ma di fondare e legittimare una norma sociale e rituale. Geštinanna, Gunura, Egime e Amašilama, divengono prototipo della sorella ideale, inquadrata nell'ambito familiare paterno. A questo però si aggiunge anche la fondazione mitica del ruolo della famiglia, qui rappresentata proprio dalla sorella, nella cura del parente, dal momento della morte in poi. In definitiva, se la figura della giovane sorella sembra relegata ad una categoria di testi piuttosto limitata[27], il suo compito viene perfettamente esaurito nel mito dando vita ad una serie di personalità complesse, con ambiti di competenza nella sfera divina, quanto sociale ben definiti, dimostrando un'attenzione verso le fanciulle che riconosce una dignità sorprendente alle giovani donne, alla loro emotività, alla loro forza d'animo, ma anche alle loro speciali abilità in campo sacrale, e la capacità di entrare in contatto con ambiti liminali anche in virtù della loro giovane età.

---

[27] Già solo il fatto che si cerchi nella documentazione una sorella divina presuppone che il suo ruolo sia associato ad un'altra personalità della stessa natura e che le vicende dei due siano strettamente connesse.

Bibliografia

Fonti

Damu e Gunura, A. Cavigneaux (ed.). (2000), *Fragment d'élégie*, in "Revue d'Assyriologie et d'archéologie Orientale", 94/1, pp. 11–15.

Dumuzi e Geštinanna, W.R. Sladek (ed). (1974), *Inanna's descent to the netherworld*. Johns Hopkins University, Baltimore, pp. 225-239.

Dumuzi e Inanna B_1, S.N. Kramer (ed.). (1973), *The Jolly Brother: A Sumerian Dumuzi Tale*, in "Journal of Ancient Near Eastern Studies", 5, pp. 243-253.

Dumuzi e Inanna J, B. Alster (ed.). (1985), *Geštinanna as Singer and the Chorus of Uruk and Zabalam: UET 6/1 22*, in "Journal of Cuneiform Studies", 37/2, pp. 219-228.

Dumuzi e le sue sorelle, J. Black (ed.). (2004), *Dumuzid and his sisters*, in "Orientalia NS", 73, pp. 228-234.

Eršemma 165, M.E. Cohen (ed.). (1981), *Sumerian Hymnology: The Eršemma*. Hebrew Union College, Cincinnati, pp. 87-89.

Eršemma 88, M.E. Cohen (ed.). (1981), *Sumerian Hymnology: The Eršemma*. Hebrew Union College, Cincinnati, pp. 84-87.

Gilgameš e Huwawa A, D.O. Edzard (ed.). (1991), *Gilgames und Huwawa A. II Teil*, in "Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie", 81, pp. 165-233.

Gilgameš e il Toro Celeste, A. Cavigneaux, F.N.H. Al-Rawi (ed.). (1993), *Gilgamesh et Taureau de Ciel (*Šul-mè-kam*) (Textes de Tell Haddad IV)*, in "Revue d'Assyriologie", 87, pp. 97-129.

Il sogno di Dumuzi, B. Alster (ed.). (1972), *Dumuzi's dream. Aspects of oral poetry in a Sumerian myth*, Akademisk Forlag, Copenhagen.

Il viaggio di Ningišzida agli Inferi, Th. Jacobsen, B. Alster (ed.). (2000), *Ningišzida's Ride to Hades*, in A.R. George, I.L. Finkel (eds), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, Eisenbrauns, Winona Lake, pp. 315-344.

La discesa di Inanna agli Inferi, W.R. Sladek (ed.). (1974), *Inanna's Descent to the Netherworld*. Johns Hopkins University, Baltimore, 103-152.

La morte di Dumuzi, S.N. Kramer (ed). (1980), *The Death of Dumuzi: A New Sumerian Version*, in "Anatolian Studies", 30, pp. 5-13.

Lulil ed Egime, F. Thureau-Dangin (ed.). (1922), *La passion du dieu Lillu*, in "Revue d'Assyriologie et d'archéologie Orientale", 19/ 4, pp. 175–85.

Studi

Abusch, T. (1993), *Gilgamesh's Request and Siduri's Denial.* Part II. *An Analysis and Interpretation of an Old Babylonian Fragment about Mourning and Celebration*, in "Journal of the Ancient Near Eastern Society", 22, pp. 3-17.

Abusch, T., Schwemer, D. (2011), *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals,* vol. 1. (Ancient Magic and Divination 8), Brill, Leiden/Boston.

Alster, B. (1972), *Dumuzi's dream. Aspects of oral poetry in a Sumerian myth*, Akademisk Forlag, Copenhagen.

Alster, B. (1983), *The Mythology of Mourning*, in "Acta Sumerologica", 5, pp. 1-16.

Alster, B. (1985), *Geštinanna as Singer and the Chorus of Uruk and Zabalam: UET 6/1 22*, in "Journal of Cuneiform Studies", 37/2, pp. 219-228.

Bayliss, M. (1971), *Ancestry and Descent in Mesopotamia. From the Old Babylonian to the Neo-Assyrian Period*. Tesis de máster inédita, SOAS University of London.

Black, J. (2004), *Dumuzid and his sisters*, in "Orientalia NS", 73, pp. 228-234.

Cavigneaux, A. (2000), *Fragment d'élégie*, in "Revue d'Assyriologie et d'archéologie Orientale", 94/1, pp. 11–15.

Cavigneaux, A., Al-Rawi, F.N.H. (1993), *Gilgamesh et Taureau de Ciel* (Šul-mèkam*) (Textes de Tell Haddad IV)*, in "Revue d'Assyriologie", 87, pp. 97-129.

Cavigneaux, A., Al-Rawi, F.N.H. (2000), *Gilgameš at la mort: Textes de Tell Haddad VI avec un appendice sur les textes funéraires sumériens*, Styx, Groningen.

Cohen, M.E. (1981), *Sumerian Hymnology: The Eršemma*. Hebrew Union College, Cincinnati.

Couto-Ferreira, M.E. (2023), *Mujeres y culto funerario en la Mesopotamia antigua: una aproximación*, in B.N. Serrano (ed.), *Dinámicas sociales y roles entre mujeres. Percepciones en grupos deparentesco y espacios domésticos en el Oriente antiguo,* Archaeopress Publishing LTD, Oxford, pp. 96-107.

Edzard, D.O. (1960), *Sumerer und Semiten in der frühen Geschichte Mesopotamiens*, in "Genava", 8, pp. 241-258.

Edzard, D.O. (1990), *Gilgames und Huwawa A. I Teil*, in "Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie", 80, pp. 165-203.

Edzard, D.O. (1991), *Gilgames und Huwawa A. II Teil*, in "Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie", 81, pp. 165-233.

Felli, C. (2016) (ed.) *How to Cope with Death: Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 83-132.

Jacobsen, Th., Alster, B. (2000), *Ningišzida's Ride to Hades*, in A. R. George, I. L. Finkel (eds), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, Eisenbrauns, Winona Lake, pp. 315-344.

Jacobsen, Th., Kramer, S.N. (1953), *The Myth of Inanna and Bilulu*, in "Journal of Near Eastern Studies", 12/3, pp. 160-188.

Jagersma, B. (2007), *The Calendar of the Funerary Cult in Ancient Lagash*, in "Bibliotheca Orientalis", 64, pp. 289-307.

Jonker, G. (1995), *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Brill, Leiden.

Katz, D. (1999), *The Messenger Lulil and the Cult of Dead*, in "Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale", 93/2, pp. 107-118.

Katz, D. (2003), *The Image of the Nether World in the Sumerian sources*, CDL Press, Bethesda.

Katz, D. (2007), *Sumerian Funerary Rituals*, in N. Laneri (ed.), *Performing Death. Social Analyses of Funrary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 167-188.

Kramer, S.N. (1960), *Two Elegies on a Pushkin Museum Tablet: A New Sumerian Literary Genre*, Oriental Literature Publishing House, Moscow.

Kramer, S.N. (1967), *The Death of Ur-Nammu and his descent to the Netherworld*, in "Journal of Cuneiform Studies", 21, pp. 104-122.

Kramer, S.N. (1973), *The Jolly Brother: A Sumerian Dumuzi Tale*, in "Journal of Ancient Near Eastern Studies", 5, pp. 243-253.

Kramer, S.N. (1977), *The GIR5 and the ki-sikil: A New Sumerian Elegy*, in M. de Jong Ellis (ed.) *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, Archon Books, Hamden, pp. 139–142.

Kramer, S.N. (1980), *The Death of Dumuzi: A New Sumerian Version,* in "Anatolian Studies", 30, pp. 5-13.

Kramer, S.N. (1985), *BM 23631: Bread for Enlil, Sex for Inanna*, in "Orientalia", 54/2-4, pp. 117-132.

Leick, G. (1994), *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, Routledge: London/New York.

Sefati, Y. (1998), *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan.

Sladek, W.R. (1974), *Inanna's descent to the netherworld.* Johns Hopkins University, Baltimore.

Thureau-Dangin, F. (1922), *La passion du dieu Lillu*, in "Revue d'Assyriologie et d'archéologie Orientale", 19/ 4, pp. 175–85.

van der Toorn, K. (1994), *From her Cradle to her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*, JSOT Press, Sheffield.

van der Toorn, K. (1996), *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Brill, Leiden.

van Dijk, J. J. A. (1953), *La Sagesse suméro-accadienne*. Brill, Leiden.

Verderame, L. (in stampa), *La famiglia e i termini di parentela nella tradizione sumerica*: Fonti, *problemi e prospettive*, in L. Mori (ed.) *Questioni di famiglia.* Roma, s.n.

4. *Girls just want to have fun*(?) Costruzione iconografica ed elaborazione formale del ruolo della fanciulla in antico Egitto

Francesca Iannarilli

Abstract

It is not easy to find textual and iconographic elements in ancient Egyptian documentation that refer to the role of girls in a socio-cultural landscape that, with a few exceptions, was largely dominated by a male perspective and sometimes even limited to a certain socio-economic status. The question of whether or not girls have benefited from *fun* e *fun-damental rights* therefore raises several problems of interpretation and approach. Given this premise, two questions must be asked, with the aim of analysing, as neutrally as possible, the ways in which the role of the maiden was formally constructed and elaborated in ancient Egypt: 1. What are the lexemes used to indicate what we translate as 'maiden', 'child', 'girl' in Egyptian language and writing? 2. How do we iconographically distinguish this childish, feminine category?

Non è facile rintracciare nella documentazione egiziana antica elementi testuali e iconografici che rimandino al ruolo delle bambine e delle fanciulle in un panorama socioculturale che, pur con alcune eccezioni, era in gran parte dominato da una prospettiva maschile e talora anche limitato a un certo status socioeconomico. Nel domandarsi se le ragazze beneficiassero o meno di *fun* e *fun-damental rights*, dobbiamo sicuramente tenere a mente che l'infanzia, sia femminile che maschile, variava a seconda dello status; tuttavia, anche nelle classi più agiate, sembra che raramente le donne fossero addestrate a diventare scribi e, rispetto agli uomini, la loro istruzione formale, al di fuori della sfera domestica, risulta piuttosto limitata. "A differenza di alcune civiltà del bacino orientale del Mediterraneo, la donna sembra godere di una certa autonomia economica e legale nella società egiziana. Questo non significa che si possa parlare di una vera e propria

parità di genere, quanto piuttosto di una certa autonomia gestionale della donna che le consentiva di agire nella vita sociale"[1].

Mentre da Deir el-Medina ci giunge notizia di ragazzi scolarizzati, i cenni all'istruzione femminile sono molto limitati[2]. Un riferimento interessante può essere rintracciato tra le *Late Ramesside Letters* (LRL), corpus epistolare di epoca ramesside che raccoglie diverse richieste di informazioni sul benessere dei bambini e sulla loro istruzione; nella lettera no. 5, una fanciulla, figlia di *Khonsumes*, viene specificamente menzionata perché sia esortata esortata a scrivere una lettera allo scriba *Djehutymes*[3]:

> Dovrai occuparti dei bambini e prenderti cura di loro così come di questa figlia di *Hemesheri*, di sua madre e della sua nutrice. E dovrai occuparti delle loro necessità.
> […]
> E non permetterai che i bambini che sono a scuola smettano di scrivere.
> […]
> E vedrai questa figlia di *Khonsumes*, le farai scrivere una lettera e la invierai a me[4].

Il testo non ci permette di appurare sino a che punto la ragazza fosse in grado di usare il calamo autonomamente, ma almeno di intuire che la possibilità era tenuta in considerazione. Si tratta comunque di casi isolati, che non bastano a comprovare una partecipazione costante delle fanciulle all'istruzione scolastica.

Un altro elemento talora interpretato come prova di alfabetizzazione femminile è la presenza di corredi scribali raffigurati a rilievo nelle tombe sotto i seggi di donne di alto rango. È il caso, tra altri, di *Henuttawy*, moglie di *Menna*[5], nella omonima tomba tebana[6], che non può tuttavia

---

1 Ciampini 2005, p. 219. La donna nella società civile è tuttavia strettamente legata al marito e alla gestione familiare, tanto da acquisire spesso il titolo di *nbt-pr*, signora della casa. Cf. Robins 1994, pp. 37-38.

2 Talora è stato suggerito il corredo scrittorio raffigurato nella tomba della principessa Idut a Saqqara (Kanawati 2003, pp. 33-75; pl. 17) come prova dell'alfabetizzazione femminile. Tuttavia, si tratta di un sepolcro inizialmente realizzato per un visir di nome Ihy, poi riutilizzato da Idut, dunque, il kit doveva essere destinato a lui. L'apparente esclusione delle donne dalle attività scribali sarebbe confermata anche dall'assenza di "sacerdoti lettori" di sesso femminile. (Fischer 2000, p. 27).

3 Toivari-Viitala 2001, p. 189.

4 LRL 5, pLeiden I 370 v. 10-ll.

5 Scriba e alto funzionario al tempo di Thutmosi IV-Amenhotep III (XVIII dinastia).

6 TT 69, Sheikh Abd el-Qurna.

essere considerato prova provata di una sua istruzione scribale, quanto piuttosto l'indicazione di una classe sociale piuttosto elevata.

Resta necessario considerare il punto di vista generalmente maschile e di un dato ceto di riferimento, per lo più nobiliare, delle fonti in nostro possesso. La tematica, a lungo dibattuta e ancora oggetto di riflessione egittologica e sociologica[7], necessita dunque di un approccio sfumato che eviti facili generalizzazioni. D'altronde non esiste un'unica categoria di donne, e dunque di fanciulle, ma occorre prendere in considerazione di volta in volta il contesto storico-geografico, socio-economico e culturale degli individui oggetto di studio, consapevoli che una bambina cresciuta in un villaggio operaio del 2500 a.C. non avrà certo condotto la stessa esistenza di una principessa amarniana del millennio seguente[8].

Date queste premesse su eventuali problemi interpretativi che ci si trova ad affrontare in uno studio del genere – e *di* genere – occorre porsi due domande, con l'intento di analizzare in maniera quanto più possibile neutrale le modalità attraverso cui il ruolo della "fanciulla" fosse costruito ed elaborato formalmente in antico Egitto:

1. Quali sono i lessemi o i grafemi usati per indicare ciò che noi traduciamo con "fanciulla", "bambina", "ragazza" nella lingua e nella scrittura egiziana?
2. Come distinguiamo questa categoria infantile, femminile, a livello iconografico?

4.1. Il lessico dell'infanzia al femminile

Attraverso una disamina di fonti quanto più diversificate possibili nel tempo e nello spazio[9], è possibile rintracciare almeno otto vocaboli che indichino il concetto di bambina o giovane ragazza, apparentemente non sempre intesi come sinonimi ma più probabilmente investiti di sfumature specifiche al variare del contesto di riferimento.

---

[7] Robins 1993, p. 176. Meskell 1997, p. 597; Watterson 1991; Li 2017; Matić 2021.

[8] Szpakowska 2012, p. 25. Per approfondire: Meskell 1999, pp. 53-106.

[9] La selezione qui presentata non ambisce alla completezza, quanto piuttosto a proporre una varietà di contesti d'uso e di "generi letterari" che aiutino a dare uno spaccato dell'immagine femminile nell'Egitto tra II e I millennio a.C.

	ỉdyt	"bambina, ragazza"
	ꜥḏdt šrỉt	"bambina, figlia piccola"
	mst / msy	"figlia, bambina" (lett. nata)/ "ragazzaccia"?
	nḫnt	"bambina"
	rwnt	"vergine, giovane donna"
	ḥwnt	"fanciulla regale/divina"
	šrỉt	"ragazza, bambina" (lett. piccola)
	ktt	"ragazzina" (serva?)

Alcuni dei vocaboli relativi al lessico dell'infanzia (femminile) sembrerebbero avere un'accezione neutra, quali *nḫnt*, "la bambina, la figlia di Titi" in una stele di XII-XIII dinastia (1900-1700 a.C.)[10], quando non addirittura encomiastica, nel caso di *ḥwnt*, che si applica ad esempio alla giovane e nobile *Mutirdis* (XXII dinastia, 750 a.C.) nell'elogio a lei dedicato: *sꜣt-nsw pw bn(ỉ) mrwt nfrt nt ḥmt ḥwn(t)* "È una bella principessa è, la più bella delle donne, una fanciulla…"[11].

Tra le attestazioni che rivelano un'attenzione particolare riservata a una giovane ragazza, si distingue un testo di XVIII dinastia (1460-1460 a.C.), la Lettera di *Ahmose di Peniati* a *Tay*[12]:

> Perché mi hai sottratto la serva (*bꜣkt*)[13] che era con me e che ora è stata data a un altro?
> Non sono forse io il tuo servo che esegue i tuoi ordini notte e giorno?
> Fai in modo che il suo salario sia ricevuto tramite me, perché ella è ancora una bambina (*šrỉt*) che non può lavorare.
> Oppure il mio signore ordini che io riceva il suo lavoro, come quello di un qualunque servo del mio signore, perché sua madre mi ha scritto, letteralmente: 'Sei tu che hai permesso che la mia bambina (*šrỉt*) fosse portata via mentre era qui con te, e io non mi lamento con il mio signore

[10] Museo Archeologico di Firenze n. 2520.

[11] Louvre N 251/c100, 2.

[12] pLouvre 3230 B, 4.

[13] Wb 1, 430.5-10.

perché era stata affidata a te in quanto bambina!' Così mi disse in segno di protesta[14].

Purtroppo, non abbiamo alcun indizio sul tipo di lavoro che *Ahmose* svolgeva. Sembrerebbe che la madre della ragazza le avesse permesso di lasciare la propria casa solo con l'accordo preciso che avrebbe dovuto occuparsene *Ahmose*. A lui quindi il compito di sporgere denuncia.

Ciò che la lettera consente di evidenziare non è tanto la condizione sociale femminile in questo periodo, sempre soggetta alla peculiarità del contesto di riferimento, quanto la condizione infantile della fanciulla definita, da *Ahmose* prima e dalla madre poi, con il termine *šrỉt*, la cui radice *šrỉ* è traducibile proprio con "piccolo, giovane"[15].

Tuttavia, altre espressioni risultano investite di un'accezione piuttosto negativa. È il caso del quinto racconto del Papiro Westcar[16], la cui protagonista *Rudjedet* ha ricevuto in presagio che partorirà tre figli, i quali diverranno i primi tre sovrani della V Dinastia[17]: *Userkaf, Sahura* e *Neferirkara-Kakai*. Quando la donna litiga con la propria serva e la fa percuotere, questa fugge, minacciando di rivelare la profezia all'attuale re *Khufu*. Lungo il percorso però la ragazza incontra suo zio, che la rimprovera duramente: "Dove te ne stai andando ragazzina? (*ỉdyt*) […] Dovrei forse partecipare all'accusa?". La fanciulla, nuovamente punita, corre via per abbeverarsi al fiume e, come ancora non bastasse, viene divorata da un coccodrillo. Nel frattempo, *Rudjedet* è affranta a causa, come lei stessa dichiara, della "ragazzina (*kꜥt*) che è cresciuta in questa casa"[18].

ỉdyt e *kꜥt* sarebbero, dunque, due sostantivi che identificano la giovane con una sfumatura apparentemente irrisoria o svilente, al limite del dispregiativo. L'aura di rimprovero ben si confà all'intento generale del racconto che – come altri del Westcar[19] – rivela anche un proposito

---

14 Peet 1926, p.71 e Tav. XVII.

15 Wb 4, 524-525.10 e Wb 4, 526.9-23.

16 pBerlin P 3033, 12, 14. Blackman 1988.

17 La finzione narrativa ambienta la vicenda nell'Antico Regno (2613-2180 a.C. circa), ma il papiro si daterebbe al Medio Regno/Secondo Periodo Intermedio (2040-1550 a.C. circa): secondo Simpson (2003, p. 13) "The papyrus was inscribed in the Hyksos period before Dynasty 18, but the composition appears to belong to Dynasty 12", mentre la Lepper (2008) lo colloca nella tredicesima.

18 P. Berlin 3033, 12,22.

19 Si pensi alla moglie adultera del Secondo racconto data alle fiamme e gettata nel fiume (Simpson 2003, pp. 14-16).

didattico, qui comunque secondario rispetto a quello più chiaramente propagandistico (la nascita dei tre sovrani) mediato dalla finzione narrativa, e al desiderio di intrattenimento.

Un testo più tardo, conservato nel Papiro Anastasi IV[20], invece, ci riporta il biasimo di un maestro nei confronti di uno scriba dissoluto, cui si rimprovera, tra le altre cose, un comportamento piuttosto licenzioso:

Tu te ne stai seduto davanti a quella ragazza(ccia?), sei intriso di olio da unzione, la tua ghirlanda di fiori appesa al tuo collo che tamburella sul tuo ventre […] poi certamente inciamperai, cadrai sul tuo ventre e ti sporcherai di terra […][21]

Per quanto non particolarmente esplicito, il termine *msy*[22] usato per descrivere la giovane sembra implicare una valenza dispregiativa, forse perché il giudizio morale aleggia per tutta la descrizione nel tono, che quasi riusciamo a udire, del maestro. Tuttavia, non possiamo essere certi né della giovinezza della donna qui appena citata, né della possibilità che esercitasse la professione di prostituta, come alcune traduzioni suggeriscono[23]. L'ipotesi si fa più credibile nel contesto generale del Rimprovero, ove poco prima[24] si dichiara anche che il ragazzo è "seduto in un luogo pubblico circondato dalle prostitute/fanciulle del piacere" (*ḫnmt*[25]).

4.2. L'iconografia dell'adolescente nuda

Quest'ultimo caso è esemplificativo di una tendenza a sessualizzare o sensualizzare il corpo delle fanciulle[26], che sembra godere di particolare fortuna proprio durante il Nuovo Regno: il cosiddetto tema della adolescente nuda (o seminuda)[27], riscontrabile nell'arte figurativa. Prima di arrivare a conclusioni affrettate è, tuttavia, necessario premettere che la

---

20 pAnastasi IV, *recto* 11.8-12.5, IX dinastia, British Museum (EA10249,4); pAnastasi IV, 2,4-3,2 (= p.Sallier I, 9, 9 e seguenti; pAnastasi V, 1 b, 1-2); LEM 47-48.

21 pAnastasi IV, Rto, 12.4.

22 Di per sé la radice del vocabolo non ha valore intrinsecamente negativo, poiché è la stessa del sostantivo *ms*, "bambino, figlio" (Wb 2, 139.1-140.6) e del verbo *msi*, "dare la vita, partorire" (Wb 2, 137.4-138.17).

23 In Wb 2, 140.10 la traduzione proposta è "Frauenzimmer; Dirne".

24 pAnastasi IV, Rto 12.3.

25 Wb 3, 292.16. Il termine è dibattuto ed è stato approfonditamente discusso da Quack 2009, pp. 157-160.

26 Asher-Greve, Sweeney 2006. In particolare, pp. 141-151.

27 Toivari-Viitala 2001, pp. 143-147; Graves-Brown 2010, pp. 53-55.

nudità si applica quasi sempre, salvo casi particolari, all'iconografia infantile: lo status di infante in Antico Egitto è infatti espresso, a livello iconografico, da alcuni marcatori ricorrenti e ben definiti quali: le dimensioni ridotte, il dito indice alla bocca, una specifica acconciatura detta "treccia laterale della giovinezza" (soprattutto maschile) e la nudità. Questo vale sia per i bimbi che per le bimbe, le quali condividono con i primi proprio la nudità, oltre che la tipica treccia della fanciullezza, ma sono spesso dipinte con una carnagione più chiara e adornate di orecchini e bracciali, tratti, questi ultimi, caratteristici del genere femminile compiuto. È possibile che proprio l'adozione di acconciature e abiti tipicamente femminili segnasse in effetti il passaggio dalla fanciullezza all'età adulta[28].

Più caratteristico è il cosiddetto motivo della *naked adolescent girl*[29] che identifica una categoria di ragazze raffigurate con indosso solo gioielli, una cintura intorno ai fianchi, più o meno elaborate acconciature. Le note scene di musica, danza e banchetti delle tombe tebane di XVIII dinastia ne conservano alcuni esemplari: in quella di *Rekhmira*[30] ben quattro registri sono occupati da un convito tutto al femminile, ove le donne più mature vengono servite da ragazze apparentemente più giovani; queste ultime si distinguono, infatti, per acconciature più elaborate delle prime (e forse più simili a quelle infantili), caratterizzate da trecce, code e ciuffi laterali, e per gli abiti trasparenti (Fig. 6.1.).

Fig. 6.1. Scena di banchetto dalla tomba di Rekhmira (TT100) in cui le fanciulle si caratterizzano, rispetto alle donne adulte, per capelli intrecciati e/o abiti trasparenti. Foto di. F. Pancin.

---

28 Robins 1999, 57-58; Iannarilli 2017, pp. 58-60.

29 Robins 1993, 185-186.

30 TT 100. Si vedano anche Djeserkareseneb (TT 38) e Nebamun (TT 181).

Il motivo della servitrice/fanciulla seminuda si trova associato anche a specifici oggetti di arredo, quali cucchiai, piatti, vasetti cosmetici, forse utilizzati nel quotidiano e poi conservati nelle tombe[31]. Particolarmente note e ben conservate tra questi sono le statuine lignee di *Neferetmau*, oggi al Museo Egizio di Torino[32] (Fig. 6.2.) e della giovane serva nubiana del Durham Museum[33]. Entrambe sono seminude, ornate solo da una collana e una cintura sui fianchi; il ciondolo della ragazza nubiana per altro raffigura il dio Bes, il quale evocherebbe sia un'idea di fertilità che la sua possibile origine meridionale.

Fig. 6.2. Statuina lignea di Neferetmau. Museo Egizio, Torino; C. 3107
https://collezioni.museoegizio.it/it-IT/material/Cat_3107

31 Robins 1998, p. 185; Graves-Brown 2010, p. 53.

32 Museo Egizio Cat. 3107.

33 Durham inv. EG4007. Si veda anche Northumberland Collection inv. EG3568.

La nudità è spesso interpretata come indicatore di status sociale basso o di vulnerabilità[34], oltre che di età, ma in alcuni contesti è possibile che fisicità, aspetto giovanile e abbigliamento succinto rispondessero più semplicemente ai canoni del *decorum*[35] prescritto per quel tipo di rappresentazioni legate a una realtà per lo più funeraria e indubbiamente nobiliare.

Apparentemente sia le statuine su citate che le danzatrici dipinte in *Nebamun* o *Djeserkareseneb* (Fig. 6.3.) sarebbero da interpretarsi come post-pubescenti, le *nfrwt* (letteralmente "belle" o anche "giovani"[36]) nominate anche nel Papiro Westcar[37]. Sorge, dunque, spontaneo domandarsi quando un'adolescente cominci a essere considerata una donna nella società egiziana. Come in altre società antiche e moderne, il menarca[38] potrebbe costituire il momento di passaggio per eccellenza, ma il suo inizio può essere condizionato da ragioni economiche (una buona o cattiva alimentazione) e dal conseguente stato di salute del singolo individuo o della comunità in cui vive[39].

I testi didattici, principalmente provenienti dal contesto tebano di Nuovo Regno, conservano qualche informazione su *quando*, *come* e *chi* sposare, ma senza prescrivere un'età esatta per le fanciulle. Nelle Istruzioni di Ani[40] l'uomo è esortato a prendere moglie in gioventù, così da ricevere presto un figlio da lei ed insegnarle a "comportarsi come una

---

34 Goelet 1993; Robins 2015, p. 125.

35 "A set of rules and practices defining what may be represented pictorially with captions, displayed and possibly written down, in which context and in what form' (Baines 1990, p. 20).

36 Wb 2, 258.4-10.

37 pWestcar, III 5,3. Graves-Brown (2010, p. 53) nota che le donne più mature solitamente portano l'appellativo di *st* (donna, sorella) o *ḥmt* (moglie), spesso accompagnato da un titolo, tra tutti *nbt-pr*, "la signora della casa", che le identificherebbe come donne sposate.

38 Il termine egiziano è *ḥzmn* (Wb 3, 163.8.10) foriero, però, di una varietà di accezioni connesse alla perdita di sangue, la quale può essere causata appunto dal menarca, ma anche dall'aborto o dal parto. Tra i significati possibili anche "pulirsi" e "purificarsi" (Wb 3, 163.3-6).

39 Le analisi paleopatologiche condotte sui resti umani di Tell el Amarna mostrano una popolazione piuttosto malsana, dato che deve aver influenzato la crescita degli adolescenti nell'Antico Egitto e, di conseguenza, dell'età fertile delle ragazze (Szpakowska 2012, p. 32). Il recente studio di Dabbs (2023, in particolare pp. 10-13) ha dimostrato che l'età più comune per la prima mestruazione ad Amarna era di 15-17 anni e che le differenze di età al menarca riscontrabili nelle necropoli del sito (South e North Cemetery) possono riflettere una disparità nelle condizioni socioeconomiche delle defunte. Sull'argomento anche Buckely, Gottlieb 1988.

40 Quack 1994.

donna"[41], quasi come se le ragazze fossero considerate pienamente adulte e compiute (o pienamente *umane*) esclusivamente dopo il matrimonio[42].

Il motivo dell'adolescente nuda ha spesso indotto a riflettere sulla tematica della prostituzione di giovani danzatrici e musiciste, dacché le pitture funerarie contemplano figure apparentemente più giovani, riconoscibili per caratteristiche iconografiche diverse da quelle delle donne adulte (abbigliamento, acconciature, dimensioni), coinvolte in danze e musica.

Talvolta queste categorie sono identificate attraverso il vocabolo *ḫnrt*[43], variamente e avventatamente interpretato proprio con "signora del piacere" o "signora dell'harem". Diversi studi di settore hanno mostrato il legame del termine *ḫnrt* con la danza e la musica, mentre non sono stati in grado di dimostrare alcuna chiara connessione con una prostituzione organizzata. L'uso di interpretare automaticamente le danzatrici e le musiciste come meretrici sembra avere un forte sapore occidentale-ottocentesco, così come la costruzione di donna orientale come sinonimo di alterità, esoticità e sensualità. Meskell[44] afferma che il defunto "remained a sexual being with sexual needs and desires" e dunque la sua tomba fungerebbe da costrutto normativo per la presentazione di un aldilà convenzionale, caratterizzato anche dalla presenza di corpi femminili idealizzati e sessualizzati.

Tuttavia, come ha ben rilevato Onstine[45], una delle problematiche principali della storiografia di genere e della questione femminile per l'antico Egitto è stata sporcata da una generalizzata tendenza a sessualizzare il comportamento delle donne, distinguendole banalmente nei due soli macrogruppi di sposate/prostitute. Questa classificazione effettivamente rende per noi più complicata l'analisi delle fonti scritte e iconografiche connesse al mondo femminile e, ancor, più, a quello femminile inerente alla sfera infantile, che già di per sé costituisce una categoria socioculturale da trattare con cautela.

---

41 Lett. "agire come una persona" (*irỉ rmṯ*), "come una persona adulta" o, addirittura, "als Mensch handelt" (Quack 1994, pp. 88-89 (16,1-16,3).

42 In età greco-romana l'età del matrimonio sembrerebbe attestarsi sui 12 anni per le ragazze e 15 anni per i ragazzi (Pestman 1961, p. 5), anche se alcune fonti, come l'Insegnamento di Ankhsheshonqi (Lichtheim 1980, p. 168) consigliano di prendere moglie a 20 anni, che Quack (1994, p. 153) interpreta come un limite massimo.

43 Wb 3, 297.8-14. Nord 1981; Ward 1983, p.74.

44 1999, p. 126.

45 2010, p. 1.

La questione resta, dunque, ancora aperta, necessitando di una sempre più attenta problematizzazione e una sempre crescente attenzione alle fonti disponibili, tenendo a mente che anche queste ultime vanno consapevolmente trattate come il risultato di una costruzione prevalentemente maschile e/o aristocratica dei corpi femminili, di volta in volta impiegati nella narrazione come simbolo di fertilità, oggetto di desiderio, semplice elaborazione formale.

Fig. 6.3. Riproduzione di una scena di danza e musica dalla tomba di Djeserkareseneb (TT38). Disegno schematico di F. Iannarilli.

Bibliografia

Abbreviazioni

Inv. = numero di inventario

LEM = A.H. Gardiner (1937), *Late-Egyptian Miscellanies*, Brussels.

LRL = J. Cerny (1939), *Late Ramesside Letters*, Brussels.

p = Papiro

TT = Tomba Tebana

Wb = A. Erman, H. Grapow (1940-), *Worterbuch der aegyptischen Sprache / im Auftrage der deutschen Akademien*, J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig; [poi] Akademie-Verlag, Berlin.

Studi

Asher-Greve, J., Sweeney, D. (2006), *On Nakedness, Nudity, and Gender in Egyptian and Mesopotamian Art*, in S. Schroer (ed.), *Images of Gender: Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art,* University Press and Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg and Göttingen.

Baines, J. (1990), *Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions*, in "Journal of the American Research Center in Egypt", 27, pp. 1–23.

Blackman, A.M. (1988), *The Story of King Kheops and the Magicians transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*, J.V. Books, Reading.

Buckely, T., Gottlieb, A. (eds) (1988), *Blood Magic: the Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Berkeley.

Ciampini, E.M. (2005), *Istituzioni, società ed economia*, in A. Roccati (ed.), *Egittologia*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, pp. 197-244.

Dabbs, G.R. (2023), *Menarche at Amarna: Timing and the further implications*, in "American Journal of Biological Anthropology", 142, pp. 1-15.

Fischer, H.G. (2000), *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period,* Second Edition revised and augmented, The Metropolitan Museum of Art, New York.

Graves-Brown, C. (2010), *Dancing for Hathor. Women in ancient Egypt*, Continuum, London.

Goelet, O. (1993), *Nudity in Ancient Egypt*, in "Notes in the History of Art", 12,2, pp. 20–31.

Iannarilli, F. (2017), *Tra convenzione e realtà: la rappresentazione iconografica dell'infanzia in Egitto tra Antico e Nuovo Regno*, in E. Zocca, A. M. Capomacchia (eds), *Il corpo del bambino tra realtà e metafora nelle culture antiche*, "Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 19, pp. 51-62.

Kanawati, N., et al. (2003), *The Unis Cemetery at Saqqara Vol. II: The Tombs of Iynefert and Ihy (reused by Idut)*, Aris and Phillips, Oxford.

Lepper, M.V. (2008), *Untersuchungen zu pWestcar. Eine philologische und literaturwissenschaftliche (Neu-)Analyse*, Ägyptologische Abhandlungen, 70, Harrassowitz, Wiesbaden.

Li, J. (2017) *Women, Gender and Identity in Third Intermediate Period*, Routledge, London-New York.

Lichtheim, M. (1980), *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Volume III: The Late Period*, University of California Press, Berkeley.

Matić, U. (2021), *Violence and Gender in Ancient Egypt*, Routledge, London-New York.

Meskell, L. M. (1997), *Engendering Egypt,* in "Gender and History", 9,3., pp. 597-602.

Meskell, L. M. (1999), *Archaeologies of Social Life: Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt*, Wiley-Blackwell, Oxford.

Nord, D. (1981), *The term Xnr: "Harem" or "musical performers?*, in W. K. Simpson, W. Davis (eds), *Studies in Honor of Dows Dunham. Studies in Ancient Egypt and the Sudan.* Museum of Fine Art Boston, Boston., pp. 137-145.

Onstine, S. (2010), *Gender and the Religion of Ancient Egypt*, in "Religion Compass", 4,1, pp. 1–11.

Peet, T. E. (1926), *Two Eighteenth Dynasty Letters. Papyrus Louvre 3230*, in "The Journal of Egyptian Archaeology", 12, 1-2, pp. 70-74.

Pestman, P. W. (1961), *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt. A Contribution to Establishing the Legal Position of the Women. Pap. Lug-Bat. IX*. E. J. Brill, Leiden.

Quack, J. F. (1994), *Die Lehre des Ani,* Schweiz Univ.-Verl., Freiburg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Quack, J.F. (2009), *Herodot, Strabo und die Pallakide von Theben*, in T. Scheer, M. Lindner (eds), *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*, Verlag Antike, Berlin, pp. 154-182.

Robins, G. (1993), *Women in Ancient Egypt*, Harvard University Press, Cambridge.

Robins, G. (1994), *Some Principles of Compositional Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art*, in "Journal of the American Research Center in Egypt", 31, pp. 33-40.

Robins, G. (1999), *Hair and the Construction of Identity in Ancient Egypt*, in "Journal of the American Research Center in Egypt", 36, pp. 55-69.

Simpson, W. K. (2003[3]), *The Literature of Ancient Egypt: an anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry*, Yale University Press, New Haven, London.

Szpakowska, K. (2012), *Hidden Voices: Unveiling Women in Ancient Egypt*, in S.L. James, S. Dillon Malden (eds), *A Companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, Oxford, pp. 25-38.

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, Peeters.

Ward, W.A. (1983) *Reflections on Some Egyptian Terms Presumed to Mean 'harem, harem-woman, concubine'*, in "Berytus Archaeological Studies", 31, pp. 67–74.

Watterson, B. (1991), *Women in Ancient Egypt*, St. Martin's Press, New York.

5. La fanciulla, il sacrificio e la guerra. Da *kanephoros* a vittima, dal rituale alla scena

Nicola Cusumano

Abstract

Female participation in rituals in the Greek polis can take many forms. A particularly representative role concerns the *kanephoros*, the virgin maiden who carries the *kanoun*, i.e. the basket containing the sacrificial knife and other objects necessary for the performance of the ritual. *Kanephoria* is a crucial element in the social dynamics of the polis, as witnessed by Aristophanes in The *Acharnians* and *Lysistrata*. Athenian theatre frequently stages crisis situations to the solution of which a maiden, in the age of *Kanephoria*, is called upon to provide an answer through a change of role from worker to sacrificial offering. Attention will be focused here on the voluntary sacrifice of the *parthenos* Macaria in Euripides' *Heracleidae*.

Nei primi anni della guerra del Peloponneso, in una data oscillante tra il 430 e il 427 a.C.[1], Euripide porta in scena gli *Eraclidi*, cioè i figli (e le figlie) di Eracle, l'eroe argivo perseguitato dal sovrano dell'Argolide Euristeo per ordine di Era, gelosa del figlio illustre che Zeus ha avuto dalla mortale Alcmena. Una persecuzione che non si è placata con la morte dell'eroe, ma prosegue anche contro i suoi discendenti, considerati potenziali minacce per il potere del sovrano.

Affidati alle deboli cure della nonna Alcmena e di Iolao, nipote e fido compagno di Eracle in tante imprese ma ormai anziano e debole,

---

[1] Come ha ricordato di recente Beltrametti 2007, pp. 363-365, sulla base di argomenti posti in evidenza per primo da Wilamowitz 1882, la tragedia sembra essere pervenuta incompleta, soprattutto per quanto riguarda il sacrificio della *parthenos* Macaria. Cfr. Guerrini 1970, Avery 1971 e Burian 1977. Per una datazione più vicina al 430, cfr. Andò 2020, p. 97.

i giovani figli dell'eroe sono costretti a vagare supplici di città in città, inseguiti da Euristeo, che con il suo esercito ne chiede la consegna e minaccia chiunque osi accoglierli. Respinti da tutte le altre *poleis*, in ultimo i fuggitivi arrivano in Attica e presentano la loro supplica a Demofonte, figlio di Teseo, presso l'altare di Zeus Agoraios a Maratona. È questa la situazione che lo spettatore apprende all'inizio del dramma. I supplici non sono però tutti visibili: Iolao tiene con sé i fanciulli presso l'altare, al centro della scena, mentre Alcmena si occupa delle fanciulle (41 τὸ θῆλυ παιδός), *parthenoi* per la precisione, tenendole protette all'interno del tempio. Con una dichiarazione che introduce ad uno dei temi chiave dell'episodio, è lo stesso Iolao a ricordare la loro differente condizione, che impone di norma la segregazione in un luogo chiuso (vv. 43-44): "Sono ragazze vergini (νέας γὰρ παρθένους), e ci facciamo scrupolo di lasciarle avvicinare alla folla e di farle stare supplici presso l'altare (κἀπιβωμιοστατεῖν)"[2].

A questo punto si presenta l'araldo di Euristeo reclamando la consegna immediata dei supplici, per i quali il re ha decretato il ritorno ad Argo e la messa a morte. Ma, come avviene nelle *Supplici* euripidee, dramma portato in scena pochi anni dopo, tra il 423 e il 421 a.C., anche negli *Eraclidi* il poeta rappresenta Atene irremovibile nel tenere fede a valori panellenici, come quelli della supplica, altrove invece traditi per paura o per crudeltà. Lo sottolinea Demofonte replicando a Iolao (vv. 101-104): "È naturale rispettare i supplici degli dèi (εἰκὸς θεῶν ἱκτῆρας αἰδεῖσθαι), straniero, e che non siano costretti con la forza ad abbandonare le sedi dei divini. Non lo concederà Dike sovrana".

In entrambi i drammi il *demos* attico è posto davanti alla responsabilità di assumere decisioni cruciali esposte al rischio del fallimento. Quel che interessa in particolare negli *Eraclidi* è che la decisione ateniese di scendere in guerra contro Euristeo per proteggere il diritto dei supplici subisce un imprevisto arresto a causa della rivelazione di antichi vaticini che impongono il sacrificio di una nobile vergine a Kore, condizione necessaria per assicurarsi la vittoria contro il nemico. È lo stesso Demofonte a comunicarlo a Iolao e poi Iolao al personaggio della *parthenos*, che sta adesso per entrare in scena:

a) (vv. 408-9) [Demofonte a Iolao] "mi ordinano di immolare a Kore, figlia di Demetra, una vergine, figlia di padre nobile (παρθένον […] πατρὸς εὐγενοῦς)".

---

[2] Qui e di seguito le traduzioni sono di Tonelli 2011, leggermente modificate.

b) (vv. 489-91) [Iolao alla *parthenos*] "a Kore, figlia di Demetra, non si deve immolare un toro o un agnello, ma una vergine di nobili natali (παρθένον […] ἥτις εὐγενής), se vogliamo sopravvivere, noi e questa città".

Pur schierandosi con ardore a loro favore, l'ateniese Demofonte non è però disposto né a uccidere una propria figlia né ad obbligare un concittadino ad uccidere la sua (vv. 411-3). La città, avverte il sovrano, è in preda ad un dibattito accanito che, in mancanza di una soluzione accettabile, sfocerà in una guerra civile tra chi ritiene che bisogna a qualunque costo aiutare i supplici e chi non intende pagare il prezzo richiesto dal responso, che tuttavia, conclude Demofonte, dovrà essere realizzato o in caso contrario i supplici dovranno allontanarsi anche da Atene.

La soluzione è posta adesso nelle mani di Iolao. Il momento qui rilevante è l'entrata in scena di una delle fanciulle custodite da Alcmena dentro il tempio, che resta anonima per tutto il dramma e sarà indicata solo come la *parthenos*, ma che la tradizione più tarda identificava col nome di Macaria, nome che userò per comodità anche io[3]. Già dalle prime battute la fanciulla si scusa per l'anomalia del suo comportamento, che potrebbe apparire insolente rispetto al codice di comportamento che le è imposto (vv. 476-4777): "La cosa più bella per una donna è il silenzio (σιγή τε καὶ τὸ σωφρονεῖν), e il riserbo, e starsene quieta dentro casa".

La dichiarazione della fanciulla evoca alle nostre orecchie, verosimilmente anche a quelle del pubblico a teatro, un passaggio topico delle orazioni funebri che la *polis* attica allestiva annualmente per i propri caduti presso la necropoli del *Dipylon*, nel demo del Ceramico. Lo ricaviamo dal *logos epitaphios* tucidideo, che Pericle pronuncia alla fine del primo anno di guerra, nell'inverno del 430 (dunque in un momento assai prossimo all'allestimento di questo dramma, che potrebbe addirittura essere andato in scena immediatamente dopo le esequie dei caduti, in occasione delle *Grandi Dionisie*, tra marzo e aprile dello stesso anno 430[4]). Nella sezione finale l'oratore si rivolge, come è noto, alle

---

[3] Il paremiografo Zenobio (2. 61.4) e la Suda (75.1) collegano la figura di Macaria alla vergine protagonista degli *Eraclidi*. Inoltre, Suda conosce due figure con questo nome: la figlia di Eracle e quella di Ade.

[4] Il riferimento di Euristeo, negli ultimi versi, alle future invasioni spartane, incrociato con le testimonianze di Tucidide e Diodoro, ha permesso a Wilamowitz 1882

spose entrate in una condizione di vedovanza e raccomanda loro quasi un breviario del codice di comportamento femminile (Thuc. 2. 45.2):

> Se infine si deve ricordare anche qualcosa del valore femminile (γυναικείας τι ἀρετῆς), riguardo alle donne che ora vivranno in vedovanza, lo segnalerò con una breve esortazione. Infatti, non venir meno alla vostra propria natura sia per voi una grande gloria, e che si faccia la minor chiacchiera possibile di voi, per lode come per biasimo, presso gli uomini"[5].

Apparentemente le parole di Pericle e quelle di Macaria s'integrano a vicenda fornendo un quadro sintetico e icastico delle norme sociali sulla condizione femminile per buona parte della durata di vita di una donna, almeno per quanto riguarda le classi sociali più alte[6]. Tuttavia, appare presto evidente che tra le due situazioni corre una distanza che ha il suo punto di scarto nell'autonomia che caratterizza il personaggio della *parthenos* Macaria fin dalla prima battuta: quello che di norma è detto dagli uomini alle donne e sulle donne (come mostra l'esempio di Pericle), ora diventa elemento argomentativo di un processo decisionale che sembra svolgersi tutto in campo femminile. Lo conferma la volontà della stessa fanciulla di offrire sé stessa per sciogliere l'aporia in cui si trovano uniti i supplici argivi e tutta la *polis* ateniese (vv. 500-502): "Non devi più temere l'esercito di Argo. Io stessa, prima che me lo impongano, o vecchio, sono pronta ad affrontare la morte e ad accostare la gola al taglio sacrificale (σφαγῆι)".

Il discorso della *parthenos* Macaria è improntato ad un acuto senso di autoconsapevolezza che la porta a sottolineare la necessità di passare all'azione abbandonando la passività della supplice (vv. 511-515). La scelta della fanciulla, lungi dall'essere l'effetto di una scarica emotiva priva di razionalità, si rivela invece – seguendo il discorso che ella

---

di collocare la prima rappresentazione degli *Eraclidi* all'inizio della guerra del Peloponneso, tra il 430 e l'estate del 427. Cfr. anche Conacher 1967, pp. 120-124.

5 Le traduzioni di Tucidide, qui e in seguito, sono mie.

6 Diversa doveva essere la situazione per le donne di rango sociale inferiore, come sembra dedursi da un'altra opera euripidea, *Elettra*, in cui la figlia di Agamennone costretta ad un matrimonio con un contadino povero deve interagire in prima persona con lo spazio esterno a quello domestico, senza l'interfaccia della servitù. Un confronto tanto più rilevante per il tema qui trattato, in quanto nell'*Elettra* la protagonista è rimasta una *parthenos*, nonostante la celebrazione delle nozze, poiché il contadino per rispetto della stirpe della fanciulla non ha voluto consumarle. Questo consentirà al termine del dramma un matrimonio 'per bene' con Pilade, amico e fedele compagno del fratello Oreste.

rivolge a Iolao – l'esito di un processo deliberativo fondato sul calcolo di costi e benefici, perdite e guadagni derivanti dal mettere in gioco la propria vita. In altre parole, la decisione di Macaria si basa sulla *gnome*, cioè la stessa ragion pratica che guida la deliberazione assembleare dei cittadini maschi. Ogni possibilità è vagliata dalla fanciulla, con una lucidità che la porta a riconoscere il rovescio anche di quella apparentemente più ottimistica, cioè riuscire a sopravvivere lei sola allo scontro (vv. 520-6):

> Ma non posso neanche sperare di cavarmela bene se i miei fratelli muoiono e io riesco a salvarmi (e sono molti coloro che hanno tradito in questo modo i propri cari): chi vorrà sposare una ragazza che non ha nessuno? chi vorrà fare figli con me? Non è forse meglio morire, piuttosto che soffrire queste umiliazioni indegne?

L'atteggiamento della fanciulla appare caratterizzato da una chiara coscienza della propria distinzione sociale, che la porta ad assumere un'iniziativa altrimenti inconcepibile per una donna di condizione inferiore (vv. 526-7): "Forse vi si adatterebbe [scil. a sopravvivere tradendo] più agevolmente un'altra donna, che non goda della mia stessa fama (μὴ 'πίσημος ὡς ἐγώ)". Si noti che Pericle definisce la tomba comune dei caduti τὸν τάφον ἐπισημότατον (Thuc. 2.43.2).

È nello spazio di questo processo deliberativo che trova adesso senso e valore l'iniziativa del rito sacrificale (vv. 528-534):

> Portatemi dove dovrò morire. Ornate di bende il mio capo e date inizio al rito sacrificale, se volete (καὶ στεμματοῦτε καὶ †κατάρχεσθ› εἰ δοκεῖ†) … Vi offro la mia vita, per mia scelta (ἑκοῦσα κοὐκ ἄκουσα). Non sono attaccata a essa (μὴ φιλοψυχοῦσ› ἐγὼ), e ho trovato il modo più bello per lasciarla: morire nella gloria (εὕρημα … κάλλιστον ηὕρηκ›, εὐκλεῶς λιπεῖν βίον)[7].

Colpisce qui la familiarità che Macaria sembra esibire con i diversi momenti del sacrificio, a cominciare dalla *pompè*[8]. Nonostante sia entrata in scena scusandosi per la trasgressione alla norma del confinamento femminile, la *parthenos*, figlia di Eracle, mostra adesso con l'accurato lessico sacrificale (ἡγεῖσθ› … στεμματοῦτε … κατάρχεσθ›) una conoscenza "dall'interno" della procedura.

---

[7] Come ha notato Bocholier 2020, p. 7, la fanciulla Macaria "speaks as if she were a man".

[8] Kavoulaki 2011.

A mio avviso, incrociando il dato di tale competenza rituale con quello della nobiltà della giovane eraclide, il pubblico era posto nelle condizioni di riconoscere nel personaggio della fanciulla una di quelle *parthenoi* che, ad Atene e in altre *poleis*, prendevano parte attiva ai sacrifici in qualità di *kanephoroi*, le fanciulle di buona famiglia che accompagnavano la vittima fino all'altare recando sulla testa il *kanoun*, il cesto coperto che cela all'interno gli oggetti necessari per eseguire il rito, i chicchi d'orzo e la *machaira*, il coltello sacrificale usato per la *sphagè*. Lo dimostra anche la diffusione di questo soggetto nell'iconografia non solo vascolare e non solo ateniese[9].

A sostegno di questa lettura è opportuno richiamare qui anche alcuni luoghi significativi dell'*Ifigenia in Aulide*, opera che si colloca alla fine della produzione di Euripide. Il dramma, composto alla corte macedone a Pella, fu rappresentato postumo ad Atene nel 405, poco prima della sconfitta finale di Atene, quando ormai le sorti della guerra erano segnate. Come è noto, il focus dell'opera è la paralisi della flotta achea, bloccata in Aulide dall'assenza di venti favorevoli, conseguenza di una colpa commessa nei confronti di Artemide. Agamennone, spinto dalle richieste del fratello Menelao, di Odisseo e di tutta la truppa, si è convinto a sacrificare Ifigenia, che è stata invitata nell'accampamento con il falso pretesto di nozze con il giovane Achille, a sua volta ingannato. I ripensamenti dei due Atridi, l'intervento di Clitemestra e poi della stessa *parthenos*, non potranno impedire che la 'ragion di stato' prevalga e che il sacrificio abbia luogo[10]. Nella parte finale, rivolgendosi alle fanciulle del Coro (ὦ νεάνιδες), Ifigenia dispone che si dia inizio ai preparativi, che comprendono la preparazione dei canestri (vv. 1467-1473):

---

[9] Polluce, 7.176. Il rito del sacrificio iniziava con il cesto e l'acqua per le abluzioni, che ne erano parte essenziale (Demostene, *Contro Androzione* 22. 78 εἰς ἱέρ' εἰσιόντα καὶ χερνίβων καὶ κανῶν ἁψόμενον), ed erano condotti intorno all'altare da sinistra a destra (Aristoph. *Pace*, 956 s.; Euripide, *Eracle* 926s.). Che il *kanoun* fosse recato sulla testa è testimoniato, oltre che nella documentazione iconografica, anche in *Scholia in Aeschinem*, *Contro Ctesifonte* 119, 15: τὰ κανᾶ] ἑορτὴν παρ› Ἀθηναίοις, ἐν ᾗ αἱ παρθένοι ἱερά τινα Δήμητρος ἐν κανοῖς ἤγουν ἐν κανισκίοις ἐβάσταζον ἐπὶ κεφαλῆς· ὅθεν κανηφόροι κέκληνται. Cfr. Burkert 1984, pp. 83-90. Sul *kanoun* rinvio soprattutto a Richter 1926 e Schelp 1975. Per le testimonianze visuali cfr. Roccos 1995; Tsoukala 2009, p. 11.

[10] Sui problemi testuali di questo dramma euripideo la bibliografia è ampia: rinvio alla recente edizione con traduzione e commento di Andò 2021. Se ne adotta qui la traduzione.

> E voi, fanciulle, intonate un peana ad Artemide, figlia di Zeus, per la mia sorte. Che i Danai osservino il silenzio rituale. Si dia inizio alla consacrazione dei canestri (κανᾶ δ' ἐναρχέσθωτις), si accenda il fuoco per i grani d'orzo purificatori (προχύταις καθαρσίοισι), e mio padre faccia da destra il giro dell'altare (ἐνδεξιούσθω βωμόν). Vengo a donare ai Greci salvezza e vittoria.

Come già visto per Macaria, val la pena notare l'autonomia esibita anche dalla figlia di Agamennone, che con una decisione volontaria accetta il sacrificio della propria vita "*per la patria e per tutta la Grecia*", come è ribadito nell'esodo del dramma (vv. 1554-5 ὑπὲρ πάτρας καὶ τῆς ἁπάσης Ἑλλάδος γαίας ὕπερ). Come è noto, questa sezione finale è considerata spuria dalla maggioranza degli editori[11], ma qui interessa constatare come anche in questo dramma, forse ancor più minuziosamente che negli *Eraclidi*, il rituale sia descritto attraverso il lungo resoconto finale del messaggero a Clitemestra sulla morte della fanciulla e le parole finali pronunciate (vv. 1552 ss.):

> […] offro in dono volentieri (ἑκοῦσα) il mio corpo per la mia patria e per tutta la terra di Grecia. in silenzio (σιγῇ) offrirò il mio collo e con coraggio […] L'indovino Calcante depose in un canestro d'oro (ἐς κανοῦν χρυσήλατον) la spada ben affilata che aveva estratto dal fodero e incoronò (ἔστεψεν) il capo della fanciulla. Il figlio di Peleo prese il canestro e le acque lustrali, (λαβὼν κανοῦν […] χέρνιβάς θ› ὁμοῦ) fece un giro rapido attorno all'altare della dea […]

Anche in questi versi l'attenzione è fissata in particolare sulla preparazione della vittima (le ghirlande e la *chernips* con l'acqua lustrale) e sul canestro (d'oro in questo caso) in cui Calcante cela il coltello. Il racconto del messaggero proseguirà, nel testo che la tradizione ci ha trasmesso, con il prodigio divino della sostituzione di Ifigenia con una cerva.

Pur con la dovuta cautela, considero verosimile che il pubblico a teatro cogliesse la relazione paradossale tra i personaggi di Macaria e Ifigenia e il ruolo sacrificale delle *kanephoroi*; una relazione segnalata anche dal comune riferimento alla nobiltà di stirpe, condizione necessaria per la *kanephorìa*, come ci attesta lo scolio ad un verso degli *Acarnesi* di Aristofane (v. 242a): "Alla festa dionisiaca di Atene le fanciulle ben nate (αἱ εὐγενεῖς παρθένοι) portavano cesti d'oro (ἐκ χρυσοῦ πεποιημένα τὰ κανᾶ), in cui ponevano primizie di ogni genere".

---

11 Andò 2021, p. 504.

Lo status di *kanephoros* era segnalato anche dalla cura con cui ci si abbigliava in queste particolari occasioni: il politico Licurgo nel IV secolo avrebbe assegnato una somma rilevante per gli ornamenti di cento *parthenoi* selezionate come *kanephoroi* per i *Panathenaia* (Paus. 1. 29.16). Anche i padri di queste fanciulle tenevano ad ornarle, consapevoli che così avrebbe ottenuto onore anche la famiglia di appartenenza[12]. D'altronde l'attenzione del pubblico era ulteriormente sollecitata dal fatto che i canestri facevano parte anche della cerimonia nuziale, così come le ghirlande per incoronare la testa. È ricordato nel primo episodio dell'*Ifigenia in Aulide*, quando il messaggero annuncia ad Agamennone l'arrivo della fanciulla per il falso matrimonio con Achille e invita il sovrano a "preparare i canestri per la cerimonia e a inghirlandare le teste" (vv. 435-439)[13]: "Ma su, prepara i canestri per questa cerimonia, incoronatevi le teste (ἐξάρχου κανᾶ/ στεφανοῦσθε κρᾶτα), e tu, re Menelao, intona il canto nuziale, nelle tende risuoni il flauto e il martellare dei passi di danza. Giorno felice è questo per la fanciulla".

Gli Ateniesi, in particolare, potevano osservare in azione queste fanciulle sia alle feste dionisiache che alle Panatenaiche, come ricordano due glosse di Arpocrazione e Fozio[14]. In condizioni normali, il ruolo di *kanephoros* esibisce e teatralizza – sia pure limitatamente allo strato sociale più elevato – la condizione della *parthenos*, che si avvia verso il suo prossimo ruolo di sposa e madre, strumento di continuità e stabilità del *genos* e al tempo stesso della *polis*. Tanto è vero che a queste fanciulle *kanephoroi* era riconosciuta di regola una quota di carne sacrificale: è testimoniato almeno per le *Piccole Panatenaiche*, quelle che si svolgevano annualmente, come ricorda un decreto del 335 a.C., che nella parte relativa a queste fanciulle stabilisce che esse dovevano ricevere la quota di carne κατὰ <τὰ> εἰω[θότα], "come di consueto"[15]. Della centralità della *kanephoria* è vivace testimonianza anche il Coro

---

12 Lo scolio a *Odissea* 14. 533 riporta un frammento di Acusilao a testimonianza di questa prassi (Acus. *FGrHist* 2 F 30). Cfr. Osborne 1993, p. 393.

13 Andò 2021, p. 314, a proposito della presenza di un interpolatore.

14 Arpocrazione. s. v. <κανηφόροι>· Λυκοῦργος ἐν τῷ Κατὰ Λυκόφρονος. περὶ τῶν κανηφόρων Φιλόχορος ἐν β′ Ἀτθίδος (FGrHist 328 F 8) φησὶν ὡς Ἐριχθονίου βασιλεύοντος πρῶτον κατέστησαν αἱ ἐν ἀξιώματι παρθένοι φέρειν τὰ κανᾶ τῇ θεῷ, ἐφ' οἷς ἐπέκειτο τὰ πρὸς τὴν θυσίαν, τοῖς τε Παναθηναίοις καὶ ταῖς ἄλλαις πομπαῖς. Cfr. anche Fozio s.v. <Κανηφόροι>: παρθένοι αἱ τὰ κανᾶ φέρουσαι τῇ Ἀθηναῖ ἐν τῇ Παναθηναίων πομπῇ· αὗται δὲ τῶν ἀστῶν καὶ τῶν εὐγενῶν ἦσαν.

15 IG II^2 334.11–16 (335/4 a.C.). Cfr. Dillon 2004; Goff 2004, p. 66; Taddei 2020, pp. 57-72.

delle donne anziane nella *Lisistrata* di Aristofane, quando ricapitolano le tappe rituali che le hanno accompagnate all'età adulta (vv. 638-647):

> Stiamo per cominciare (κατάρχομεν) – cittadini tutti – discorsi utili alla Città: è naturale perché splendidamente nel lusso mi allevò (ἔθρεψέ με). Non avevo sette anni che fui scelta come *arrephoros* (ἠρρηφόρουν), a dieci anni setacciavo il grano per l'*Archegetis* [Artemide], e poi con la veste color zafferano fui un'orsa alle Brauronie: ho portato il sacro cesto (κἀκανηφόρουν) quando ero una bella ragazza (παῖς καλή), al collo corone di fichi[16].

Da un verso delle *Donne all'assemblea* (v. 732) si ricava che fanciulle si truccassero per aumentare il pallore della propria pelle, probabilmente come simbolo di purezza e nobiltà. Lo scolio ad un'altra commedia di Aristofane, *Uccelli* v. 1551, riporta un frammento del comico Ermippo che conferma l'uso della farina da parte delle canefore per incipriarsi (ὥσπερ αἱ κανηφόροι λευκοῖσιν ἀλφίτοισιν ἐντετριμμένος).

Anche l'ideologia sacrificale, centrata secondo la lettura di Walter Burkert sul consenso della vittima che rende il rito gradito ai destinatari divini e solleva gli attori umani dalla responsabilità dell'uccisione[17], è ribadita negli *Eraclidi* con persuasiva autorevolezza, quando Macaria sottolinea, nei versi riportati al precedente punto 6: "Vi offro la mia vita, per mia scelta (ἑκοῦσα κοὐκ ἄκουσα)". Il termine ἑκοῦσα è d'altronde lo stesso utilizzato da Ifigenia (come anche da Polissena nell'*Ecuba*, altro esempio di fanciulla tragica che sceglie di auto-sacrificarsi[18]).

Al tempo stesso Macaria e Ifigenia associano in sé, accanto al ruolo di vittima sacrificale, quello tutto maschile del *polites* che realizza il fine della propria esistenza nella disponibilità alla morte per la patria[19]. Anche nel puntuale riferimento alla gloria che deriverà dalla scelta volontaria di

---

16 Trad. Marzullo 2022. Cfr. Parker 2005, p. 234, e Breton Connelly 2009, pp. 27-28. Per le 'orsette' brauronie rinvio al contributo di Gloria Capomacchia e Cristiana Pezzetta in questo volume. Si aggiunga che negli *Acarnesi* Diceopoli è ritratto mentre offre un sacrificio accompagnato dalla figlia (vv. 241 ss.): "La canefora venga un po' avanti. Xantia tenga il fallo ritto. E tu figlia, posa a terra il canestro (Κατάθου τὸ κανοῦν, ὦ θύγατερ), di modo che possiamo cominciare il sacrificio con le *aparchai* (ἵν' ἀπαρξώμεθα)". Trad. Lauriola 2008 mod.

17 Burkert 1983.

18 Eur. *Ecuba* 548-9: ἑκοῦσα θνήισκω … εὐκαρδίως. Cfr. Andò 2021, pp. 507-8, anche per il dibattito sull'effettiva intenzione dissimulatrice da attribuire al gesto del sacerdote che ripone la *machaira* nel *kanoun*.

19 Sul modello euripideo di sacrificio di giovani vite cfr. Andò 2020, p. 94, con bibliografia alla nota 10.

Macaria (v. 534 εὐκλεῶς λιπεῖν βίον) è possibile riconoscere nuovamente l'eco del nucleo ideologico di quelle orazioni funebri prima richiamate. In particolare, nel discorso pronunciato da Pericle si nota l'insistenza sulla "gloria" dei caduti (Thuc. 2. 44.4 εὔκλεια), non solo a consolazione dei familiari, ma soprattutto come esito di una libera e volontaria scelta nella quale il corpo e la mente agiscono all'unisono a vantaggio della città. È quanto ribadisce Macaria al verso 533, prima ricordato: "Non sono attaccata alla vita (μὴ φιλοψυχοῦσ' ἐγώ)"[20].

Inoltre, l'anonimia della *parthenos* negli *Eraclidi* (questi ultimi già di per sé una collettività anonima) è una scelta drammaturgica in cui si potrebbe forse leggere un'ulteriore evocazione del tema politico della morte per la patria e del valore dell'autodeterminazione, così come è sviluppato nel genere dell'orazione funebre, rivolta non ai singoli caduti colti nella loro individualità, ma all'insieme collettivo dei cittadini morti, come anche la descrizione del rituale in Tucidide chiarisce bene (Thuc. 2. 34): la dimensione personale e familiare del compianto di ogni singolo caduto è circoscritta alle esequie private, ma resta estranea a quelle pubbliche, durante le quali i caduti non vengono mai nominati o resi in alcun modo distinguibili.

Mi avvio alle conclusioni. Non occorre certo ricordare che il teatro euripideo, diversamente da quello di Eschilo e di Sofocle, appare quasi affollato di vergini volenterose destinate al sacrificio sull'altare di una divinità: sia che si tratti di un *polemos* da iniziare nell'*Ifigenia in Aulide*[21], un *polemos* da vincere negli *Eraclidi* (Macaria), o da concludere definitivamente grazie al sacrificio di Polissena come offerta in un rituale funerario nell'*Ecuba*[22]. In queste tre situazioni drammaturgiche il pubblico

---

[20] Il verbo φιλοψυχέω richiama il fr. 10.18 West di Tirteo, in cui il poeta invita i guerrieri a non amare troppo la vita preferendole l'amor di patria (μηδὲ φιλοψυχεῖτ› ἀνδράσι μαρνάμενοι). L'occorrenza negli *Eraclidi* va inoltre accostata all'*Ecuba*, v. 315 (in associazione con φιλόψυχος γυνή al v. 348), e all'*Ifigenia in Aulide*, v. 1385. Cfr. anche φιλόψυχον κακόν nelle *Fenicie*, v. 597 e Lisia, *or*. 25.3. Cfr. Wilkins 1990, p. 337.

[21] L'altro sacrificio di Ifigenia, nell'*Agamennone* di Eschilo (vv. 232-241), è dichiaratamente privo della volontaria adesione della fanciulla, che viene invece trascinata a forza sull'altare, intrappolata nelle vesti e con la bocca tappata. Cfr. Medda 2012.

[22] Si tratta di una variante del tema più generale del sacrificio di sé in nome di valori considerati irrinunciabili, come si verifica anche nell'*Alcesti* (per la salvezza del marito Admeto) o declinato al maschile nelle *Fenicie* (col sacrificio-suicidio di Meneceo per la salvezza di Tebe). Che non si tratti però solo di una crisi risolta con l'offerta di una vergine, ma anche di un meccanismo di interruzione e sconvolgimento del meccanismo fisiologico della riproduzione genetica e politica, sembra suggerirlo anche l'unico caso (almeno a mia conoscenza) di sacrificio

poteva facilmente riconoscere, sia pure in una forma rovesciata e pervertita (per usare la fortunata formula di Froma Zeitlin[23]), una realtà riconducibile all'orizzonte rituale di buona parte dei sacrifici di età tardo-arcaica e classica.

In questi drammi il 'sacrificio' delle *parthenoi* spinge lo spettatore a riflettere su quella spirale inarrestabile di *pathemata*, cioè di violenze, stragi e devastazioni in cui consiste ogni guerra, come ricorda Tucidide a chiusura del lungo proemio (Thuc. 1. 23). Nella trasformazione di Macaria da nobile vergine e potenziale candidata ideale alla *kanephoria* a oggetto del rituale sacrificale, da portatrice della *machaira* a vittima da sgozzare, è forse lecito leggere il riflesso di quel momento di crisi e sovvertimento estremo costituito dal conflitto in corso, la *kinesis megiste* dello storico ateniese.

In effetti, l'irrompere della guerra – sia pure collocata nella dimensione del mito – rende gli unici due personaggi femminili sulla scena degli *Eraclidi*, la giovane Macaria e l'anziana Alcmena, portatrici di un altrettanto profondo sovvertimento[24]. Da un lato, Macaria rovescia il ruolo di *kanephoros* che le spetterebbe per età e condizione sociale: con un atto di audace autodeterminazione politica che ricorda il profilo del cittadino eccellente tracciato da Pericle, la fanciulla rinuncia al suo ruolo di rappresentante della *polis* nello spazio della procedura sacrificale, un ruolo che la proietta verso un futuro di sposa e di madre, per passare invece dall'altra parte dell'altare, nel ruolo di vittima che riceve in sé il coltello piuttosto che recarlo. Dall'altro, l'anziana Alcmena, nella

---

autodeterminato di un giovane maschio, in una cornice paragonabile a quella delle tre fanciulle prima ricordate. Nelle *Fenicie* di Euripide (410-409 a.C.) il *pais* Meneceo, il giovane figlio di Creonte, si auto-sacrifica in obbedienza al vaticinio di Tiresia che garantisce la salvezza di Tebe solo grazie al sacrificio ad Ares di un tebano di nobile stirpe. È interessante notare che in questo dramma, di fronte alla necessità di sacrificare uno dei figli del re, viene scartato il primo figlio Emone perché già promesso sposo anche se le nozze non sono state ancora celebrate, ed è scelto invece il più giovane Meneceo. Il padre vorrebbe farlo fuggire, anteponendo così il *genos* alla *polis*, ma Meneceo lo inganna deliberatamente con un'impressionante scelta di autodeterminazione, simile a quella esibita dalle tre *parthenoi*. Resta però uno scarto rilevante. Si tratta infatti di un sacrificio-suicidio: Meneceo si uccide da solo, tagliandosi la gola con la spada sulle mura della città assediata; una differenza forse da collegare all'identità maschile che mantiene, anche in questa situazione estrema, l'iniziativa di attore sacrificale, divenendo *sphageus* e *hiereus* di sé stesso (*Fenicie*, vv. 1090 ss.). Resta in comune con Macaria la volontà di non apparire di carattere vile e traditori della patria (*Fenicie*, vv. 991 ss., cfr. Beltrametti 2008, p. 890 nota 113). Su Meneceo cfr. le osservazioni di Andò 2020, pp. 95 ss.

23 Zeitlein 1965; Henrichs 2000.

24 Burnett 1976, p. 13.

parte finale del dramma, trasgredisce la legge stabilita dal popolo di Atene, che prescrive di non uccidere i prigionieri catturati, e impone la messa a morte di Euristeo assumendo su di sé la responsabilità di una vendetta privata contro la volontà e i *nomoi* della *polis*, in modo simile a quanto fa Ecuba nell'omonimo dramma, uccidendo anche i giovanissimi figli del suo nemico Polimestore, a sua volta traditore delle leggi di ospitalità in quanto assassino di Polidoro, l'ultimo figlio ancora bambino di Ecuba. Ma negli *Eraclidi* il ribaltamento assume dimensioni ancora più profonde e coinvolge il piano dei processi storici fino a indicare esplicitamente al pubblico una chiave di lettura contemporanea: negli ultimi versi, infatti, il nemico Euristeo si dichiara il futuro protettore di Atene grazie alla sepoltura che riceverà nel demo di Pallene, alle pendici dell'Imetto, dove la tradizione collocava lo scontro tra Euristeo e l'esercito degli Ateniesi e degli Eraclidi; i supplici e indifesi Eraclidi invece si rivelano i futuri mortali nemici in quanto progenitori degli Spartani, gli invasori che negli anni della messa in scena devastavano l'Attica.

La distruttività della guerra, come è caratteristico di molta parte del teatro euripideo, è tale anche nella misura in cui non si limita a coinvolgere il mondo maschile dei *politai* che la guerra stessa hanno deciso, ma esonda e travolge tutta la comunità, di cui viene perciò messa a nudo la radicale responsabilità, trascinando con sé anche quelle componenti per le quali le occasioni di azione sociopolitica sono più limitate, come appunto le *parthenoi*.

Come la narrazione di Tucidide, anche gli *Eraclidi* (insieme con gli altri drammi che condividono lo stesso tema, compresa quell'*Ifigenia in Aulide* che chiude la produzione euripidea) portano in scena gli sconvolgimenti e le patologie sociali e morali provocate dalla guerra: è il *polemos* a causare quel 'precipitato' insolubile di aspettative e di incertezze, di decisioni prese sotto il peso delle necessità inevitabili e delle urgenze del tempo presente, sintetizzate dallo storico ateniese nella formula "*polemos biaios didaskalos*": la guerra è un maestro violento" (3. 82)[25]. Nulla di buono dalla guerra, come la sorte di queste fanciulle ci pone sotto gli occhi.

---

[25] Beltrametti 2008, p. 67.

Bibliografia

Fonti

Euripide, *Le tragedie*, Beltrametti, A. (ed.) (2007), Mondadori, Milano.

Euripide, *Ifigenia in Aulide*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Andò, V. (ed.) (2021), Edizioni Ca' Foscari, Venezia.

Aristofane, *Gli Acarnesi*, testo greco a fronte, Lauriola, R. (ed.) (2008), BUR, Milano.

Aristofane, *Le Commedie*, Testo greco a fronte, Marzullo, B. (ed.) (2022), Newton Compton, Roma

Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le tragedie*, Tonelli, A. (ed.) (2011), Bompiani, Milano.

Studi

Andò, V. (2020), *Il sacrificio umano sulla scena tra mito, rito e drammaturgia*, in A. Taddei (ed.), Hierà kai Hosia. *Antropologia storica e letteratura greca. Studi per Riccardo Di Donato*, Pisa, pp. 91-110.

Avery, H.C. (1971), *Euripides'* Heracleidai, in "The American Journal of Philology", 92, pp. 539-565.

Beltrametti, A. (2008), "*Ifigenia e le altre. Archetipi greci del sacrificio, oblazione eroica e crimine politico nella cultura ateniese del V secolo*" in *Storia delle donne*, IV, Firenze University Press, pp. 47-69.

Bocholier, J. (2020), *The Ambiguities of Voluntary Self-Sacrifice: the Case of Macaria in Euripides'* Heracleidae. *A dramaturgic Study*, in "Frammenti sulla scena (online). Studi sul dramma antico frammentario", 1, pp. 1-21, available at: <https://ojs.unito.it/index.php/fss/article/view/5700> (last accessed 15 January 2024).

Breton Connelly, J. (2009), *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton.

Burian, P. (1997), E*uripides'* Heraclidae. *An Interpretation*, in "Classical Philology", 72, pp. 1–21.

Burkert, W. (1983), *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.

Burkert, W. (1984), *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Jaca Book, Milano.

Burnett, A.P. (1976), *Tribe and City, Custom and Decree in Children of Heracles*, in "Classical Philology", 71, pp. 4-26.

Conacher, D.J. (1967), *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure*, University of Toronto Press, London.

Dillon, M. (2004), *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Routledge, London & New York.

Goff, B.E. (2004), *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley.

Guerrini, R. (1970), *I 'Frammenti' degli Eraclidi di Euripide*, in "Studi Classici e Orientali", 19/20, pp. 15–31.

Henrichs, A. (2000), *Drama and Dromena: Bloodshed, Violence, and Sacrificial Metaphor in Euripides*, in "Harvard Studies in Classical Philology", 100, pp. 173–188.

Kavoulaki, A. (2011), *Observations on the Meaning and Practice of Greek pompe (procession),* in M. Haysom, J. Wallensten (eds), *Current Approaches to Religion in Ancient Greece, Papers Presented at a Symposium at the Swedish Institute at Athens*, l7-19 April 2008, Svenska Institutet, Athen, pp. 135-150.

Medda, E. (2012), *Ifigenia all'altare. Il sacrificio di Aulide fra testo e iconografia (Aesch.* Ag. *231-242),* in "Eikasmos", 23, pp. 87-114.

Osborne, R. (1993), *Women and Sacrifice in Classical Greece*, in "The Classical Quarterly", 43, pp. 392-405.

Parker, R. (2005), *Polytheism and Society at Athens*, Oxford University Press, Oxford.

Richter, G.M.A. (1926), *The Basket of the* Kanephoroi, in "American Journal of Archaeology", 30, pp. 422-426.

Roccos, L.J (1995), *The Kanephoros and Her Festival Mantle in Greek Art*, in "American Journal of Archaeology",99, pp. 641-666.

Schelp, J. (1975), *Das Kanoun der griechische Opferkorb*, K. Triltsch Verlag, Wurzburg.

Taddei, A. (2020), HEORTÈ, *Azioni sacre sulla scena tragica euripidea*, Edizioni ETS, Pisa.

Tsoukala, V. (2009), *Honorary Shares of Sacrificial Meat in Attic Vase Painting: Visual Signs of Distinction and Civic Identity*, in "Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens", 78, pp. 1-40.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1882), *Excurse zu Euripides' Herakliden*, in "Hermes", 17, pp. 337-364.

Wilkins, J. (1990), *The Young of Athens: Religion and Society in* Herakleidai *of Euripides*, in "The Classical Quarterly", 40, pp. 329-339.

Zeitlin, F. (1965), *The motif of corrupted sacrifice in Aeschylus'* Oresteia, in "Transactions of the American Philological Association", 96, pp. 463-508.

6. Danzano le orsette: dal complesso mitico rituale di Brauron alla narrativa per l'infanzia

Anna Maria Gloria Capomacchia, Cristiana Pezzetta

Abstract

In recent years the production of children's books dedicated to classical myths and mythology more generally has grown enormously, showing a growing attention of writers, illustrators and publishers for ancient literature. The following contribution aims to show the possible links between myth and children's literature.

6.1. Introduzione

Lo studio che qui presentiamo[1] mette in relazione le fonti antiche, mitiche, archeologiche, iconografiche, sul rituale che si svolgeva nel santuario di Brauron, e la possibilità di enuclearne temi, simboli, contenuti per il giovane pubblico, con la convinzione che il mito, la letteratura, la letteratura per l'infanzia e l'infanzia abbiano tessuto e continuino a tessere legami che danno reciproco senso alla storia della cultura.

6.2. Il rituale di Brauron: il contesto mitico, archeologico e iconografico

Nell'impostazione del racconto mitico si possono individuare alcune componenti che costituiscono la base per la realizzazione della funzione di fondazione di questo tipo di narrazione. Si tratta della collocazione temporale, della definizione ambientale e della rappresentazione

---

[1] Anna Maria Gloria Capomacchia ha scritto il paragrafo 2; Cristiana Pezzetta ha scritto il paragrafo 3.

dei personaggi che operano in quella vicenda. Questi elementi servono a delineare il carattere del racconto come presentazione di ambienti e situazioni del tempo del mito, quindi differenti qualitativamente dalla condizione storica, ma che devono manifestare chiaramente il legame con quella realtà alla quale gli eventi narrati devono dare fondamento. Si vede immediatamente che questo meccanismo narrativo presenta un'agevole trasposizione nei modi espressivi della narrativa per l'infanzia, tema che sarà affrontato più avanti da Cristiana Pezzetta in merito alla vicenda dell'orsa di Brauron.

In questo mio breve intervento vorrei porre l'accento su alcuni elementi del complesso mitico-rituale di Brauron, di particolare interesse per la comprensione dei meccanismi di formazione della componente femminile della società ateniese, per il passaggio dall'età infantile alla condizione adulta.

Brauron è un sito dell'Attica, menzionato brevemente da Pausania (I,33,1) in relazione al ritorno di Iphigeneia dal paese dei Tauri. La località era sede di un culto di Artemis, del quale ritrovamenti archeologici danno importante testimonianza. Un culto di Artemis Brauronia era presente anche ad Atene, un elemento interessante nel dibattito intorno al noto passo della *Lisistrata* di Aristofane, dove si dice che, avendo la veste color zafferano, la fanciulla era *arktos* nei Brauronia (v. 645).

Nel programma educativo della ragazza ateniese del quale parla Aristofane[2] si nota subito che in questo terzo passaggio della formazione delle giovani si fa riferimento ad una celebrazione festiva e non alla località di Brauron. È un punto che ha impegnato gli studiosi, in merito al rapporto tra i riti che si svolgevano a Brauron e il culto esistente ad Atene[3]. Quanto a ciò che dovevano compiere le bambine, sono i pochi dati che danno le coordinate del rito (che doveva essere ben noto agli spettatori a teatro) che indirizzano all'interpretazione dei riferimenti del commediografo. Sono richiami ad azioni rituali, ma anche ad elementi mitici che sono alla base della pratica nella quale erano coinvolte le ragazze e della sua istituzione. I temi che ruotano intorno al culto di Brauron offrono una gamma di piste di indagine, che impongono estremo rigore nell'analisi dei dati e una grande capacità di aprire la mente alla percezione dei significati delle varianti nei miti e delle possibili variazioni delle situazioni rituali in differenti contesti storici.

---

2 Aristoph. *Lys.*, 641-647.

3 In proposito si veda Brelich 1969, pp. 240 ss.

Le notizie riguardanti il culto di Brauron ci dicono, sul piano mitico, di un legame con l'uccisione di un'orsa, che dovrà essere ritualmente risarcita, nei confronti della dea adirata, con un sacrificio che dovrebbe essere di una fanciulla – quindi un sacrificio umano – e che però non avverrà, grazie all'uccisione al suo posto di una capra. Il rito fa riferimento all'orsa prima di tutto nel nome che definisce le bambine protagoniste di questo passaggio nel percorso di evoluzione verso l'età adulta: sono *arktoi*, devono fare le orse, ma in che modo? Il passo di Aristofane fa riferimento ad una specifica veste indossata dalle bambine in questa circostanza, mentre i ritrovamenti archeologici rimandano ad una situazione di probabile segregazione delle ragazzine nel sito consacrato alla dea legata al mondo selvatico, alla selvaggina e all'età immatura dell'adolescenza, dove le piccole compivano azioni, che non ci sono state descritte dalle fonti, ma che non hanno mancato di alimentare ipotesi da parte degli studiosi. Del resto, la fantasia non può non essere stimolata dal ritrovamento, tra l'altro, delle statuette di bambine che rendono vividamente la presenza delle piccole nel contesto sacro di Brauron. In questo sito si accostano due soggetti che connotavano il luogo dedicato ad Artemis e ai culti che vi erano praticati: l'orsa e l'eroina Iphigeneia.

Mi soffermerò qui brevemente sui punti che collegano Iphigeneia ad Artemis e a Brauron. È quasi superfluo ricordare che la figlia di Agamemnon dovrebbe essere offerta in sacrificio ad Artemis, per placare la dea adirata contro l'Atride, al fine di consentire la partenza verso Troia della flotta greca ferma ad Aulide per la mancanza di vento. Come si sa, la dea stessa sostituirà la fanciulla con una cerva[4], sottraendola alla morte per trasferirla nella terra dei Tauri, dove ella sarà sacerdotessa della dea, in un luogo dove venivano praticati sacrifici umani, ai quali erano destinati gli stranieri che approdavano sfortunatamente a quei lidi[5]. Vale la pena di fare riferimento ad uno scolio al verso 645 della *Lisistrata*, che ci propone una variante del mito, legata proprio al sito di Brauron, secondo la quale il mancato sacrificio dell'eroina si sarebbe verificato proprio in quel luogo e che l'animale sostituto sarebbe stato un orso, o probabilmente un'orsa[6].

---

4 Eur. *Iphig. A.,* 1581-1593; Apollod. *Ep.* 3,22; Hyg. *fab.* 98.

5 Così Euripide nell'*Ifigenia in Tauride*; cfr. Apollod. *Ep.* 3,22; Hyg. *fab.* 98.

6 Cfr. Brelich 1969, pp. 261 s. Sul legame di Iphigeneia con Brauron si veda Montepaone 2002.

Nel suo sempre indispensabile libro *Paides e parthenoi* A. Brelich inserisce in una nota un breve riferimento ad un altro mito greco che coinvolge, anche in quel caso, un'orsa e Artemis: è la vicenda di Kallisto[7]. Anche qui troviamo delle varianti: la giovinetta, compagna delle cacce di Artemis, viene uccisa dalla dea per aver perso la verginità; oppure, la fanciulla amata da Zeus viene da lui trasformata in orsa per proteggerla da Hera, ma in questa veste viene poi trafitta da Artemis, su istigazione della stessa sposa del dio, o ancora, è mutata nell'animale proprio da Hera[8]. Brelich porta la nostra attenzione su questo mito per mettere in evidenza due elementi: il divenire orsa e la morte della fanciulla. Questo confronto ci riporta ai temi di fondazione dell'*arkteia* e ai punti centrali del rituale iniziatico: la presenza nel luogo di margine, che manifesta queste caratteristiche nel contatto con l'elemento ferino, e la "morte" del soggetto sottoposto al rito, che pone fine alla fase infantile per introdurlo alla vita alla quale è destinato.

Dobbiamo ricordare che la fase dell'*arkteia*, nell'ambito della formazione femminile alla quale fa riferimento Aristofane, è quella che precede l'ultima, nella quale si diventa una fanciulla che può svolgere il ruolo di *kanephoros*, ormai pronta per le nozze.

E qui dobbiamo ritornare ad Iphigeneia e alla sua venerazione a Brauron. È Euripide, nell'*Ifigenia in Tauride* (vv. 1449-1467), che presenta Athena, la quale dispone il destino di Orestes e della sorella, fuggiti dal paese dei Tauri portando con loro l'effigie dell'Artemis lì venerata. Ad Orestes ordina di istituire un culto ad Halai, dove dovrà costruire un tempio nel quale collocherà il simulacro portato via dal paese barbaro. Iphigeneia è destinata, invece, al santuario di Artemis a Brauron. Lì morirà, sarà sepolta e verrà venerata, fatta oggetto dell'offerta di vesti da parte dei mariti delle donne morte di parto.

Nel legame di Iphigeneia con il sito di Brauron emergono così vari elementi che caratterizzano la personalità di Artemis: il collegamento con la fase dell'immaturità infantile e adolescenziale, con l'ambiente selvatico e gli animali appartenenti a questa realtà marginale, con situazioni esistenziali ad alto rischio, come quella del parto, durante il quale la dea può portare le donne alla morte. E Iphigeneia è l'eroina che non conosce né nozze, né parto, destinata ad un sacrificio che non le consentirebbe di realizzare il suo compito di donna, salvata dalla

---

7 Brelich 1969, p. 263 n. 69.

8 Apollod. III, 8,2; Ov. *Met.* II, 405-507; Hyg. *fab.* 177.

dea e infine assegnata ad un ruolo sacrale che la lega ad un sito ove si praticheranno rituali iniziatici sulle bambine, ma dove saranno anche ricordate le donne che non saranno riuscite a superare quel momento di passaggio fondamentale che è il parto.

Pausania (III,16,7) afferma, a proposito del culto di Artemis Orthia a Sparta, che il simulacro ligneo lì venerato è quello che Orestes e Iphigeneia riportarono dal paese dei Tauri, adducendo motivazioni che renderebbero, a suo avviso, più plausibile questa identificazione rispetto alla rivendicazione degli Ateniesi della presenza di quella effigie a Brauron. Si tratta, in entrambi i casi, di luoghi di culto collegati a rituali iniziatici, che a Sparta riguardavano ragazzi, ma sappiamo che riti per Orthia venivano compiuti anche da fanciulle, come attesta Plutarco (*Thes.* 31,2), che ricorda come la stessa Helene vi partecipò. Theseus la rapì mentre la *kore* danzava nel santuario di Artemis Orthia. Sempre Plutarco, nella *Vita di Licurgo* (14,3-5), parla dell'educazione delle ragazze a Sparta, che si addestravano nelle attività ginniche, ma che anche danzavano e cantavano in contesti festivi.

Ho voluto porre l'accento su questo collegamento presente nelle fonti tra il culto di Brauron e quello spartano di Orthia, incentrato sulla questione dell'effigie di Artemis taurica, per riportare il discorso alla domanda che ci eravamo posti all'inizio: cosa facevano le bambine nei riti di Brauron per essere *arktoi*?

Dobbiamo tornare ancora una volta al mito. Queste tradizioni narrano che nel santuario di Artemis (a Munichia, presso Atene, o a Brauron) c'era, o vi entrò un'orsa. Essa viene uccisa dagli Ateniesi, oppure da alcuni giovani, o dal fratello/fratelli di una *parthenos*, che l'animale, giocando con lei, ha sbranato, o resa cieca. A seguito della morte della fiera, scoppia un'epidemia o, secondo una variante, una carestia. Si consulta l'oracolo, il quale ordina, per porre fine alla calamità, il sacrificio di una fanciulla, oppure, a seconda delle fonti, l'istituzione dell'*arkteia* per tutte le ragazze. Come si è detto, il sacrificio umano non avviene grazie alla sostituzione con una capra[9]. È da questo evento che deriverebbe l'istituzione dell'*arkteia*. L'espiazione dell'uccisione dell'orsa si perpetua, dunque, nei riti che devono essere compiuti dalle fanciulle. Nello scolio al verso 645 della *Lisistrata* si dice che esse devono imitare l'orsa, assumendo così ritualmente il suo ruolo a riscatto dell'uccisione dell'animale. Le ragazzine così ripropongono la

[9] Per dati e discussione delle varianti cfr. Brelich 1969, pp. 247 ss.

vicenda mitica dell'orsa, la rivivono, imitando la fiera, in una situazione di morte rituale all'interno di un contesto iniziatico[10]. Facendo le *arktoi*, in questo senso, le ragazze divenivano "orse", rappresentando gli atteggiamenti dell'animale con atti che ritualmente manifestavano l'identificazione con la fiera cara ad Artemis.

6.3. Mito e letteratura per l'infanzia: danzano le orsette

Il contributo di questo incontro nasce grazie al lavoro che da anni viene condotto nell'ambito della letteratura per l'infanzia con la scrittura, ri-scrittura e traduzione di miti e storie antiche.

In modo particolare il rituale delle orsette di Brauron, è divenuto il soggetto di un mio testo per albo, illustrato in modo straordinario da Sylvie Bello, che vedrà la luce a breve[11] e che mi ha consentito di fare alcune riflessioni più generali sulla letteratura per l'infanzia, sul mito e sull'infanzia stessa.

Credo infatti che le connessioni tra mito, letteratura e infanzia siano profonde e direi quasi ontologiche.

Quando ci si inoltra nel bosco della letteratura per l'infanzia gli adulti che scrivono, pubblicano, leggono, regalano libri alle bambine e ai bambini, devono dar conto di cosa credono debba sostanziare questa specifica area della letteratura.

Da anni intercorre un dibattito anche tra gli studiosi di settore sulla questione se quella dicitura "per l'infanzia", esprima per lo più solo l'esito di un viaggio che vorrebbe fare della letteratura dedicata ai giovani lettori uno strumento pedagogico, un modo di insegnare attraverso le storie – ecco allora le narrazioni a tema, i libri per imparare a non avere paura del buio, dei mostri, per imparare a essere accoglienti, per non essere gelosi, per imparare dalla storia, per diventare in sostanza un bravo bambino di carta –, storie che spesso servono più agli adulti che ai bambini, ai quali, credo, debba essere concesso di abitare il territorio delle possibilità, della paura, del dolore, della solitudine.

Oppure se la dicitura "per l'infanzia" non indichi invece una sua propria specificità che ha a che fare con chi quell'infanzia la vive, ovvero

---

10 Sui riti dell'*arkteia* sono fondamentali gli studi di C. Montepaone. Cfr. in particolare Montepaone 1999, pp. 13-33. Si veda anche Sourvinou-Inwood 1988; inoltre Lietti 2022. Sul percorso di inserimento delle fanciulle nella società ateniese, anche Brulé 1987.

11 Topipittori 2024.

bambine e bambini e con la radicalità della loro alterità, irriducibile e non sindacabile rispetto alle richieste di un mondo adulto che si ostina a vedere in loro solo bambini pronti a crescere, pronti a diventare sempre qualcos'altro, possibilmente migliore rispetto a quanto quegli stessi bambini sono nel qui e ora. Lo scrive bene Giorgia Grilli nel suo ultimo preziosissimo saggio:

> I libri per bambini scritti con fini espressamente pedagogici, così come i titoli che rispondono a precisi calcoli commerciali, non sono mossi da interesse, curiosità, attenzione, attrazione per l'infanzia in sé, per come è, quale età autonoma con propri e misteriosi bisogni, sogni, timori, desideri, punti di vista e pensieri, che, per quanto a noi estranei, chiedono di essere notati, presi in considerazione, indagati, immaginati. Quei libri non si fanno domande circa ciò che è urgente, importante o vero, per i bambini. Conta di più, al loro interno, quanto agli adulti preme dire, spiegare, consigliare, raccontare, perché i bambini possano, semmai cambiare, essere manipolati, diventare come li si vuole – nei comportamenti, nei sentimenti, negli ideali o nei gusti[12].

Gli autentici libri che davvero hanno a cuore l'infanzia, continua Giorgia Grilli, sono quei libri:

> […] che, con salti mortali e altri tipi di avvitamenti, come trapezisti circensi, incessantemente si protendono – in modo poetico, figurativo, immaginifico – verso l'alterità bambina, che si sforzano di raccontare l'infanzia nella sua muta e resiliente differenza, cercando di lambirne i vissuti, anche quelli più intimi, soprattutto quando si tratta di vissuti, che per gli adulti, nella vita di tutti i giorni, risultano scomodi, disturbanti, difficili da capire o da legittimare. Perché sono proprio quelli a spingere al massimo la sfida intellettuale, la presa in carico dell'altro-da-sé, da parte degli autori[13].

Ecco questa è l'idea di letteratura per l'infanzia che ha abitato e abita le autentiche narrazioni dedicate ai giovani lettori. E tanti e luminosi sono gli esempi di questa visione dell'infanzia e della letteratura a essa dedicata da Maurice Sendak[14], a Margaret Wise Brown[15], da Carlo Collodi[16] a Mark Twain[17].

---

12 Grilli 2021, p. 9.

13 Ibid. p. 9.

14 Sendak 2018.

15 Wise Brown 2016.

16 Collodi 2022.

17 Twain 2016.

Ora però è d'obbligo chiedersi se e come mettere in connessione le storie legate al mondo antico, i miti, con le narrazioni per l'infanzia e quindi in sostanza perché scrivere, raccontare, proporre miti e storie antichi alle bambine e ai bambini, con quale idea di infanzia chi scrive e illustra si mette in relazione quando pensa appunto di scrivere, proporre, pubblicare storie per bambine e bambini legati al mito, quindi quali miti proporre e perché. E, non da ultimo, come scriverne.

Che mito, fiaba, infanzia, letteratura rivelino ad un'analisi profonda stretti legami non è certo esito di una scoperta recente. In una straordinaria raccolta di saggi scritta da Cesare Pavese a seguito di quel meraviglioso lavoro dedicato al mito che sono i *Dialoghi con Leucò*[18], raccolta intitolata *Saggi sul mito,* così scrive:

> Ora carattere, non dico della poesia, ma della fiaba mitica è la consacrazione di luoghi unici, legati a un fatto, a una gesta, a un evento. A un luogo tra tutti si dà un significato assoluto, isolandolo dal mondo. Così sono nati i santuari. Così a ciascuno i luoghi dell'infanzia tornano alla memoria. In essi accaddero cose che li hanno fatti unici e li trascelgono sul resto del mondo con quel suggello mitico. Ma il parallelo dell'infanzia chiarisce subito come il luogo mitico non sia tanto singolo, il santuario, quanto quello di nome comune, universale, il prato, la selva, la grotta, la spiaggia, la casa, che nella sua indeterminatezza evoca tutti i prati, le selve, etc., e tutti li anima del suo brivido simbolico[19].

Ancora Pavese prosegue poco oltre:

> Il concepire mitico dell'infanzia è insomma un sollevare alla sfera di eventi unici e assoluti le successive rivelazioni delle cose, per cui queste vivranno nella coscienza come schemi normativi dell'immaginazione affettiva[20].

Pavese formula anche una "Poetica del mito", per la quale tutto ciò che ha alimentato l'immaginazione dell'infanzia costituisce fondamento e nutrimento all'esperienza letteraria, alla sua manifestazione. Quando Pavese scrive "brivido simbolico", mostra come nello sguardo dei bambini ogni cosa diventi segno di un Altrove, invisibile all'adulto, nel quale gli oggetti, la vegetazione, gli animali, le cose in generale,

---

18 Pavese 2021.

19 Pavese 2021, p. 15.

20 Ibid., p. 19.

pur continuando ad avere una forma assimilabile al reale, rivelano allo sguardo infantile l'appartenenza a un mondo altro, numinoso e a tratti anche pericoloso, nel quale tuttavia fare esperienza del proprio sé in relazione all'altro diverso da sé. Un mondo, tuttavia, dal quale è bene separarsi a un certo punto perché mantiene forte il contatto con il ferino, il selvatico, il non domesticato, elementi questi che è necessario tenere segregati rispetto alla vita adulta e ai ruoli cui essa chiama.

I riti iniziatici, diversi per ciascuna cultura antica, avevano proprio lo scopo di sancire socialmente questo allontanamento mediante il passaggio dall'infanzia verso l'età adulta.

Nel caso del rituale che si svolgeva a Brauron, era sotto la tutela della dea Artemis che veniva reso possibile questo passaggio.

Nel mio racconto la bambina, che volutamente compare senza nome a significare tutte le bambine, abita un territorio di confine tra la casa e il bosco. Trascorre il tempo sola, attratta e incuriosita dagli elementi naturali, dalla fascinazione verso quel mondo dell'Altrove da dove provengono le voci che raccontano dell'esistenza di un'orsa. Così comincia a cercare, sempre in bilico tra lo spazio domesticato intorno alle case del villaggio e il confine del bosco. Fino a quando avverrà l'incontro che cambierà il destino di entrambe le creature, la bambina e l'orsa.

La bambina di Brauron presenta tutte le caratteristiche di un personaggio dei classici della letteratura per l'infanzia: è sola, come molti bambini della letteratura per l'infanzia sono, da Mary del *Il giardino segreto*[21], a Pippi Calzelunghe[22], a Mina[23] di David Almond. È inoltre abitata dall'urgenza, dalla curiosità di vedere oltre, andare dentro quello spazio, il bosco – uno spazio storicamente altro nell'immaginario collettivo mitico e fiabesco – e guardare tutto da vicino, penetrare quel che c'è ma non si vede, se non sprofondandoci dentro con tutti i sensi; la bambina infatti tocca, ascolta, assaggia, spezza, strappa, coglie, lasciando anche dietro di sé lacerazioni, voragini.

La bambina di Brauron è caratterizzata soprattutto dal non saper stare al proprio posto, non rispetta infatti i confini, anzi valica la soglia proibita – perché pericolosa – del bosco, dove solo i cacciatori sono ammessi ad entrare, rispettando precisi codici di comportamento. Non solo, la bambina è mossa dal desiderio di conoscere l'orsa da vicino,

---

21 Burnett 2017.

22 Lindgren 2020.

23 Almond 2011.

non teme l'incontro con quell'animale tanto più grande di lei o, se lo teme, è la curiosità a vincere.

Una volta passato il confine, ecco che la bambina si mescola al selvatico, avviene l'incontro tra lei e l'orsa, ed entrambe le creature, nel desiderio di questo incontro, assumono atteggiamenti l'una dell'altra: la bambina vuole arrampicarsi fino in cima agli alberi proprio come fa l'orsa, e questa vuole camminare eretta per assomigliare alla bambina, comportamenti che presto naufragheranno, mettendo in luce l'abissale distanza tra le due creature.

Quanti bambini nella letteratura per l'infanzia si muovono o troppo in alto o troppo in basso, per vedere le cose da un altro punto di vista? Penso ad *Alice nel Paese delle meraviglie*[24] che cade nel buco a ridosso dell'albero, ma anche alla già ricordata Mina di David Almond, una bambina che ha uno strettissimo legame con l'elemento selvatico, al punto che il luogo da lei privilegiato per disegnare, scrivere, stare, è proprio il ramo di un albero.

E come non ricordare qui il giovane rampollo di Ombrosa, Cosimo Piovasco di Rondò de *Il Barone Rampante*[25] di Calvino, che addirittura sceglie a dodici anni di abbandonare la famiglia per incominciare a vivere sugli alberi.

Questa simbiosi con la dimensione marginale della selvatichezza non può tuttavia durare per sempre, presto infatti rivela tutta la sua irriducibile fragilità, con il rischio da parte della bambina di non poter più tornare indietro dalla dimensione selvatica, mentre l'orsa deve trovare un compagno, deve poter continuare la sua strada riproduttiva.

È in questo momento che l'equilibrio improbabile si infrange, provocando la rottura di un ordine impossibile da mantenere sul lungo termine: l'orsa, senza neppure rendersene conto, travolge la bambina, che perde la vista. Da cui segue un'escalation di violenza che fa precipitare la storia, provocando l'uccisione dell'orsa da parte dei fratelli della bambina e l'ira della dea Artemis.

Fino a quando proprio la bambina, di cui la cecità non può non rappresentare metaforicamente la perdita di quel saper vedere oltre che aveva caratterizzato le sue esplorazioni infantili, impara ad ascoltare, impara a richiamare alla memoria e, contrariamente a quanto fatto dagli adulti, sarà lei a ricucire lo strappo, provocato con l'uccisione

---

24 Carroll 2015.

25 Calvino 2023.

dell'orsa. La memoria dello spazio esistenziale della sua infanzia la guiderà a tornare nei boschi, a cercare ancora le voci, la voce di chi, pur non vedendo, può restituire la possibilità di essere strumento, viatico per quell'Altrove, che la dimensione dell'infanzia rappresenta e costituisce.

Ecco allora che nasce il santuario, di cui parla anche Cesare Pavese come luogo di accoglienza, spazio in cui il contatto con la soglia verso l'alterità, che ogni infanzia porta con sé, è strutturato e garantito.

Qui arriveranno bambine da ogni dove, qui sosteranno e faranno di quel tempo sospeso tra infanzia e vita adulta, un tempo prezioso in cui praticare senza esitazione il contatto con tutto ciò che è altro da sé, che appartiene appunto all'Altrove. Uno spazio in cui si dà la possibilità all'infanzia di esistere fuori da ogni schematico ordine del dover essere, che il mondo adulto facilmente addossa a quella che considera età di passaggio, non età in sé, e che invece dovrebbe essere riconosciuta piena di senso, non per ciò che promette, ma per ciò che nella sostanza è: un modo diverso di stare al mondo.

Resta da rispondere alla domanda inziale: perché proporre questa narrazione alle bambine e ai bambini?

Perché in questa storia possano le bambine e i bambini custodire come tesoro prezioso parole e immagini, sentendo che si può stare in relazione con l'altro da sé, con il selvatico, con il bosco, e che si può onorare la propria natura bambina, imparando a diventare grandi.

Bibliografia

Almond, D. (2011), *La Storia di Mina*, Salani, Milano.

Beseghi, E., Grilli, G., (2011), *La letteratura invisibile. Infanzia e libri per bambini*, Carocci, Roma.

Boero, P., De Luca, C. (2009), *La letteratura per l'infanzia*, Laterza, Roma-Bari.

Brelich, A. (1969), *Paides e parthenoi*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Brulé, P. (1987), *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Les Belles Lettres, Paris.

Burnett, F.H. (2017), *Il giardino segreto*, Universale Economica Feltrinelli, Milano.

Calvino, I. (2019), *Sulla fiaba*, Mondadori Oscar, Milano.

Calvino, I. (2023), *Il barone rampante*, Mondadori Oscar Junior, Milano.

Campagnaro, M. (ed.) (2014), *Le terre della fantasia. Leggere la letteratura per l'infanzia e l'adolescenza*, Donzelli, Roma.

Carroll, L. (2015), *Alice nel paese delle meraviglie – Attraverso lo specchio e quello che Alice vi trovò*, Bur-Rizzoli, Milano.

Collodi, C. (2022), *Le avventure di Pinocchio*, Bur-Rizzoli, Milano.

Gottschall, J. (2012), *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno resi umani*, Bollati Boringhieri, Torino.

Grilli, G. (2021), *Di cosa parlano i libri per bambini. La letteratura per l'infanzia come critica radicale*, Donzelli, Roma.

Lietti, M. (2022), *«Un tempo un'orsa selvaggia vagava». Corsa e genere nel rito attico dell'*arkteia, in G. Ferri (ed.), *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)*, Morcelliana, Brescia, pp. 178-191.

Lindgren, A. (2020), *Pippi Calzelunghe*, Salani, Milano.

Montepaone, C. (1999), *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Donzelli, Roma.

Montepaone, C. (2002), *Ifigenia a Brauron*, in B. Gentili, F. Perusino (eds), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, ETS, Pisa, pp. 65-77.

Pavese, C. (2021), *Saggi sul mito*, La Noce d'Oro, Roma.

Pavese, C. (2021), *Dialoghi con Leucò*, Universale Economica Feltrinelli, Milano.

Richter, D. (1992), *Il bambino estraneo. La nascita dell'immagine dell'infanzia nel mondo borghese*, La Nuova Italia, Firenze.

Sendak, M. (2018), *Nel paese dei mostri selvaggi*, nuova traduzione a cura di Lisa Topi, Adelphi, Milano.

Solinas Donghi, B. (2022), *La fiaba come racconto*, Topipittori, Milano.

Sourvinou-Inwood, C. (1988), *Studies in Girls' Transitions: Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*, Kardamitsa, Athens.

Terrusi, M. (2017), *Meraviglie mute. Silent Book e letteratura per l'infanzia*, Carocci, Roma.

Terrusi, M. (2021), *Albi illustrati. Leggere, guardare, nominare il mondo nei libri per l'infanzia*, Carocci, Roma.

Twain, M. (2016), *Le avventure di Tom Sawyer*, Universale Economica Feltrinelli, Milano.

Wise Brown, M., Robinson, C. (2016), *The Dead Bird*, Harper Collins, New York.

7. Oziosi trastulli? Momenti ludici nell'educazione delle fanciulle greche

Alessandro Locchi

Abstract

The analysis of some cases, selected from the vast Greek ludic repertoire, often puts in evidence significant implications with the sacral dimension as well as a systematic association with certain age groups. What apparently present themselves as harmless female pastimes, turn out to be, at the same time, effective cultural means, useful for preparing and guiding girls in the difficult transition towards adulthood.

Concedimi, papà, di rimanere
vergine sempre e avere molti nomi,
perché Febo con me non venga a gara.
[…] Ma ti chiedo
di portare la luce e di indossare
una tunica corta sul ginocchio
col bordo all'orlo, per andare a caccia
di animali selvatici. Concedimi
sessanta danzatrici oceanine
tutte di nove anni, tutte ancora
bambine che non portano cintura[1]

In questi termini, nella prima metà del III sec. a.C., il poeta cireneo Callimaco evoca un momento della fanciullezza della dea Artemis, rappresentata seduta sulle ginocchia del padre Zeus, intenta a sottoporre al suo augusto genitore una serie di richieste.

---

[1] Callim. *Hymn*. 3. 6-14, trad. Gigante Lanzara 1984, p. 25.

L'episodio, notissimo ed ampiamente considerato in ambito filologico[2], è accostabile ad ulteriori testimonianze riguardanti puerizia ed attività ludiche riferite ad altre divinità femminili. Senza alcuna pretesa di esaustività, si può rammentare una tradizione, attestata esclusivamente in Eliano (*NA* 14. 28), stando alla quale, nella sua fase preolimpica, Aphrodite avrebbe dimorato nelle profondità marine dove avrebbe avuto come favorito e compagno di giochi un bellissimo figlio di Nereus, di nome Nerites. Dinnanzi all'ostinato diniego di quest'ultimo, risoluto a non seguirla sull'Olimpo, allorché sarebbe stata convocata tra gli dèi, la dea, indispettita, lo avrebbe trasformato in una splendida conchiglia e, una volta raggiunte le sedi divine, avrebbe trovato nell'alato Eros un nuovo compagno e servitore. Dai contorni marcatamente più sinistri è la narrazione mitica collegata alla formazione guerresca di un'altra futura protagonista del consesso celeste, Athena. La divina fanciulla avrebbe avuto come fedele compagna di giochi una sorta di suo "doppio", una coetanea mortale chiamata Pallas, con la quale sarebbe stata solita scontrarsi, utilizzando reali armi di offesa. In uno di questi combattimenti, la destrezza della piccola avversaria avrebbe allarmato il sommo Zeus il quale, protendendo la sua prodigiosa egida a difesa della figlia, avrebbe distolto l'attenzione dell'altra che, in quel momento, sarebbe stata colpita a morte da Athena. Quest'ultima, profondamente addolorata, avrebbe realizzato un'immagine in legno, con le fattezze dell'amica, destinata a diventare un inestimabile cimelio religioso, il Palladio. Per omaggiarla, inoltre, avrebbe aggiunto il suo nome al proprio, determinando quella forma del teonimo con la quale viene spesso ricordata: Pallas Athena[3].

Come è evidente, le tre situazioni di gioco e fanciullezza divina, succintamente prese in considerazione (a cui, senza dubbio, potrebbero aggiungersene altre) non rappresentano affatto delle "storielle" prive di significato. A confermarlo è la stessa dinamica mitica che puntualmente si conclude con la definizione della sfera d'azione della figura divina o di sue specifiche caratteristiche: tale è il caso delle puntigliose istanze di Artemis, dei trastulli acquatici di Aphrodite (preludio al suo insediamento nella dimora olimpica) o ancora delle rischiose

---

2 Cfr. ad es. lo storico commento di: Bornmann 1968, pp. 3-24. Cfr. inoltre Adorjáni 2001, Rodríguez Maldonado 2014.

3 Sulla fine accidentale della compagna di Athena e sulle sue conseguenze sul piano mitico cfr. Phld. *De Pietate* fr. 33, p. 6 Gomperz; Apollod. *Bibl*. 3. 12. 3; Tzetz. Schol. Lycoph. *Alex*. 355.

pratiche guerresche della piccola Athena a cui si fanno risalire la sua epiclesi più nota e il suo fatale simulacro.

7.1. Svaghi fanciulleschi o schermaglie amorose?

Rispetto alle determinanti attestazioni ludiche di ambito sovrumano, del tutto irrilevante potrebbe apparire la pur copiosa documentazione pervenutaci relativamente alla controparte umana, vale a dire ai giochi ed alle forme di svago delle comuni fanciulle elleniche.

A quest'ultimo riguardo è lecito domandarsi se si tratti effettivamente di puerili intrattenimenti, privi di qualsiasi rilievo, o se vi sia dell'altro.

Va detto che di fronte ad alcune vivaci e realistiche testimonianze, come quella, notissima, del l. VI dell'*Odissea*, con Nausikaa e le sue compagne, intente al gioco della palla, sulla riva del mare[4] o quella di Aristofane, significativa benché riferita al precoce ingegno di un fanciullo[5], si è tentati di riconoscervi dei lontani precursori di semplici passatempi *d'antan*, ormai caduti in disuso, e nulla più. Non mancano però indizi di segno opposto.

Tale è il caso dell'*ephedrismos*[6], pratica diffusa tra ragazzi e ragazze, la cui palese derivazione etimologica dall'aggettivo ἔφεδρος (con riferimento alla posizione seduta sul dorso di un altro giocatore) rinvia al momento più noto e più documentato dalle arti figurative: quello della "penitenza" (fig. 7.1.).

A questo proposito, accanto al ricco apparato iconografico, con la ricorrente rappresentazione delle fanciulle impegnate a giocare, è da sottolineare l'importanza di una specifica fonte letteraria per la nomenclatura e la definizione delle varie attività ludiche praticate nell'antichità classica: si tratta del grammatico Giulio Polluce il quale dedica

---

4 V. 99 ss. (degne di nota sul passo in questione le recenti osservazioni di Ieranò 2023, pp. 61-74). È plausibilmente in virtù di questa nota attestazione omerica che un'erudita corcirese del III sec. a.C., Agallis (citata da Ateneo: 1. 14d), avvalora un'inedita immagine di Nausikaa come πρῶτος εὑρετής del gioco della palla, invenzione solitamente riferita a personaggi maschili (cfr. Ath. 1. 15a) o a specifiche popolazioni, come i Lidi (Hdt. 1. 94. 3) o gli Spartani (Ath. 1. 14d).

5 Si tratta del figlio del rozzo contadino Strepsiades che, nelle *Nuvole* (vv. 878-881), esaltando i talenti del suo ragazzo, lo presenta come un autentico *enfant prodige* per la maestria nel fabbricare casette, intagliare piccole barche, realizzare carrettini di cuoio o ancora delle rane, utilizzando la scorza della melagrana.

6 Per una definizione di questa popolare forma di intrattenimento cfr. Stucchi 1960, Salza Prina Ricotti 1995, pp. 68-69.

il libro nono del suo *Onomasticon* (redatto nella seconda metà del II sec. d.C.) alla tematica in esame[7].

È pertanto a questo colto sofista, originario di Naucratis, che dobbiamo la seguente preziosa descrizione dell'*ephedrismos* (9. 119):

> Si mette una pietra ritta ad una certa distanza e si cerca di rovesciarla prendendola di mira con palle ed altre pietre; chi non riesce porta sul suo dorso il vincitore; quest'ultimo gli copre gli occhi con le mani. Il perdente deve camminare portando il vincitore fino a quando arriva, alla cieca, alla pietra che è chiamata pietra limite (δίορος)[8].

Fig. 7.1. Gruppo fittile con scena di *ephedrismos* (III sec. a.C.). Parigi, Museo del Louvre (da https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Figurine_ephedrismos_Louvre_Cp5044.jpg).

Al di là delle discusse modalità di gioco, l'attenzione degli specialisti si è proficuamente indirizzata sull'articolato dossier iconografico, ad esso inerente, con particolare riguardo alla pittura vascolare di ambito attico e italiota, di epoca classica.

Gli interessanti elementi acquisiti a seguito di tali indagini (la netta suddivisione per sessi, dei soggetti rappresentati; la sistematica appartenenza dei giocatori/delle giocatrici all'età giovanile pre-nuziale; il frequente coinvolgimento di Eros e di Aphrodite) allontanano dalla narrazione di un fatto concreto, inducendo piuttosto a riconoscere nella rappresentazione dell'*ephedrismos* e di altri divertimenti giovanili una sorta di metafora della dinamica amorosa, nell'ambito del difficile passaggio all'età adulta[9].

---

7 Relativamente allo specifico contributo sul tema da parte dell'autore dell'*Onomasticon* cfr. Costanza 2019, Costanza 2021.

8 Traduzione italiana di Stucchi 1960, p. 356.

9 Mandel 2013; Dasen 2016, in particolare pp. 73-75; Villard 2022.

7.2. Il lugubre dondolare delle fanciulle attiche

Ben lungi dal costituire l'oggetto di un'isolata elucubrazione, di una certa attendibilità, il caso appena descritto trova conferma in un'altra situazione ludica, la cui rilevanza sul piano sacrale è acclarata ed ampiamente discussa: si tratta del "nostro" gioco dell'altalena, o meglio di un suo remoto progenitore, esteriormente ad esso affine.

Questo popolare trastullo ci è documentato da alcuni manufatti[10] nonché, soprattutto, ancora una volta, da una serie di rimarchevoli rappresentazioni vascolari[11].

Una prima notazione, al riguardo, tutt'altro che irrilevante, è l'identità dei soggetti raffigurati: salvo rari casi[12], si tratta di fanciulle, talvolta di *nymphai*, di giovani in età da marito[13].

A suffragare tale posizione liminare è la presenza, attestata in alcuni esemplari, di uno dei Satyroi o quella, ancora più istruttiva, dello stesso Eros, intenti a spingere in alto la ragazza, evocando così (tanto per rimanere in tema) una sorta di oscillazione tra la condizione verginale e l'aspetto erotico[14].

Ulteriori dettagli, desumibili dall'analisi iconografica, si rivelano non meno significativi: K. Kerényi[15] si soffermava ad esempio sulle ricorrenti caratteristiche dell'altalena raffigurata. La sua particolare configurazione, ricavata *ad hoc* da una sedia, non richiamava affatto, a suo giudizio, un semplice gioco fanciullesco, bensì piuttosto uno specifico apprestamento collegato ad un evento di natura religiosa (fig. 7.2.).

Il rito in questione, denominato degli *Aiora*[16], viene inquadrato da una lunga tradizione di studi all'interno di uno dei principali cicli festivi dionisiaci, quello degli *Anthesteria*.

---

10 Tra i più antichi e suggestivi figura un modellino fittile, di epoca minoica, proveniente dalla cosiddetta Tomba degli Ori ad Haghia Triada e conservato nel Museo Archeologico di Heraklion: cfr. Cucuzza 2013.

11 Per un'utile ricognizione sul tema nell'ambito della ceramografia attica ed italiota si rimanda a Castoldi 2012.

12 Si pensi alla dibattuta immagine di un fanciullo, coronato di foglie, su di un *chous* attico a figure rosse, datato alla seconda metà del V sec. a.C. (Atene, Museo Archeologico Nazionale): Burn 1987, p. 90; Castoldi 2012, pp. 41-42.

13 Cfr. Doria, Giuman 2016, pp. 17-18.

14 Ibid., pp. 25-26.

15 Kerényi 1992, p. 157.

16 Wentzel 1894.

Fig. 7.2. Fanciulle intente al gioco dell'altalena in una *hydria* attica a figure rosse (ca metà V sec. a.C.), conservata a Berlino (Antikensammlung). (da https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Washing_Painter_ARV_1131_172_woman_swinging_another_(01).jpg)

Diffusamente accettata, salvo isolate voci dissenzienti[17], la connessione con la grande festività ateniese viene motivata sulla base dei seguenti elementi: un frammento degli *Aitia* di Callimaco (fr. 178, 1-5 Pfeiffer), i tratti dionisiaci riscontrabili nelle citate raffigurazioni vascolari e la circostanza, quanto mai sospetta, che tali immagini figurino su alcuni *choes*, boccali caratteristici di un segmento del complesso festivo in questione[18].

---

17 Parker 2005, p. 301 s.

18 È da aggiungere che, in uno storico saggio sull'argomento (Van Hoorn 1951, p.

A quest'ultimo proposito, gioverà rammentare per sommi capi la dinamica rituale della solennità attica[19], notoriamente articolata in tre giorni consecutivi, ovvero l'undicesimo, il dodicesimo e il tredicesimo del mese di *Anthesterion* (febbraio-marzo).

Il primo giorno, i cosiddetti *Pithoigia*, era incentrato sull'apertura dei *pithoi*, grandi contenitori parzialmente interrati[20] e sul primo consumo del vino, frutto della vendemmia dell'anno precedente.

Il secondo, i *Choes*, prendeva nome dai menzionati vasetti, utilizzati da adulti e fanciulli nel corso di una solenne gara di bevute, organizzata dall'arconte *basileus*. Il resto della giornata era monopolizzato dall'impetuoso arrivo di Dionysos: la divinità (o meglio, un suo simulacro) faceva il suo ingresso trionfale in città, trasportato in processione su di un carro a forma di nave mentre, di sera, era protagonista di una ierogamia, una misteriosa cerimonia di nozze e unione – simbolica o meno – con la *basilinna*, la sposa del *basileus*.

Il nome del terzo e ultimo giorno, *Chytroi* (ovvero "le pentole") è verosimilmente da riallacciare alla *panspermia*, un composto di granaglie e miele[21] che, in questa giornata, veniva offerto a Hermes Chthonios e alle ombre dei trapassati. Si faceva risalire infatti al singolare contesto festivo anche l'emersione dei defunti dal mondo sotterraneo ed il loro temporaneo circolare sulla terra, per lo meno fino a quando, alla fine della giornata in questione, il grido rituale "θύραζε Κῆρες, οὐκέτ᾽ Ἀνθεστήρια" (fuori, Keres, sono finiti gli *Anthesteria*) sanciva la conclusione della festa, ristabilendo, al contempo, la corretta separazione tra la dimensione infera e quella dei viventi.

Alla luce del consistente apparato rituale appena sunteggiato, e della completa mancanza di riferimenti al riguardo, gli studiosi si sono comprensibilmente trovati in disaccordo sull'esatta posizione degli *Aiora* nell'ambito della grande festa di Dionysos: molti di loro, a

---

33), si sostiene che i motivi figurativi, presenti sui *choes*, si riferiscano *in toto* allo svolgimento degli *Anthesteria*.

19 Per un'illustrazione più dettagliata della festa si rinvia all'esaustiva trattazione di Spineto 2005, pp. 13-123. Per quanto attiene agli aspetti iconografici ad essa sottesi restano fondamentali le seguenti monografie: Van Hoorn 1951 e Hamilton 1992.

20 È interessante notare come, nelle già menzionate immagini vascolari, il dondolio delle fanciulle si svolga, di frequente, al di sopra di quella che appare come la sommità di un grosso recipiente aperto.

21 Sulle peculiarità di questa offerta cfr. Spineto 2004.

cominciare da L. Deubner[22], li inseriscono nel lugubre quadro del terzo giorno; altri invece li ascrivono al secondo[23].

A prescindere dalla pertinenza o meno agli *Anthesteria*, l'attenzione degli esegeti si è inoltre focalizzata sulla natura decisamente problematica del rito dell'altalena. Nella complessa disamina, si è dato il giusto rilievo alla notizia di Ateneo (14. 10 = 618e), stando al quale il dondolare degli *Aiora* sarebbe stato accompagnato da un canto denominato "*aletis*", notizia che è difficile scindere dal legame, costantemente ribadito dalle fonti antiche, con la vicenda mitica della giovane Erigone, figlia di Ikarios[24].

Quest'ultimo sarebbe stato un ospitale eroe locale che avrebbe accolto Dionysos nel corso delle sue scorribande terrene, ricevendo da lui in cambio un otre colmo di vino o, secondo altri, la prima pianta di vite insieme alle istruzioni per ottenere la preziosa bevanda.

Tale dono si sarebbe ritorto sullo sventurato Ikarios che, messosi in viaggio per diffonderlo tra i mortali (secondo le prescrizioni del dio), lo avrebbe offerto ad alcuni pastori attici i quali, bevendone smodatamente, sarebbero caduti in un sonno profondo. Costoro pertanto, al risveglio, o i loro compagni, ritenendo che fosse stato propinato loro un veleno, si sarebbero gettati sullo sventurato benefattore, uccidendolo per poi seppellirlo sotto un albero.

In preda all'angoscia, la figlia Erigone avrebbe vagato a lungo in cerca del genitore (da qui l'epiteto Aletis "l'errante", poc'anzi menzionato[25]) in compagnia del fedele cane Maira il cui contributo si sarebbe rivelato fondamentale per l'individuazione del cadavere paterno.

L'epilogo, a questo punto, sarebbe stato dei peggiori, con la morte dell'animale e, prima ancora, con la fine della sventurata fanciulla, impiccatasi all'albero che sovrastava il luogo del lugubre ritrovamento. A seguito di ciò, si sarebbe verificata un'improvvisa ed inarrestabile epidemia di auto-impiccagioni di vergini, per la cui cessazione si sarebbe

---

22 Deubner 1932, p. 118.

23 Tale era ad es. la convinzione di K. Kerényi (Kerényi 1992, pp. 155-157) che identificava nel dondolio delle ragazze ateniesi una sorta di rito pre-nuziale che fungeva da preambolo alla ierogamia di Dionysos con la *basilinna*.

24 La dinamica del mito è agevolmente ricostruibile grazie ad una consistente documentazione: Apollod. *Bibl*. 3. 14. 7; Ael. *NA* 7. 28; Nonnus, *Dion*. 47. 34-255; Hyg. *Fab*. 130, *Poet. astr*. 2. 4. 3; Serv. Verg. *G*. 2. 389; *Brevis Expositio in Verg. G*. 2. 389; Prob. Verg. *G*. 2. 385-389; Lact.Plac. Stat. *Theb*. 11. 644-647; *Myth. Vat*. 1. 19, 2. 79.

25 Per ulteriori versioni mitiche connesse con l'epiteto in questione si rimanda a Burkert 1981, p. 174.

interpellato l'oracolo di Apollon. La soluzione indicata dal dio, tesa a risarcire l'ingiusta fine di Ikarios ed Erigone, sarebbe stata appunto l'introduzione del rito annuale dell'altalena[26]: in altri termini, il ritmico dondolio delle ragazze, impegnate ad intonare il canto dell''errante', avrebbe rappresentato la sostituzione rituale dell'impiccagione mitica[27].

Sulla scorta di quanto osservato finora e del confronto con altre celebrazioni, formalmente affini alla nostra[28], alcuni studiosi hanno valutato gli *Aiora* come un rituale di tipo espiatorio-purificatorio[29]; altri invece, in gran numero, hanno preferito riconoscervi un rito di fertilità, legato o meno agli *Anthesteria*[30].

Ciò che qui preme sottolineare è che, al di là dell'innegabile esempio offerto di correlazione tra il mondo ludico femminile e la sfera religiosa – non l'unico in realtà[31] – da esso trapeli nuovamente una certa enfasi su una specifica classe di età, quella pre-nuziale[32]. Si può allora ipotizzare che dietro il lugubre oscillare delle giovani ateniesi si profili non solo la tragica morte della figlia di Ikarios ma anche una morte simbolica, quella rispetto alla fase adolescenziale, per entrare nell'esistenza adulta[33].

7.3. Realtà ludiche femminili ed ingresso nell'età adulta

Il caso appena illustrato non costituisce affatto una situazione isolata: è infatti da notare che, in altri trastulli fanciulleschi, il richiamo

---

26 O, nella versione riportata da mitografi latini, dell'*oscillatio*, la pratica di appendere e lasciar oscillare al vento oggetti o figurine antropomorfe (i c.d. *oscilla*): Serv. Verg. *G*. 2. 389; *Myth. Vat*. 1. 19, 2. 79. Sul tema cfr. Roscini 2013.

27 Sulla morte con la corda – contrapposta a quella, tipicamente maschile, con la spada – come modalità infamante di dipartita, con riferimento alle protagoniste mitiche della tragedia greca, è giocoforza rinviare agli importanti saggi, sull'argomento, di Nicole Loraux: cfr. in particolare Loraux 1984 e Loraux 1987, pp. 13-21.

28 È il caso di una festa enneaterica celebrata a Delfi, la cui istituzione e il cui nome (*Charila*) venivano ricondotti alla vicenda di una piccola orfana che, umiliata da un tiranno locale, si sarebbe tolta la vita, appendendosi ad un albero: Plut. *Quaest. Graec*. 12.

29 Harrison 1889; Dietrich 1961; Simon 1983, p. 99.

30 Cfr. tra gli altri Hani 1978.

31 Degna di menzione è ad es. la testimonianza di uno scritto pseudo-plutarcheo (*X orat*. 839c) in cui si riferisce che le *arrephoroi*, fanciulle ateniesi al servizio della dea Athena, disponevano di un'area per il gioco della palla: cfr. Brelich 1969, p. 235.

32 In relazione ad essa, Ernesto De Martino poneva in risalto la "crisi della pubertà femminile" quale tratto distintivo degli *Aiora*: De Martino 1961, pp. 209-218.

33 Cfr. Doria, Giuman 2016, *passim*.

a questa delicata fase di passaggio è esplicito e decisamente centrale nello svolgimento del gioco.

Ascrivibile alla categoria in questione è senz'altro la *chelichelone* (χελιχελώνη), traducibile letteralmente come "tarta-tartaruga", un passatempo delle fanciulle elleniche, imperniato su una filastrocca infantile, oggetto di studio, in ambito filologico, per la citazione all'interno del frammentario capolavoro della poetessa Erinna (IV sec. a.C.), *La Conocchia*[34].

Oltre a rammentarne una versione maschile, il gioco del "calderone" (χυτρίνδα), il solito Giulio Polluce (9. 125) non manca di fornirci qualche utile ragguaglio sulle sue modalità: stando a quanto riferisce, una bambina, indicata come "tartaruga" (χελώνη), si trovava seduta al centro di un circolo formato dalle altre giocatrici con le quali era protagonista di un serrato scambio di battute, la citata filastrocca, di seguito nella traduzione di Salvatore Costanza[35]:

"Tarta-tartaruga, che fai nel mezzo?"
Ella risponde:
"Filo la lana di Mileto".
Le altre le gridano di nuovo:
"Tuo figlio è morto facendo che cosa?"
Ella replica loro:
"Dalle cavalle bianche in mare è balzato giù"

L'attenta disamina filologica a cui è stato sottoposto il documento in questione ha consentito di rilevarne la tenace persistenza, in varie forme, nell'ambito delle tradizioni ludiche popolari della Grecia moderna[36]. La principale acquisizione, scaturita da tali ricerche, è stata però soprattutto il riconoscimento della sua funzione quale efficace strumento educativo per le fanciulle, dissipando qualsiasi sospetto di semplice *nonsense* ad esso collegato.

Sul piano interpretativo, infatti, oltre a richiamare il tema della procreazione e della morte, il testo appare visibilmente incentrato sullo *status* della nubenda, rappresentata dalla protagonista del gioco. Dietro la sua eloquente designazione come 'tartaruga' si profilerebbero

---

34 *Suppl. Hell.* 401. Si veda soprattutto l'edizione critica curata da Camillo Neri: Neri 2003, pp. 154-157 (ricco commento alle pp. 242-300).

35 Costanza 2019, p. 317.

36 Costanza 2021.

la riservatezza e l'attaccamento all'ambiente domestico (tratti peculiari della donna greca sposata), associati proverbialmente al rettile ma anche alla sua corrispondente mitica, una fanciulla di nome Chelone. Sarebbe stato proprio lo stretto legame con la sfera dell'*oikos* a determinare la rovina di questa giovane che, ostinandosi a rimanere in casa, nonostante l'invito a partecipare alle nozze di Zeus e Hera, sarebbe stata conseguentemente raggiunta dalla punizione divina: scaraventata in un fiume insieme alla propria abitazione, sarebbe stata trasformata appunto in una testuggine[37].

In virtù degli elementi fin qui segnalati, alcuni esegeti, come Salvatore Costanza[38], ravvisano nella pratica della *chelichelone* (comprendente la dibattuta filastrocca ma anche, verosimilmente, una parte performativa, con un inseguimento tra ragazze) un vero e proprio rito di iniziazione femminile in forma ludica. Nell'opinione dello studioso[39], l'animata forma di intrattenimento

> consegna la *parthénos*, la nubenda, la quale impersona la tartaruga, al suo nuovo ruolo di moglie e madre di cittadini. I versi del ritornello popolare scandiscono in modo precipuo le differenti fasi esistenziali della donna giunta alla piena maturità attraverso la morte rituale della *parthénos*.

A ben vedere, tutti gli esempi finora presi in considerazione – dall'*ephedrismos* al gioco della tartaruga – non ci appaiono come meri divertimenti infantili, bensì piuttosto come pratiche inquadrabili nell'età puberale, con riferimenti, più o meno espliciti, all'imminente transizione alla condizione adulta.

Ciò è riscontrabile anche in relazione a quella che può essere considerata la compagna di gioco, per eccellenza, delle fanciulle nel corso dei secoli: la bambola.

La spiccata popolarità, anche nell'antica società ellenica, di questo apprezzato balocco femminile è comprovata da una consistente documentazione, per lo più archeologica, nell'ambito della quale si distinguono testimonianze di sorprendente modernità: è il caso delle toccanti stele sepolcrali con l'effigie della piccola defunta, nell'atto di stringere a sé la propria bambola preferita (esemplare, al riguardo,

---

37 Aesop. 125 Chambry; Serv. Verg. *Aen*. 1. 505; *Myth. Vat*. 1. 101, 2. 67.

38 Costanza 2017, p. 72. Cfr. anche Karanika 2012, *passim*.

39 Costanza 2017, p. 72.

il rilievo attico di Melisto, conservato a Cambridge: fig. 7.3.) o delle vivaci pupattole fittili, dagli arti snodati, ascrivibili, anche in questo caso, a contesti funerari[40].

Alla luce dei dati appena menzionati, è senz'altro forte la tentazione di equiparare l'oggetto ludico alle più popolari e "griffate" bambole moderne. Un invito alla cautela, in tal senso, ci viene da un eloquente dato di fatto: le fattezze presentate dal manufatto antico non sono quelle di un infante o di una bimba nel fiore degli anni, bensì quelle di una ragazza, di una giovane donna.

Fig. 7.3. Stele attica della piccola Melisto (IV sec. a.C.). Cambridge, Harvard Art Museums (da https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/1/12/Grave_Stele_of_a_Young_Girl_%27Melisto%27%2C_Greek%2C_Attic%2C_c._340_BC%2C_marble%2C_probably_from_Sounion_-_Arthur_M._Sackler_Museum%2C_Harvard_University_-_DSC01533.jpg/1415px-Grave_Stele_of_a_Young_Girl_%27Melisto%27%2C_Greek%2C_Attic%2C_c._340_BC%2C_marble%2C_probably_from_Sounion_-_Arthur_M._Sackler_Museum%2C_Harvard_University_-_DSC01533.jpg).

Con ogni evidenza, la funzione di queste aggraziate figurine muliebri, non a caso indicate come *korai*[41], non era quella di fornire alle loro giovani proprietarie uno strumento con cui prepararsi al futuro ruolo materno ma piuttosto di proporre loro una sorta di "doppio", un equivalente virginale, per usare un'espressione di Maurizio Bettini[42], propedeutico al loro inquadramento nella società degli adulti.

Significativamente, infatti, la separazione della ragazza dall'amato giocattolo costituiva un vero e proprio rito di passaggio: alla vigilia delle nozze, la nubenda era tenuta ad offrirlo in dono a divinità femminili (quali Artemis o Aphrodite), insieme ad altri trastulli fanciulleschi[43].

---

40 Lafaye 1905; McK Elderkin 1930.

41 Si tratta di una loro ricorrente denominazione (non l'unica, in realtà): cfr. Campagner 2009, p. 95 s.

42 Bettini 1992, p. 253.

43 Indicativa, a tale proposito, è l'offerta pre-nuziale di una fanciulla, di nome Timareta,

Non sempre, il distacco rituale dal mondo ludico per raggiungere il proprio *telos* come sposa e madre si concretizzava, a seguito dell'inopinata fine della *parthenos* (circostanza tristemente comune). La fanciulla, a questo punto, restava indissolubilmente legata ai ninnoli della sua fanciullezza, ivi incluse le graziose *korai* che finivano per seguirla nella tomba[44].

Bibliografia

Adorjáni, Z. (ed.) (2001), *Der Artemis-Hymnos des Kallimachos*, De Gruyter, Berlin/Boston.

Bettini, M. (1992), *Il ritratto dell'amante*, Giulio Einaudi editore, Torino.

Bornmann, F. (ed.) (1968), *Callimachi Hymnus in Dianam*, "La Nuova Italia" Editrice, Firenze.

Brelich, A. (1969), *Paides e Parthenoi (I)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Burkert, W. (1981), *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, trad. Francesco Bertolini, Boringhieri, Torino.

Burn, L. (1987), *The Meidias painter*, Clarendon Press, Oxford.

Campagner, R. (2009), *Aristofane e le bambole* (Thesm. *694-745*), in "Quaderni Urbinati di Cultura Classica", 92, 2, pp. 95-100.

Carè, B., Scilabra C. (2013), *La bambola e l'astragalo nelle tombe greche: testimonianze del mondo ludico infantile?*, in C. Lambrugo, C. Torre (eds), *Il gioco e i giochi nel mondo antico tra cultura materiale e immateriale*. Atti della giornata di Studi (Milano, 22 febbraio 2011), Edipuglia, Bari, pp. 93-101.

Castoldi, M. (2012), *L'altalena: un gioco, un rito, una festa*, in A. Ceresa Mori, et al. (eds), *L'infanzia e il gioco nel mondo antico. Materiali della Collezione Sambon di Milano*, Edizioni Et, Milano, pp. 37-43.

Costanza, S. (2017), *Performance e giochi d'iniziazione in Grecia antica: la "tarta-tartaruga" (chelichelōnē) e il "calderone" (chytrínda)*, in "Mantichora: periodico del Centro interdipartimentale di studi sulle arti performative", n.s. 7, pp. 72-91.

Costanza, S. (2019), *Giulio Polluce*, Onomasticon: excerpta de ludis. *Materiali per la storia del gioco nel mondo greco romano*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

Costanza, S. (2021), *Pollux témoin des jeux: continuité, survie et réception dans la culture ludique néogrecque*, in V. Dasen, M. Vespa (eds), *Play and games in classical Antiquity: definition, transmission, reception*, Presses universitaires de Liège, Liège, pp. 329-342.

---

evocata con accenti poetici in un noto epigramma dell'*Anthologia Palatina* (6. 280): cfr. Locchi 2010, p. 28.

44 Per un inquadramento archeologico sulla presenza di bambole in contesti funerari cfr. Scilabra 2012, Carè, Scilabra 2013.

Cucuzza, N. (2013), *Minoan Nativity Scenes? The Ayia Triada Swing Model and the Three-Dimensional Representation of Minoan Divine Epiphany*, in "Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente", 91, pp. 175-207.

Dasen, V. (2016), *Jeux de l'amour et du hasard en Grèce ancienne*, in "Kernos", 29, pp. 73-100.

De Martino, E. (1961), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.

Deubner, L. (1932), *Attische Feste*, Heinrich Keller, Berlin.

Dietrich, B.C. (1961), *A Rite of Swinging during the Anthesteria*, in "Hermes", 89, pp. 36-50.

Doria, F., Giuman, M. (2016), *The Swinging Woman. Phaedra and Swing in Classical Greece*, in "Medea. Rivista di Studi Interculturali", 2, 1, pp. 115-147.

Gigante Lanzara, V. (ed.) (1984), *Callimaco. Inni, Chioma di Berenice*, Garzanti, Milano.

Hamilton, R. (1992), *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Hani, J. (1978), *La fête athénienne de l'Aiora et le Symbolisme de la balançoire*, in "Revue des Études Grecques", 91, pp. 107-122.

Harrison, J.E. (1889), *The Festival of the Aiora*, in "Classical Review", 3, pp. 378-379.

Ieranò, G. (2023), *Omero. Nausicaa e l'idillio mancato*, Il Mulino, Bologna.

Karanika, A. (2012), *Playing the Tortoise. Reading Symbols of an Ancient Folk Game*, in "Helios", 39, 2, pp. 101-120.

Kerényi, K. (1992), *Dionysos. Urbild des unzerstorbaren Lebens*, trad. Lia Del Corno, Adelphi, Milano.

Lafaye, G. (1905), s.v. "Pupa", in C. Daremberg, E. Saglio (eds), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments*, vol. 7, 1, Hachette, Paris, pp. 768-769.

Locchi, A. (2010), *Le acque insidiose: laghi e paludi nello scenario mitico greco*, in H. Di Giuseppe, M. Serlorenzi (eds), *I riti del costruire nelle acque violate*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 12-14 giugno 2008), Scienze e Lettere, Roma, pp. 21-30.

Loraux, N. (1984), *Le corps étranglé. Quelques faits et beaucoup de représentations*, in *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982), École Française de Rome, Rome, pp. 195-224.

Loraux, N. (1987), *Tragic Ways of Killing a Woman*, trans. Anthony Forster, Harvard University Press, Cambridge, MA, London.

Mandel, U. (2013), *L'*ephedrismos*: une métaphore érotique*, in "Archéothéma, Histoire et archéologie", 31, pp. 28-29.

McK Elderkin, K. (1930), *Jointed Dolls in Antiquity*, in "American Journal of Archaeology", 34, pp. 455-479.

Neri, C. (2003), *Erinna. Testimonianze e frammenti*, Pàtron Editore, Bologna.

Parker, R. (2005), *Polytheism and Society at Athens*, University Press, Oxford.

Rodríguez Maldonado, M.A. (2014), *Imagen de Artemis en el "Himno III" de Calímaco*, in "Nova Tellus", 31, 2, pp. 159-184.

Roscini, E. (2013), *Gli* oscilla *e l'*oscillatio *presso i Romani: fonti antiche e terminologia archeologica a confronto*, in "Scienze dell'Antichità", 19, 1, pp. 233-257.

Salza Prina Ricotti, E. (1995), *Giochi e giocattoli*, Edizioni Quasar, Roma.

Scilabra, C. (2012), Veneri pupa negata. *Giocattoli in tomba: casi di studio dall'Occidente greco*, in A. Hermary, C. Dubois (eds), *L'enfant et la mort dans l'Antiquité III. Le matériel associé aux tombes d'enfants*. Actes de la table ronde internationale (Aix-en-Provence, 20-22 janvier 2011), Éditions Errance, Paris, pp. 387-402.

Simon, E. (1983), *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, The University of Wisconsin Press, Madison.

Spineto, N. (2004), *La* panspermia *degli* Anthesteria, in D. Segarra Crespo (ed.), *Connotaciones sacrales de la alimentación en el Mundo Clásico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 141-146.

Spineto, N. (2005), *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma.

Stucchi, S. (1960), s.v. "Ephedrismos", in "*Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*", vol. 3, Roma, pp. 356-357.

Van Hoorn, G. (1951), *Choes and Anthesteria*, E.J. Brill, Leiden.

Villard, F. (2022), *L'Éveil de l'amour. Les adolescentes grecques et le jeu du porteur*, in "Clio. Femmes, Genre, Histoire", 56, pp. 23-43.

Wentzel, G. (1894), s.v. "Aiora", in G. Wissowa (ed.), *Pauly's Real-Encyclopädie der klassischen altertumswissenschaft*, vol. 1, J.B. Metzlerscher, Stuttgart, coll. 1043-1044.

8. Ragazze, musica e rituale in Iberia e nell'antica Roma da una prospettiva comparativa*

Santiago Montero Herrero, Jorge García Cardiel

Abstract

Iberian iconography of the 3rd and 2nd centuries BC includes some representations of young women playing the flute in scenes of community parades and mythical events. The contextual study of these images suggests that these young women guided the civic rituals with their instruments and passed on the social memory of their communities. For them, music worked as an instance of socialization. In Rome, instead, during the Middle Republic women played their musical instruments only for family entertainment, but never as part of civic rituals. This explains that, during the 1st century BC, in Hispania young male musician replaced young women in their traditional roles.

8.1. Introduzione

Nel decimo libro della sua *Geografia*, Strabone interrompe momentaneamente la descrizione della Grecia per spiegare lo stretto rapporto tra la musica, l'etica e il sacro:

> La musica, la quale consiste nei movimenti del corpo, nell'armonia e nel canto con la dilettazione, e insieme con molto artificio, ci congiunge alle cose divine (…). Platone, e prima di lui i Pitagorici (…) dissero che il mondo è composto e formato secondo una certa armonia, stimando tutte le cose musicali esser fatte dalla mano d'Iddio (…). E la buona

* Questo studio rientra nel progetto "Las comunidades en fiesta. Rituales festivos en la península ibérica durante la Antigüedad" (PID2019-109098RB-I00). Il suo ricercatore principale, il professore Santiago Montero, è scomparso prima della sua pubblicazione. Voglio quindi dedicare alla sua memoria queste pagine, frutto dell'ultima collaborazione con lui.

disposizione dei costumi attribuisce similmente alla musica, come sia vicino agli Iddii tutto quello che può indirizzar al bene la mente nostra[1].

La μουσική, un termine che, come giustamente chiariva Strabone, integrava danza, ritmo e melodia, segnava i passi e contribuiva a connotare molti rituali greci[2]. "In questo progetto (educativo) la parte più importante spetta alla musica" – così pensava Socrate, in sintonia con il geografo – "perché il ritmo e l'armonia penetrano profondamente nella parte intima dell'anima e la toccano con forza straordinaria, inondandola di bellezza"[3]. È da notare che la sonorità tradizionale di quegli strumenti, la cui costruzione e modo di suonare variavano di poco, i ritmi, che si trasmettevano da una generazione all'altra quasi senza modifiche, e l'ortodossia dei movimenti corporali, che erano rigidamente codificati, contribuivano a dare all'evento rituale un senso di trascendenza e a configurare, infine, la cosmovisione dei musicisti, dei danzanti, degli ascoltatori e degli spettatori[4]. Non può quindi sorprendere che la Storia, l'Antropologia e la Sociologia prestino un'attenzione sempre crescente alla musica e alla ricostruzione dei paesaggi sonori nei loro studi sui fatti religiosi e sulla configurazione delle identità sociali nell'Antichità[5].

Nel nostro studio constatiamo, per lo stesso motivo, che il processo di socializzazione delle bambine e delle ragazze (veicolato tramite una teoria di rituali che segnavano l'appartenenza a una o ad un'altra classe d'età) era spesso accompagnato, allo stesso modo, dalla musica, non solo nelle *poleis* greche ma anche in molte altre società del mondo antico[6].

Acquisisce perciò al riguardo una notevole rilevanza l'analisi di un insieme di immagini che appartengono al mondo iberico – la cui datazione risale a un periodo tra la fine del III secolo e la prima metà del I secolo a. C – , nel quale si vedono delle donne che danzano o che adoperano strumenti musicali[7]. La tipologia greca di questi strumenti (si tratta

---

1 Str. 10. 3. 9-10, tr. it. Desideri 1792.

2 Brelich 1969 *passim*; Delavaud, Roux 1994a; 1994b; 1995; Brulé, Vendries 2001.

3 Plat. *Rep*. 3. 401d., tr. it. Vitali 1991.

4 Sulle funzioni della musica e sul suo valore rituale, cfr. Nettl 2005, pp. 244-258. Sulla capacità che ha la musica di suscitare e di riattualizzare emozioni individuali e collettive, cfr. Juslin, Sloboda 2011.

5 García Benito, Jiménez Pasalodos 2011, Vincent 2015.

6 Calame 1977, Touliatos 1993, pp. 114-116, Michalowski 2010, López Bertrán, García Ventura 2012.

7 García y Bellido 1943, Blázquez 1977.

nella stragrande maggioranza di *auloi*, ma troviamo lì rappresentate anche cetre e lire) ha orientato il dibattito, spingendo i diversi studiosi che ne hanno discusso a chiedersi fino a che punto si fosse attuata l'acculturazione (musicale, in questo caso) degli iberi[8]. Dal nostro punto di vista, però, l'analisi dell'intero *corpus* deve partire da presupposti differenti.

Nel nostro studio ci affacceremo a questo *corpus* iconografico cercando di capire meglio il ruolo che la musica svolse, in quanto attività rituale, nel processo della socializzazione delle bambine e delle ragazze iberiche. Ma, nel farci carico di questo obiettivo, partiremo dalla constatazione che, nonostante gli strumenti rappresentati appartengano a una tipologia ellenica, l'Iberia fosse già durante il II e il I secolo a.C. un territorio provinciale e che, a quei tempi, le culture locali stessero vivendo un profondo e irrevocabile processo di ibridazione con la cultura romana. Pertanto, solo una prospettiva comparativa, come quella che proponiamo qui, ci permetterà di affrontare l'argomento in modo integrale e nella sua complessità. E, in questo modo, potremo comprendere meglio le peculiarità di questi probabili rituali provinciali vincolati alla musica e all'universo femminile, che non erano più né iberici, né romani, bensì propriamente ispanici.

8.2. Donne adulte danzanti e ragazze flautiste nell'iconografia iberica

Tra le abitudini più singolari degli iberi, Strabone ne aveva individuato una che aveva attribuito ai bastetani, anche se è possibile che fosse condivisa allora da molte altre etnie iberiche[9]. "Quando iniziano le libagioni", spiega l'autore di Amasea, "si mettono a danzare al suono del flauto e della tromba, conducendo dei cori, ma anche saltando e incrociandosi tra di loro: in Bastetania anche le donne si uniscono agli uomini nella danza, tenendosi per mano"[10].

L'iconografia iberica del II e I secolo a.C. ci fornisce proprio una serie di rappresentazioni di rituali vistosamente analoghi a quelli descritti da Strabone. Le più conosciute sono quelle che servirono per decorare alcuni dei vasi trovati nel sito archeologico del Tossal di Sant Miquel di Llíria (Valencia), l'antica *Edeta*, risalenti alla sua ultima fase

---

8 Pericot 1956, Griñó 1985, Castelo 1989, 1990, Blázquez 1998.

9 García Cardiel 2022a.

10 Str. 3. 3. 7, tr. it. Trotta 1996.

di occupazione, durante i primi decenni del II secolo a.C[11]. Tra di essi spicca un *kalathos*, ritrovato nel dipartimento 12 della città, sul quale sono stati raffigurati tre uomini e quattro donne che danzano, prendendosi per mano, al suono di un flauto e di una tuba[12]. I mantelli talari senza cinta, le collane e le tiare appuntite delle femmine rivelano la loro età adulta e l'appartenenza – nel caso degli abiti degli uomini – alle élites cittadine, mentre le profuse decorazioni vegetali che riempiono la scena ne sottolineano il carattere trascendente: ci troviamo di fronte a una danza mitica o, più probabilmente, a una danza rituale. Si conoscono almeno altre due scene simili tra le decorazioni vascolari provenienti da quella città, così come diversi frammenti che avrebbero potuto appartenere ad altre scene analoghe, ma tutte quante rispondono agli stessi parametri: il carattere rituale delle danze (messo in evidenza dal fatto di essere codificate e di essere accompagnate, in certe occasioni, da sacrifici)[13], l'assoluta omogeneità nei gesti e negli abiti delle figure danzanti (enfatizzando con ciò la loro appartenenza a una stessa *communitas*), il loro *status* elevato e l'equilibrata proporzione tra uomini e donne negli eventi rappresentati.

Fig. 8.1. Kalathos del dipartimento 12 del Tossal di Sant Miquel de Llíria (Bonet 1995, p. 89).

In tutti e tre i frammenti provenienti rispettivamente dall'Alcudia (Elche, Alicante), da El Monastil (Elda, Alicante) e da El Palomar (Oliete, Teruel), databili grosso modo tra il II secolo e il I secolo a.C., sono state raffigurate delle coppie costituite da una donna e un uomo che, prendendosi per mano, eseguono dei passi di danza all'interno di una scenografia che è sempre connotata ritualmente[14]. E la stessa modalità di rappresentazione appare anche sul vaso recentemente scoperto nel

11 Bonet 1995, pp. 519-522.

12 Bonet 1995, pp. 87-97.

13 Aranegui 1995.

14 García Cardiel 2022a, pp. 41-42.

sito di Cabeçó di Mariola (Alfafara, Valencia), in un contesto archeologico adeguatamente datato ai primi decenni del I secolo a. C.[15] In ciascuna delle due facce del recipiente, una fila di donne, riccamente agghindate e tenendosi per mano, avanza verso la sinistra danzando al suono di un flauto e di una lira[16]. Come già proposero i ricercatori che pubblicarono il reperto, lo scopo finale di questa danza sembra, se si tengono in considerazione i mazzetti di spighe che le donne in testa a entrambi i cortei sostengono con le loro mani, la celebrazione comunitaria (cioè, di tutta la *communitas*, qui rappresentata dalle sue donne) delle primizie agricole e della loro offerta agli dèi.

Da notare, in ogni caso, che gli abiti e le acconciature di tutte queste donne danzanti permettono di classificarle come donne adulte. Per questa ragione, sono più interessanti per il nostro studio le rappresentazioni delle giovani che accompagnano, con il suono dei loro strumenti, queste danze.

Torniamo quindi alle scene di danza raffigurate sui vasi di Sant Miquel di Llíria. In tutte le scene i passi di danza sono accompagnati dai suoni di un *diaulòs* e di una tuba, proprio gli strumenti menzionati da Strabone (αὐλόν καὶ σάλπιγγα) nella sua descrizione delle danze miste bastetane. A suonare la tuba sono sempre gli uomini, sicuramente giovani di elevato *status*, giacché vestono abiti simili a quelli che sfoggiano i danzatori, sebbene non indossino, a differenza loro, le bande incrociate sotto il collo che di solito caratterizzano i cittadini iberi adulti[17]. Allo stesso modo, i flauti sono suonati sistematicamente da donne aristocratiche (uno *status* messo in evidenza dai loro vaporosi mantelli, quasi traslucidi) non ancora arrivate all'età adulta (dato che si desume dal fatto che queste suonatrici non coprono la loro testa con le caratteristiche tiare iberiche, né decorano il loro busto con collane, elementi che sembrano irrinunciabili, secondo quanto mostra l'iconografia iberica, nel caso delle donne sposate)[18].

Vale però la pena mettere in rilievo che, nell'iconografia del Tossal di Sant Miquel di Llíria, la presenza di flautiste non si limita alle rappresentazioni di danze miste, poiché le suonatrici di quello strumento vengono

---

15 Grau et al. 2022.

16 Altri esempi di danze (o forse di cortei?) esclusivamente femminili li troviamo raffigurati nei rispettivi vasi di Sant Miquel di Llíria: Gil-Mascarell, Aranegui 1977, pp. 220-221; Bonet 1995, pp. 149-150; Bonet, Izquierdo 2011, pp. 291-292.

17 Aranegui 1996, p. 99.

18 García Cardiel 2022b.

inserite anche in altri tipi di scene, come quella dei combattimenti leggendari. Dal nostro punto di vista, queste giovani strumentiste non starebbero prendendo parte direttamente a questi episodi eroici, né partecipando semplicemente alla loro scenografia, bensì sarebbero le incaricate di rievocarli con la loro musica e con i loro versi[19]. Certamente non ci sarà bisogno di ricordare, a questo proposito, che la musica svolse, in quanto elemento molto importante del *logos* fino a tempi molto avanzati della cultura classica, un ruolo fondamentale nella creazione dei miti[20] e che gli aedi venivano considerati perciò come "maestri di verità"[21]. Nel caso ispanico è più rilevante notare che i turdetani (un'etnia iberica del sud peninsulare) si vantavano, secondo quanto riferisce Strabone, di possedere delle cronache storiche versificate che risalivano a seimila anni addietro,[22] e che Sallustio raccontava di una certa abitudine ispanica che consisteva nell'accompagnare la partenza dei guerrieri con canti che, eseguiti dalle loro madri, ricordavano le gesta dei loro antenati.[23] Si può pertanto sostenere che la rappresentazione delle giovani suonatrici di flauto in quelle scene leggendarie rimandi, precisamente, al ruolo che la trasmissione dei miti avrebbe avuto nella socializzazione delle ragazze aristocratiche iberiche. Queste ragazze sono state le addette a illustrare, con le loro voci e con i loro strumenti, i miti della comunità, occupandosi, allo stesso tempo, di accompagnare con i melodici suoni dei loro strumenti i rituali civici che li riattualizzavano.

Non dobbiamo però pensare che ci troviamo di fronte a un fenomeno circoscritto soltanto alla città di *Edeta*. Vogliamo infatti richiamare l'attenzione su un autentico deposito di reliquie, rinvenuto nel dipartimento F1 di La Serreta (Alcoy, Alicante), un centro abitato nello stesso periodo di *Edeta*, che appartenne a una delle famiglie aristocratiche locali. Tra tutti gli oggetti ritrovati, spicca il cosiddetto "Vaso dei guerrieri", un grande recipiente ceramico decorato sulle sue pareti con la narrazione, attraverso tre scene successive, dell'iniziazione dell'eroe locale[24]. Il racconto parte, come non poteva essere altrimenti, dal

---

19 García Cardiel 2017. Concorde, anche se da presupposti diversi, è Aranegui 1997, pp. 102.

20 Auserón 2022, p. 86.

21 Detienne 1967.

22 Str. 3. 1. 6.

23 Sallust. *Hist*. 2. 92. Sul ruolo delle donne iberiche nella trasmissione della memoria orale, cfr. Rísquez Hornos 2005, p. 291.

24 Grau et al. 2008, p. 15.

diaulòs suonato da una giovane aristocratica. Ma non è meno significativo un altro reperto trovato in questo dipartimento. Ci riferiamo a una placca di terracotta sulla quale è stata raffigurata una divinità del nutrimento che sostiene due bambini avvicinandoli ai suoi seni. Alla sua destra si avvicina una donna che, con riverenza, stende una mano per toccare il mantello della dea, mentre con l'altra abbraccia, a mo' di protezione, le spalle di suo figlio. Alla sua sinistra, una flautista marca con melodici suoni l'evento, accompagnata da un bambino che imita i suoi gesti[25]. In questo caso, la flautista non si limita a ricreare l'episodio mitico, ma lo trasmette simultaneamente alla successiva generazione[26]. Il mito, il rito e la musica si fondono e si alimentano reciprocamente, contribuendo al processo di socializzazione femminile.

Fig. 8.2. Placca di terracotta del dipartimento F1 di La Serreta (Grau, Amorós e López Beltrán 2017, p. 94).

[25] Grau et al. 2008, pp. 18-21.

[26] Si ricordi, al riguardo, che secondo Erodoto, tra i lacedemoni, oltre al mestiere di cuoco, quello di flautista e quello di messaggero erano ereditari: Hdt. 6. 60.

Le giovani suonatrici di flauto si trovano dappertutto nell'iconografia iberica del II secolo a.C. Tra le rappresentazioni più note c'è il rilievo della flautista di Osuna (Siviglia), che di nuovo fa riferimento a una giovane che, riccamente adornata, accompagnerebbe con i ritmi del suo flauto i combattimenti e i cortei rappresentati intorno alle pareti di un monumento funerario[27].

Lasciando da parte le altre funzioni rituali che i flauti possono aver ricoperto nel mondo iberico[28], ciò che qui cerchiamo di mettere in evidenza è, in definitiva, l'utilizzo di questo strumento da parte di giovani aristocratiche che, almeno durante la loro adolescenza, lo adoperarono con i suoi melodici suoni per guidare i rituali civici e per riattualizzare i miti cittadini. Attraverso l'uso rituale dei flauti, queste ragazze di elevato *status* svolsero quindi un ruolo attivo nelle loro comunità. E questa circostanza forse contribuisce a spiegare perché la defunta sepolta, alla fine del III secolo a.C., a Horta Major (Alcoy, Alicante) sotto uno straordinario monumento funerario, si sia fatta raffigurare mentre sostiene con le sue mani proprio un *diaulòs*[29]; ma spiega anche perché la persona sepolta nella tomba F42 della necropoli di La Albufereta (Alicante), sempre datata alla fine del III secolo a.C., abbia incluso nel suo corredo funerario una rappresentazione in terracotta di una giovane flautista[30]; o perché qualcuno, infine, abbia deciso di farsi seppellire nella necropoli del Cigarralejo (Mula, Murcia), nel III secolo a. C., accompagnato, allo stesso modo, da una rappresentazione in terracotta di due donne, delle quali almeno una suonava il *diaulòs*[31].

8.3. Le *tibicinae* romane

Con lo scopo di offrire un termine di comparazione più adeguato alla casistica ispanica che stiamo affrontando, la nostra analisi sul legame che avevano le bambine e le ragazze romane con gli strumenti musicali si focalizzerà soprattutto – sempre che questo sia possibile – sul periodo medio repubblicano. Si tratta di una cautela metodologica

---

27 Chapa 2012, p. 37.

28 Secondo quanto riferisce Strabone (4. 1. 5), durante i sacrifici, gli iberi attutivano i gemiti delle vittime con i loro canti e con il suono dei loro flauti.

29 Almagro 1982, p. 270. Per la datazione, cfr. Grau, Segura 2013, pp. 284-285.

30 Verdú 2015, p. 242.

31 González Reyero 2008, p. 79.

Fig. 8.3. Terracotta della tomba F42 della necropoli di La Albufereta (González Reyero 2008, p. 78).

irrinunciabile poiché, nonostante si possa disporre, per l'argomento che trattiamo, di una quantità più numerosa di fonti storiche relative al periodo imperiale, queste forniscono un quadro molto differente rispetto a quello che, come vedremo, contraddistinse i momenti precedenti. E questo perché, tra i profondi cambiamenti culturali provocati dalla prolungata crisi del I secolo a.C., non fu di portata minore la trasformazione che si produsse nella percezione della donna e del suo ruolo nella

sfera sociale[32]. Da quel momento in poi cominciano infatti ad arrivarci notizie di donne profondamente istruite che si distinguono, tra le loro molteplici virtù, anche nel saper suonare certi strumenti musicali. E' il caso, per esempio, di Cornelia, figlia di Q. Cornelio Scipione Nasica e moglie, successivamente, di Crasso e di Pompeo: una *matrona docta* della quale Plutarco afferma che eccelleva per le sue conoscenze di filosofia e geometria e per la sua abilità con la lira[33]. Ma era anche il caso di Calpurnia, la moglie di Plinio il Giovane, da lui elogiata perché sapeva mettere in musica i suoi poemi grazie alla padronanza della cetra che la donna, "non ammaestrata da altri che dall'affetto, il quale è un ottimo maestro", esibiva[34]. Questo commento ci invita, di fatto, a stabilire una netta distinzione tra l'uso amatoriale degli strumenti musicali da parte di matrone che aspirano soltanto a procurare godimento ai loro familiari, nel ristretto ambito domestico, e l'uso professionale che di questi strumenti facevano le donne musiciste, alle quali l'aristocrazia romana attribuiva ancora un carattere disonesto. Ed è probabilmente per questo motivo che le due uniche allusioni – documentate dall'epigrafia – a donne *tibicinae* si riferiscono a liberte che non si vergognavano di accompagnare con le loro melodie le attività dei loro padroni[35]; e anche che Sallustio descrivesse Sempronia, la sposa di Decimo Giunio Bruto (cos. 77 a.C.) e forse la madre del cesaricida Decimo Bruto, in termini apertamente dispregiativi:

> Faceva parte del gruppo Sempronia, una donna: ma aveva compiuto più volte azioni temerarie più d'un uomo. La fortuna le aveva dato tutto: la nascita, la bellezza, il marito, i figli; era istruita in letteratura greca e latina, cantava e sonava *con grazia più che non sia necessario a una donna onesta*; e sapeva fare molte altre cose che sono incentivi alla lussuria. Il pudore, la dignità erano l'ultima cosa per lei[36].

---

32 Chelotti 2021, p. 268.

33 Plu. *Pomp*. 55, 66, 74, 76, 78-80.

34 Plin. *Ep*. 4. 19. 4, tr. it. Rusca 1994.

35 *CIL* VI, 33970 = *EDR* 108659: *Fulvia* [mulieris] *l*(iberta) / *Copiola tibicina* / *annos vixit XV*. *AE* 1985, 329 = *EDR* 79735: [...] / *Gavia* [mulieris] *l*(iberta) *Philippa tibic*(ina) / *v*(otum) *s*(olvit) *l*(ibens) *m*(erito). Cf. Péché 2002: 142. Si noti la tenera età alla quale la prima di queste liberte si considerava già una *tibicina* professionista: cfr. Malaespina 2003.

36 Sall., *Catil*. 25. 1-2, tr. it. Storoni Mazzolani 1980. Corsivo nostro.

Un commento di tale portata si spiega per il fatto che, nella tradizione repubblicana (alla quale Sallustio ancora si conformava), le donne "oneste" non dovevano utilizzare gli strumenti musicali in pubblico, e meno ancora in contesti rituali. Si tratta di un fatto particolarmente significativo giacché, come ricordava Ovidio, "al tempo degli antichi avi, grande era l'uso di flautisti che sono sempre considerati degni di grande onore. Il flauto suonava nei templi, suonava nei giochi, e il flauto suonava anche nei mesti cortei funebri"[37]. I *tibicines*, costantemente ricercati dalla società romana, erano presenti nelle cerimonie religiose e negli spettacoli che avevano luogo nei teatri, nei circhi e negli anfiteatri, e persino in un rituale tanto singolare come la *pompa funebris*, i suonatori di *tibia* accompagnavano con la loro melodia l'esposizione del defunto durante la nenia[38]. E' da notare, però, che i partecipanti a tutti questi rituali erano per la maggior parte, se non esclusivamente, uomini. Questo aspetto lo rende esplicito Ovidio nel suo peculiare passo sullo sciopero dei *tibicines* e il loro famoso esilio a *Tibur* (h. 312 a.C.), in cui riferisce del loro travestimento con maschere e lunghe vesti "affinché il gruppo appaia ingrossato da suonatrici di flauto"[39].

Si possono addurre diversi motivi ideologici per giustificare l'allontanamento delle matrone romane da uno strumento musicale di tale importanza rituale quale era la *tibia*. Il primo, innanzitutto, è di carattere mitico: fu la stessa Atena, secondo quanto narra il mito greco, quella che rinunciò a continuare a suonare *l'aulòs* quando si rese conto, contemplando il riflesso del suo viso, di quanto si deformasse nel soffiare[40]. Nonostante questo, Ovidio, consapevole del significato trascendente che questo strumento aveva per la *Urbs*, conferma in un'altra opera, per bocca proprio di Minerva, la dignità della *tibia*: la dea rivendica il fatto di essere la sua *inventrix auctorque* e si riferisce a quello strumento addirittura come *mea tibia*, spiegando che, anche se il suo utilizzo non conviene alla sua dignità divina, il suo suono la compiace più di qualsiasi altro[41]. Insomma, il flauto, come la lira di Apollo, è uno strumento *docto*[42], ma inadeguato alle donne.

---

37 Ov. *Fast*. 6. 657-660, tr. it. Canali 2019.

38 Ov. *Ep*. 12. 39. Cfr. Vincent 2011: 211-222.

39 Ov. *Fast*. 6. 687-688. "*ut hunc tibicina coetum / augeat, in longis vestibus esse iubet*", tr. it. Canali 2019.

40 Prop. 2. 30. 1-18; Hygin., *Fab*. 165. 2; Ov. *Ars am*. 3. 503-506; Plut., *Mor*. 456 b-c.

41 Ov. *Fast*. 6. 709; 701; 699.

42 Prop. 2. 30. 14.

Alle motivazioni segnalate, si devono poi aggiungere le connotazioni negative che questo strumento acquisì durante la Repubblica. Innanzitutto, si deve tenere in considerazione che si trattava di uno strumento straniero (alla *tibia* autoctona, di radici etrusche, si contrapponevano i differenti tipi di *tibiae* importati e associati con frequenza a culti alloctoni, come quelli di Cibele e di Dioniso), vincolato alla *mollitia* e alla *luxuria* che si attribuivano tradizionalmente agli orientali, cosa che suscitò la riprovazione di un poeta come Catullo[43]. E presto si consolidò anche la tendenza ad associare lo strumento con l'erotismo e la prostituzione, un'associazione molto nota dagli epigrammi di Marziale[44], ma che si trovava già nelle commedie di Plauto.

> Poi figurarsi le bagasce: ne sono sbucate a nugoli da tutti i quartieri: tutte in ghingheri a correre incontro, ognuna, al suo ganzo. E' stata una vera caccia all'uomo. Ed una cosa specialmente mi dette nell'occhio: ognuna aveva delle reti sotto i vestiti. Quando giunsi alla porta della città, vidi anche quella piantata là ad aspettare assieme ad altre quattro suonatrici (*tibicinae*)[45].

> Vuoi prenderti la mia flautista? Che me ne faccio d'una flautista? Non sapresti dire se ha più gonfio il muso o le mammelle[46]!

Insomma, entro la sfera privata delle grandi famiglie patrizie romane, che erano tanto affezionate alla musica, la "superiorità estetica e morale" degli strumenti a corda su quelli a fiato e a percussione era, come tante volte si è messo in evidenza, incontestabile. Si riteneva, infatti, che gli strumenti a corda, in particolare la lira e la cetra, avessero un carattere pacificatore – del quale era carente invece il flauto – che si addiceva alle donne. Una considerazione che certamente non impedì che, tra i professionisti che accompagnavano con le loro danze e con l'esecuzione di musica le feste nell'ambito domestico, figurassero anche donne flautiste, come mettono in evidenza le commedie di Plauto e di Terenzio e le *fabulae togatae* di Titinio[47].

Non ci dobbiamo però conformare all'immagine deformata che i romani avevano elaborato delle donne flautiste che partecipavano a

---

43 Catull. 64. 261-264.

44 Mart. *epgr*. 14. 63.

45 Plaut. *Epid*. 213-218, tr. it. Augello 1975.

46 Plaut. *Poen*. 1415-1416, tr. it. Augello 1976.

47 Per esempio, Plaut. *Mos*. 933-934; *Aul*. 280-281.

tutte queste riunioni festive. Come metteva in guardia Cicerone, citando niente meno che Catone, i partecipanti ai banchetti si alternavano per cantare – accompagnati dall'*aulòs* – le lodi e le gesta degli uomini illustri[48]. Qui ci si sta riferendo, pertanto, a un'epica aulodica, che aveva luogo nel contesto dei *convivia* tra uomini, anche se poteva essere accompagnata dal flauto suonato da interpreti femminili.

Nella sfera rituale, l'allontanamento delle donne suonatrici di flauto sembra invece assoluto. Sappiamo che l'utilizzo della *tibia* era imprescindibile in un gran numero di riti, a cominciare dai sacrifici, specialmente nella *praefactio*, e che, almeno dal II secolo a.C., i *fidicines* e i *tibicines* svolsero un ruolo fondamentale nelle cerimonie che avevano le loro radici nei riti greci (processioni, trionfi, banchetti, ecc.)[49]. Anzi, nell'epigrafia tardo-repubblicana si può osservare la comparsa di un *collegium tibicinum et fidicinum*, una corporazione di flautisti e suonatori della lira[50]. Ma, come si desume dalla prosopografia relativa a questo *collegium*, tutti i suoi componenti erano uomini.

Va rilevato, inoltre, che la partecipazione delle ragazze all'ambito rituale, e tramite questo ambito anche alla sfera pubblica, si espletava attraverso altre due vie più consone al genere femminile secondo il sistema di valori dell'epoca repubblicana: le processioni e i cori. Siamo infatti a conoscenza delle numerose occasioni in cui, dando seguito alla risoluzione dei *decemviri*, ventisette ragazze vergini dovevano marciare in processione per la città ed eseguire dei canti per espiare altrettanti *prodigia*.[51] Nella maggior parte di queste occasioni, le donne che partecipavano al rito erano divise secondo gruppi di età (vergini, matrone e anziane), e a ciascun gruppo era assegnato un compito specifico; ma erano le ragazze le autentiche protagoniste del rituale. A quanto pare, in alcune di queste processioni, esse danzavano reggendo una corda (*per manus reste data*), nella quale si è voluto riconoscere un laccio mistico che materializzava l'"homogénéité du groupe"[52]. Ma il loro protagonismo si rivela soprattutto nella composizione dei cori, che consisteva nella distribuzione delle ragazze in tre gruppi, ciascuno

---

48 Cic., *Tusc*. 4. 3. Cfr. anche Hor., *Carm*. 4. 15. 28-32; Quint., *Inst*. 1. 10. 20.

49 Péché 2002, p. 154.

50 Wille 1967, pp. 29-31.

51 Liv. 31. 12. 6-10; Obs. 36, 43, 46, 48, 53, riferendosi agli anni 200, 133, 119, 117, 104 e 92 a.C.

52 Champeaux 1996, p. 86.

di nove ragazze (119 a.C.: *ter novenae*; 200: *ter novenis*), per eseguire il canto degli inni. E' da ricordare che Augusto ricorse a questi cori nella celebrazione dei *Ludi Saeculares* dell'anno 17 a.C., incaricando il poeta Orazio della composizione dell'inno e cori di "ragazzi e ragazze" della sua esescuzione[53]. E già per l'anno 190 a.C. si organizzarono dei cori di "dieci giovanotti e dieci giovani vergini nati liberi, figli di genitori ancora in vita"[54]. Ma, da quanto si può desumere dai casi precedentemente menzionati, nei quali le processioni e i canti si concertavano per espiare la nascita di altrettanti androgini, l'onere del rituale doveva ricadere esclusivamente sulle *virgines*. Una circostanza che si spiega, tra l'altro, molto facilmente poiché la donna etrusca, romana o italica doveva espiare i *prodigia* che lei stessa aveva messo al mondo, generando così una macchia con la quale poteva contaminare la città, essendosi essa stessa contagiata. Erano pertanto loro, le *virgines*, le matrone e le anziane, e non gli uomini, quelle che dovevano ristabilire la normalità biologica a Roma attraverso il rituale espiatorio stabilito dai collegi sacerdotali maschili; un rituale espiatorio che – c'è da notare – si rivolgeva esclusivamente a divinità femminili legate alla fecondità e alla sua protezione, come Cerere o Proserpina[55].

In ogni caso, questo tipo di cori di ragazze fungeva sicuramente, nella Roma repubblicana, da veicolo per la loro socializzazione. Già Claude Calame aveva messo in evidenza che, nella Grecia antica, i cori di bambine e ragazze costituivano uno spazio di iniziazione che favoriva la loro integrazione nella comunità. E i canti che eseguivano (che non solo abbondavano nelle grandi feste religiose, ma anche nel contesto delle feste familiari, come per esempio nei matrimoni) preparavano le ragazze al ruolo che avrebbero dovuto svolgere nella *polis* durante la loro vita adulta, come mogli e come madri. Il genere poetico dell'epitalamio rappresenta, in questo senso, un caso illuminante[56].

Lo stesso si potrebbe dire, con assoluta probabilità, del mondo romano. Il *Carmen* 62 di Catullo, un epitalamio immaginario amebeo, mette in scena il confronto tra un coro di ragazzi e un coro di ragazze per poi concludere con la definizione della condizione femminile ideale: quella di vergine o quella di sposata. Nel canto 34, gli interpreti

---

53 Hor., *Sat.* 1. 2. 1-3.

54 Liv. 37. 3. 6, tr. it. Vitali 2007.

55 Montero 2019.

56 Calame 1977, pp. 262-263; 83-85; 234.

sono definiti come *puellae et pueri integri*[57], mentre l'esecuzione del canto 61 è affidata a "vergini pure"[58]. Si tratta quindi di ragazze caste e di buona famiglia che venivano educate, e che avrebbero educato i loro coetanei, tramite i canti e le processioni, ma in nessun caso svolgendo una mansione così denigrata come quella della *tibicina*.

8.4. Per concludere. Ragazze, musica e rituale nelle province ispaniche

Durante il II secolo e I secolo a.C., il processo di provincializzazione dei territori iberici comportò uno spiccato fenomeno di meticciato culturale. Invece che di acculturazione sistematica e unidirezionale delle comunità locali, o dell'imposizione diretta delle forme culturali romane a scapito di quelle iberiche, dobbiamo parlare dell'apparizione di forme culturali ibride che alla fine configurarono il panorama culturale delle province ispaniche.

Questo lo mette in evidenza, di fatto, il nostro oggetto di studio. Se nell'antica Roma la musica non godeva di un'alta considerazione come veicolo di socializzazione delle ragazze attraverso la loro partecipazione ai rituali civici, non deve sorprendere che la presenza di giovani musiciste nell'iconografia iberica, che era onnipresente nel II secolo a.C., svanisca a partire dai primi decenni del I secolo a.C. Un vaso trovato a Libisosa (Lezuza, Albacete), in un contesto archeologico che si può associare alla guerra di Sertorio, lo dimostra. In questo vaso si contempla un combattimento individuale,[59] straordinariamente analogo ai combattimenti rappresentati un secolo prima nel Tossal di Sant Miquel di Llíria. Sia nella decorazione di questo recipiente, sia nelle decorazioni dei vasi che lo accompagnano, osserviamo l'esplicito tentativo di vincolare la memoria di questa comunità a un leggendario passato iberico, che sembra rivivere in mezzo al conflitto sertoriano. Anche in questo caso, l'episodio mitico si sviluppa accompagnato dalle melodie di una tuba e di un *diaulòs*, ognuno dei quali è suonato da un giovane. A differenza però dei vasi delle epoche precedenti, nel vaso di Libisosa chi suona il *diaulòs* non è una ragazza, bensì un giovane. Nei tempi caotici scatenati dalla guerra civile, riappare così il tradizionale

---

57 Catull. 34. 1.

58 Catull. 61. 35.

59 Uroz 2012, pp. 317-321.

schema mentale iberico, tendente a eroicizzare e a saldare la comunità intorno a una memoria condivisa, ma a questo punto gli strumenti di socializzazione delle giovani aristocratiche tramite la musica e il rituale sono già completamente cambiati[60].

Bibliografía

Fonti

Livio, *Storia di Roma*. Vol. 5. Testo latino a fronte, C. Vitali (ed.) (2007), Mondadori, Milano.

Ovidio, *I fasti*. Testo latino a fronte, L. Canali (ed.) (2019), Rizzoli, Milano.

Plinio il Giovane, *Espitolario. Panegirico a Triaiano*. Testo latino a fronte, L. Rusca (ed.) (1994), Rizzoli, Milano.

Plauto, *Le commedie*. Vol. 2, G. Augello (ed) (1975). Unione tipografico-editrice torinese, Torino.

Plauto, *Le commedie*. Vol. 3, G. Augello (ed.) (1976). Unione tipografico-editrice torinese, Torino.

Sallustio, *La congiura di Catilina*. Testo lation a fronte, L. Storoni Mazzolani (ed.) (1980), Rizzoli, Milano.

Strabone, *Geografia. Iberia e Gallia*. Libri III e IV. Testo greco a fronte, F. Trotta (ed.) (1996), Rizzoli, Milano.

Strabone, *Della Geografia*. Vol. 3, P. Desideri (ed.) (1792), S. Antonio de Portoghesi, Roma.

Platone, *Repubblica o sulla giustizia*. Testo greco a fronte. Vol. 1-2, M. Vitali (ed.) (1991), Feltrinelli, Milano.

Studi

Almagro, M. (1982), *Plañideras en la iconografía ibérica*, in *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Institución Cultural "Pedro de Valencia", Diputación Provincial de Badajoz, Badajoz, pp. 265-285.

Aranegui, C. (1995), *Los iberos y los auspicios. A propósito de un vaso decorado de la antigua Edeta (Llíria, Valencia)*, in "Kolaios", 1, pp. 39-51.

Aranegui, C. (1996), *Signos de rango en la sociedad ibérica. Distintivos de carácter civil o religioso*, in "Revista de Estudios Ibéricos", 2, pp. 91-121.

Aranegui, C. (1997), *La decoración figurada en la cerámica de Llíria*, in C. Aranegui (ed.), *Damas y caballeros en la ciudad ibérica*, Cátedra, Madrid, pp. 49-117.

Auserón, S. (2022), *Arte Sonora. En las fuentes del pensamiento heleno*, Anagrama, Madrid.

---

60 Desidero ringraziare Diana Segarra Crespo per la sua traduzione del presente testo.

Blázquez, J.M. (1977), *Música, danza, competiciones e himnos en la Hispania Antigua*, in J.M. Blázquez (ed.), *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Cristiandad, Madrid, pp. 332-343.

Blázquez, J.M. (1998), *Música y danza en la religión de los pueblos prerromanos de la Península Ibérica*, in A. Vega, et al. (eds), *Estética y religión. El discurso del cuerpo y los sentidos*, Montesinos, Barcelona, pp. 405-419.

Bonet, H. (1995), *El Tossal de Sant Miquel de Llíria. La antigua Edeta y su territorio*, Diputació de València, Valencia.

Bonet, H., Izquierdo, I. (2001), *Vajilla ibérica y vasos singulares del área valenciana entre los siglos III y I a.C.*, in "Archivo de Prehistoria Levantina", 24, pp. 273-313.

Brulé, P., Vendries, C. (eds) (2001), *Chanter les dieux: Musique et Religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

Calame, Cl. (1977), *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, 2 voll., Dell'Ateneo, Urbino.

Castelo, R. (1989), *La música en la Antigüedad hispana. 1. "El aulós y diaulós"*, in "Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología", 26, pp. 9-18.

Castelo, R. (1990), *Aproximación a la danza en la antigüedad hispana: manos entrelazadas*, in "Espacio, Tiempo y Forma, Serie II Historia Antigua", 3, pp. 19-42.

Champeaux, J. (1996), *Pontifes, haruspices et décemvirs. L'expiation des prodiges de 207*, in "Revue des Études Latines", 74, pp. 67-91.

Chapa, T. (2012), *La escultura en piedra de la antigua Osuna: algunas reflexiones sobre los relieves "ibéricos"*, in "Cuadernos de los amigos de los museos de Osuna", 14, pp. 35-42.

Chelotti, M. (2021), *Donne e cultura tra I secolo a.C. e I-II secolo d.C.*, in P. Pavón (ed.), *Conditio feminae. Imágenes de la realidad femenina en el mundo romano*, Quasar, Roma, pp. 267-284.

Detienne, M. (1967), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris.

García Benito, C., Jiménez, R. (2011), *La música enterrada: historiografía y metodología de la Arqueología Musical*, in "Cuadernos de Etnomusicología", 1, pp. 80-108.

García y Bellido, A. (1943), *Música, danza y literatura entre los pueblos primitivos de España*, in "Revista de Ideas Estéticas", 3, pp. 59-85.

García Cardiel, J. (2017), *Las flautistas de Iberia. Mujer y transmisión de la memoria social en el mundo ibérico (siglos III-I a.C.)*, in "Complutum", 28, 1, pp. 143-162.

García Cardiel, J. (2022a), *Danzan las mujeres junto con los hombres, cogidos de la mano. Fiesta, ciudad e identidad en las comunidades iberas*, in S. Montero, J. García Cardiel (eds), *Las comunidades en fiesta. Rituales festivos en la península ibérica durante la Antigüedad*, Guillermo Escolar, Madrid, pp. 33-64.

García Cardiel, J. (2022b), *Discursos de poder en la estatuaria antropomorfa del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete): togados, vestidos y alhajas,*

in F. J. López Precioso (ed.), *Miscelánea arqueológica de la provincia de Albacete (2015-2020)*, Instituto de Estudios Albacetenses, Albacete, pp. 245-290.

Gil-Mascarell, M., Aranegui, C. (1977), *El poblamiento del Bajo Palancia en época ibérica*, in "Saguntum", 12, pp. 191-228.

González Reyero, S. (2008), *Música, memoria y comportamiento social en la Contestania ibérica. El caso de El Cigarralejo (Mula, Murcia)*, in A. M. Adroher, J. J. Blánquez (eds), *I Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana. Comunicaciones,* Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, pp. 69-85.

Grau, I., et. al. (2022), *Rituales agrarios en la iconografía ibérica de época tardía (ss. II-I a.C.). A propósito de un excepcional vaso figurado del Cabeçó de Mariola (Alfafara, Alacant; Bocairent, València)*, in "Complutum", 23, 1, pp. 249-268.

Grau, I., et. al, (2008), *La habitación sagradade la ciudad ibéricade la Serreta*, in "Archivo Español de Arqueología", 81, pp. 5-29.

Grau, I., Segura, J. M. (2013), *El* oppidum *ibérico de El Puig d'Alcoi. Asentamiento y paisaje en las montañas de la Contestania*, Museu d'Alcoi, Alcoi.

Griñó, B. de (1985), *La influencia de la música griega y mediterránea en las culturas de la Península Ibérica*, in AA.VV. *Ceràmiques gregues i helenístiques a la Península Ibèrica*, Diputación Provincial, Barcelona, pp. 151-167.

Juslin, P. K., Sloboda, J. A. (eds) (2011), *Handbook of Music and Emotion. Theory, Research, Applications*, Oxford University Press, Oxford.

López Bertrán, M., García Ventura, A. (2012), *Music, Gender and Rituals in the Ancient Mediterranean: revisiting the Punic evidence*, in "World Archaeology", 44, 3, pp. 393-408.

Malaespina, E. (2003), *La terminologia latina delle professioni femminili nel mondo antico*, in "Mediterraneo Antico", 6,1, pp. 347-391.

Michalowski, P. (2010), *Learning music: schooling, apprenticeship, and gender in early Mesopotamia*, in R. Pruzsinszky, D. Shehata (eds), *Musiker und Tradierung. Studien zur Rolle von Musikern bei der Verschriftlichung und Tradierung von literarischen Werken*, Wiener Offene Orientalistik, Wien, pp. 199-239.

Montero, S. (2019), *La mujer romana y la expiación de los andróginos*, in "Vínculos de historia", 8, pp. 33-46.

Nettl, B. (2005), *Ethnomusicology. Thirty-one Issues and Concepts*, University of Illinois Press, Chicago.

Péché, V. (2002), Tibicinae, fidicinae, citharistriae, psaltriae*: femmes musiciennes de la comédie romaine*, in "Revue Belge de Philologie et d'Histoire", 80, 1, pp. 133-157.

Pericot, L. (1956), ¿La más vieja representación de la sardana?, in *Llibre de la Festa Major de Torroella de Mongrí,* Torroella de Montgri,

Rísquez, C., Hornos, F. (2005), *Mujeres iberas. Un estado de la cuestión*, in M. Sánchez Romero (ed.), *Arqueología y género*, Universidad de Granada, Granada, pp. 283-333.

Touliatos, D. (1993), *The Traditional Role of Greek Women in Music from Antiquity to the End of Byzantine Empire*, in K. Marshall (ed.), *Rediscovering the*

Muses. Women's Musical Traditions, Northeastern University Press, Boston, pp. 111-123.

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.

Verdú, E. (2015), *La necrópolis ibérica de l'Albufereta (Alacant): ritos y usos funerarios en un contexto de interacción cultural*, Universidad de Alicante, Alicante.

Vincent, A. (2011), *Les musiciens professionnels au service de la cité (fin de la République – Haut-Empire)*, PhD Thesis, Université d'Aix Marseille, Marseille.

Vincent, A. (2015), *Paysage sonore et sciences sociales. Sonorité, sens, histoire*, in S. Emerit, et al. (eds), *Le paysage sonore de l'Antiquité. Méthodologie, historiographie et perspectives*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Caire, pp. 9-40.

Wille, G. (1967), *Musica romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Grüner, Amsterdam.

9. Sazie e cattive. Identità biologica e sobrietà delle fanciulle nella medicina antica e nell'antropologia fisica del mondo greco-romano*

Marco Cilione, Paola Catalano, Valentina Gazzaniga

Abstract

The Hippocratic humoral theory identifies a close link between health and the balance of bodily humors. This interaction changes in relation to the age and biological sex of the individual. The regimen represents the main therapeutic resource to build the ideal conditions for this dynamic balance. In the ancient world, however, there is a close relationship between gender and social role that orients the nutraceutical indications of medicine in relation to the function assigned to male and female individuals by the political and cultural coordinates in which they are placed. This work aims to address, in a multidisciplinary perspective that combines the study of traditional historical sources with the data made available by physical anthropology, the diet of girls, as it is generally understood in ancient medical treatises (that is to say linked to the reproductive health that society imposes on women in the biopolitical perspective of motherhood), to a sobriety that from nourishing becomes moral in philosophers' reflection.

Premessa

Il mondo greco costruisce la cornice concettuale e ideologica della marginalità sociale della donna con tutte quelle conseguenze sociali, politiche e antropologiche che la trattatistica medica e la filosofia della natura contribuiscono a consolidare con il sigillo della necessità biologica. Questa condizione liminale attraversa i secoli e assume i contorni di un pregiudizio di lunga durata che sembra accomunare, senza soluzione di

* La Premessa, il Paragrafo 1 e le Conclusioni sono di Marco Cilione e Valentina Gazzaniga; il Paragrafo 2 di Paola Catalano.

continuità, luoghi, epoche e contesti culturali diversi tra loro. Nel caso della fanciullezza delle donne poi la ricerca storiografica individua la sovrapposizione di due livelli di marginalizzazione, perché lo stigma di genere si sovrappone a quello sull'età, almeno fino a quando il passaggio alla pubertà non inquadra il genere nel pressoché unico ruolo sociale, politico e biologico che gli viene riconosciuto, vale a dire quello di madre. Lo studio delle fonti tradizionali testimonia questa marginalizzazione anche per le fanciulle di rango sociale più elevato. La disamina critica della letteratura medica e della produzione filosofica relativa alla scienza della natura svela le tappe di questa raffinata costruzione androcratica che, antagonizzando il genere femminile e destituendo di rilevanza storico-sociale la fanciullezza, produce nel caso delle bambine una vera e propria liminalità al quadrato. Di fronte a un punto di vista così parziale e orientato, dunque, l'interazione tra l'indagine storica più tradizionale e l'antropologia fisica, con tutte le difficoltà che l'individuazione del genere comporta nel caso dei resti scheletrici dei bambini, contribuisce in modo significativo a sfumare, ad arricchire e a dettagliare un tema come quello della fanciullezza, in generale, e della fanciullezza al femminile, in particolare, che più di altri fatica ad acquisire una nitida tridimensionalità storica.

9.1. La concettualizzazione della fanciullezza al femminile nelle fonti mediche, filosofiche e letterarie del mondo greco-romano

AP XIII 16

Σπάρτας μὲν Βασιλῆες ἐμοὶ πατέρες καὶ ἀδελφοί·
ἅρμασι δ᾽ ὠκυπόδων ἵππων νικῶσα Κυνίσκα
εἰκόνα τάνδ᾽ ἔστησα. Μόναν
δε με φαμι γυναικῶν
Ἑλλάδος ἐκ πάσας τόνδε λαβεῖν στέφανον.

Re di Sparta furono miei padri e fratelli, e io, Cinisca, vincendo la gare con il carro dei cavalli dai piedi veloci, ho innalzato questa statua. Dico che sono l'unica donna in tutta la Grecia ad aver vinto questa corona.

IvO 160

πατέρες καὶ ἀδελφοί, ἅ[ρματι δ᾽
ὠκυπόδων ἵππων]
νικῶσα Κυνίσκα εἰκόνα τάνδ᾽
ἔστασε· μόν[αν]
δ᾽ ἐμέ φαμι γυναικῶν
Ἑλλάδος ἐκ πάσας τό[ν]-

L'epigramma della principessa spartana Cinisca[1], tramandato per via epigrafica (nelle iscrizioni di Olimpia) e letteraria (nell'*Anthologia Palatina*), testimonia lo statuto eccezionale di una giovane donna che rivendica con orgoglio il suo primato. Possiamo escludere con una certa sicurezza la sua partecipazione diretta alla gara, ma la sua voce, che sopravvive in ragione del rango e del contesto spartano a cui la fanciulla appartiene[2], rende ancora più stridente il confronto con la condizione comune delle donne, delle giovani donne e delle bambine nel mondo greco-romano.

In effetti, la percezione dell'alterità biologica della donna nel racconto maschile ha una storia piuttosto lunga. Ne troviamo forse la più antica attestazione nei versi di Esiodo che ascrive l'appartenenza del femminile a un γένος diverso da quello dell'uomo[3]. La forte intenzione tassonomica del poema, che inquadra la fisiologia dei generi nel racconto diversamente razionale del mito[4], contribuisce a cristallizzare questa distinzione e a radicalizzarne la ricaduta socio-politica, soprattutto nella cultura attica, proprio a partire da una fisiologia femminile avvertita come alternativa, imperfetta e ostile. Le rivendicazioni arrenogenetiche[5] di Giasone[6] e di Ippolito[7] denunciano, ancora molti secoli dopo i versi di Esiodo, questa persistente vocazione a limitare o a svuotare di senso l'unico ruolo sociale che di fatto alla donna viene riconosciuto, vale a dire la maternità. Anassagora[8], che appartiene al circolo di intellettuali di cui si circonda Pericle, avrebbe in effetti sostenuto che il seme viene dal maschio e che la femmina offre solo il luogo. L'affermazione rimbalza sulla scena attraverso le parole di Apollo nelle *Eumenidi* di Eschilo[9] e di Oreste nell'*Oreste* di Euripide[10]. Non è un caso che l'assunto anassagoreo ci sia tramandato proprio dal *De generatione animalium* di Aristotele[11]: allo Stagirita si deve, infatti, la

---

1 Palumbo Stracca 2003, p. 142; Di Nanni Durante 2017, p. 276.

2 Gazzaniga, Cilione 2016, pp. 908-912.

3 Hes. *Th.* 590-593.

4 Vernant 1966, pp. 229-236.

5 Longo 2006, pp. 143-152.

6 Eur. *Med.* 573-574.

7 Eur. *Hipp.* 616-624.

8 [25] ANAXAG. D84, D85, D86 L-M (= 59 A 107 D-K).

9 Aesch. *Eu*. 658-659.

10 Eur. *Or*. 552.

11 Arist. *GenAnim.* IV 1, 763 b 30.

più esplicita legittimazione della liminalità socio-politica della donna su base biologica. Come ha opportunamente evidenziato M. Vegetti, infatti, solo la costruzione di una biologia della diversità e dell'inferiorità della donna poteva giustificare la sua segregazione rispetto agli spazi di condivisione della πόλις, legando l'esclusione dal corpo civico a una vera e propria *diminutio* del corpo fisico[12]. Nella *Politica*, infatti, Aristotele legittima la disuguaglianza di genere, forte della disuguaglianza biologica costitutiva tra maschi e femmine, in quanto "costringere gli uguali all'inuguaglianza e i simili a essere dissimili è contro natura, e nulla che sia contro natura può dirsi bello"[13]. E anche se per via logica lo Stagirita percepisce maschi e femmine come contrari, ma non arriva a distinguerli per specie[14], sul piano politico la disuguaglianza di genere investe l'esercizio della facoltà deliberativa (τὸ βουλευτικόν) che la donna possiede, ma "senza la capacità di farla valere" (ἄκυρον)[15]: nelle costituzioni in cui è assegnato un ruolo alle donne, infatti, prevale l'irragionevolezza e laddove il legislatore non si è preoccupato di disciplinare il ruolo socio-politico delle donne nel senso della restrizione è prevalsa la loro natura dissoluta e licenziosa[16]. Aristotele, dunque, contribuisce in modo significativo alla coalescenza del piano biologico, politico e morale marchiando il femminile nel senso dell'incompiutezza biologica e dell'inadeguatezza al coinvolgimento nei processi decisionali della politica. Il rimedio non è solo la marginalizzazione, ma anche e soprattutto la moderazione intesa come sovrapposizione tra regime e morale, interdipendenti nell'effetto esattamente come lo sono la dimensione biologica e la dimensione politica nella causa. Alla luce di questa tradizione, i colpi di mano che le donne mettono in atto nella commedia aristofanea si caricano di un significato ancora più paradossale.

Le affinità tra Aristotele e il *Corpus Hippocraticum* rispetto alla fisiologia dei generi assicura una lunga fortuna al principio di moderazione che il femminile deve perseguire attraverso dieta e comportamento. La filosofia della natura, infatti, testimonia la lunga durata dell'opposizione complementare tra la biologia maschile e femminile che connota il maschio nel senso del caldo e del secco e la femmina del

---

12 Vegetti 2018, p. 27.

13 Arist. *Pol.* VII 1325 b.

14 Arist. *Met.* I 9, 1058 a 29-34; Quarantotto 2004, p. 37.

15 Arist. *Pol.* I 1260 a 12-13.

16 Arist. *Pol.* II 1269 b 14-23.

freddo e dell'umido al fine di creare le condizioni ideali per l'embriogenesi. La teoria umorale ippocratica, definita nel trattato *De natura hominis* (ultimo decennio del V sec. a.C.), attribuito a Polibo, genero di Ippocrate, inquadra l'opposizione individuata dai pensatori antichi nel sistema quadripartito della teoria umorale. Essa rappresenta il presupposto del trattato ippocratico *Sul regime* (fine V sec. a.C.) in cui la definizione umorale dei generi[17] si salda alle prescrizioni dietetiche. La fortuna di questa teoria è consegnata, quasi senza soluzione di continuità, alle compilazioni tardo-antiche, come quella che Oribasio di Pergamo confeziona nel IV sec. d.C. per Giuliano l'Apostata, e da lì alla lunga tradizione degli epitomatori bizantini. Proprio nelle *Collectiones medicae* di Oribasio è possibile individuare una fonte preziosa sul regime delle fanciulle, vale a dire Rufo di Efeso (seconda metà del I sec. d.C.). Dai passi epitomati si evince la convinzione, già presocratica, che l'embriogenesi sia possibile solo a condizione che il corpo femminile preservi un grado di umidità adeguato all'interazione con il calore del seme maschile. Questa interazione tra umidità e calore sembra rimandare all'antropologia ippocratica per come essa è definita nel trattato *Sul regime*, in cui l'origine dell'uomo e di tutti gli altri esseri viventi è ricondotta all'azione complementare di acqua e fuoco[18]. Nel caso specifico della fisiologia femminile, questo corretto grado di umidità risulta necessariamente connesso ai fattori che condizionano la manifestazione del menarca e che espongono il flusso mestruale al rischio di una degenerazione patologica, compromettendo di fatto l'unica finalità esistenziale della donna, cioè la procreazione. Il trattato ippocratico *Sui disturbi virginali* (ascrivibile verosimilmente alla tarda età ellenistica)[19], sembra possa essere collocato in questo solco interpretativo di lunga durata. Innanzi tutto, esso inquadra la questione dell'embriogenesi in una più vasta dimensione cosmogonica, come peraltro è possibile intravedere nel mito modellizzante di Deucalione e Pirra[20]. L'autore afferma infatti che non è possibile comprendere la natura delle malattie "se non si abbia conoscenza della natura che è nel tutto indiviso" ("[...] ἢν μὴ γνῳ ‹τις› τὴν (*scil.* φύσιν) ἐν τῷ

---

17 CH. *Vict.* I 34.

18 CH *Vict.* I 3, 1.

19 Lami 2007, p. 17.

20 Gazzaniga, Cilione 2021, pp. 247-248.

ἀμερεῖ [...]"[21]). In secondo luogo, il trattato ippocratico insiste sul nesso tra salute delle fanciulle, menarca e flusso mestruale individuando proprio nelle nozze precoci e nel parto i rimedi ai disturbi determinati dall'eccesso di sangue non espulso dalla matrice. Questo sangue, del resto, aumenta proprio a ridosso della pubertà in concomitanza con il bisogno di una dieta più ricca su sollecitazione dello sviluppo corporeo (διὰ τὰ σιτία καὶ τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος). Su questa tradizione si innesta la riflessione di Galeno relativa al momento ideale per il concepimento, ovvero l'inizio o la fine del mestruo che, se eccesivo, può dilavare il seme maschile. Rispetto alla relazione tra flusso mestruale, patologie e ostacoli all'embriogenesi, Rufo di Efeso offre una misurata prospettiva di sintesi:

> Σημαινόντων δὲ τῶν σημείων τὰς καθάρσεις, οὐ χεῖρον συνεργεῖν εἰς τὸ ῥᾷον κενοῦσθαι· γίνοιτο δ' ἂν τοῦτο ἢ ταῖς τὸ πᾶν ἀφαιρούσαις ἢ τὸ πλεῖστον σιτίον καὶ ἀναπαυομέναις· χαλᾷ γὰρ ἡ ὑστέρα τὸ αἷμα ταῖς ἐνδεεστέραις περὶ τὴν κάθαρσιν διαίταις, ἡ δὲ πλησμονὴ διατείνουσα καὶ ὀδυνῶσα καὶ ὁμοίαν φλεγμονῇ διάθεσιν ἐντιθεῖσα οὐκ εὔπορός ἐστιν.
>
> Quando compaiono i segni del mestruo, non è sbagliato agevolarne l'espulsione; questo potrebbe accadere a quante sospendono del tutto o in gran parte l'alimentazione e a quelle che riposano: infatti la matrice lascia fluire il sangue in regime decisamente ipocalorico a ridosso del mestruo; invece, l'eccesso di cibo, distendendo la matrice, provocando dolore e disponendo a uno stato simile all'infiammazione, non è vantaggioso.

Una dieta troppo nutriente, dunque, e uno stile di vita troppo sedentario sono il pericoloso combinato disposto che aumenta la produzione del sangue e ne rende difficile l'espulsione dalla matrice. Il corollario patologico di questa interpretazione del corpo femminile come vaso è che l'eccesso di sangue nella matrice e la pressione di questo sangue in eccesso sulle pareti diaframmatiche, a ridosso del cuore, producono una serie di disturbi che spaziano dalla dissolutezza alla follia suicidaria[22]. I rapporti sessuali e il parto sono senza dubbio i rimedi più traumatici e più pregiudizialmente orientati che la medicina degli uomini possa prescrivere al corpo delle giovani donne. L'imposizione precoce

---

21 Lami 2007, p. 22.

22 Cilione, Gazzaniga 2023, pp. 228-229.

delle nozze e della maternità, infatti, assurge pretestuosamente al rango di rimedio per la salute. Meno traumatico, ma sempre legato a un'ottica di moderazione e contenimento della natura femminile è l'approccio terapeutico di Rufo che insiste sulla sobrietà alimentare suggerendo una dieta ipocalorica e ipoproteica. Persino il vino, in ragione delle sue proprietà riscaldanti, è bandito[23]. Si tratta, in sostanza, di un regime ispirato alla misura che evita gli eccessi alimentari per evitare che la cozione del cibo si traduca in un'eccessiva produzione di sangue, e che contempla un moderato esercizio fisico per evitare che la naturale predisposizione al freddo del corpo femminile prevalga e spenga il calore del seme maschile. Questa 'aurea mediocritas' dietetica, dunque, finisce per legare la sobrietà alimentare alla sobrietà morale, cristallizzando il corpo delle fanciulle e delle giovani donne nel modello anatomo-fisiologico costruito da una filosofia della natura marcatamente androcratica.

9.2. Il contributo dell'antropologia fisica allo studio della fanciullezza nel mondo greco-romano

Fino all'ultimo decennio del secolo scorso, leggendo articoli o resoconti di scavo riguardanti gli insiemi funerari venuti alla luce nel territorio di Roma, non si trovavano quasi mai notizie sugli scheletri. Questi, pur non possedendo nulla che consenta di inserirli in quei canoni estetici che per troppo tempo hanno limitato l'approccio metodologico della scuola archeologica italiana allo scavo dei sepolcreti, rappresentano comunque l'elemento più importante della sepoltura. Infatti, proprio intorno al defunto ruotava tutto il rito funebre[24], poiché non si seppelliva il vaso e/o la lucerna, ma il defunto con il vaso e/o la lucerna. Proponendosi l'arduo compito di ricostruire il comportamento dell'antica popolazione di Roma di fronte alla morte, si è tentato di ottenere dei risultati apprezzabili ponendo al centro dell'attenzione proprio gli scheletri, tutto quello che resta dei primi abitanti della città, registrando così molti degli eventi da questi vissuti e svelabili, seppur parzialmente, solo in seguito ad una meticolosa indagine antropologica.

In particolare, negli ultimi venticinque anni, in seguito alla necessità di realizzare imponenti opere civili ed alla inarrestabile urbanizzazione delle periferie, sono state scavate a Roma complessivamente circa 6000

---

23 Gazzaniga, Cilione 2021, p. 256-257.

24 Duday 2006.

sepolture, nella grande maggioranza dei casi inquadrabili cronologicamente tra il I ed il III sec. d.C. e relative, nella quasi totalità, a contesti archeologici suburbani.

In seguito alla raccolta sistematica dei dati antropologici, effettuata nel corso dello scavo delle necropoli direttamente sul campo, si è tentato di soddisfare l'esigenza di analizzare gli usi funerari secondo un'ottica cronologica e storico-sociale.

L'antropologo individua gli elementi scheletrici, la loro posizione esatta e le relazioni con le altre componenti della tomba, registra le misure e le osservazioni necessarie ad una prima determinazione del sesso e dell'età alla morte; contribuisce a definire l'architettura della tomba, precisando le modalità di decomposizione e riconoscendo gli effetti della compressione sullo scheletro. Il rilevamento della dislocazione delle articolazioni durante il processo di decomposizione del corpo dimostra l'eventuale carattere primario di una sepoltura e la sua evoluzione nel tempo. I dati antropologici ed archeologici così raccolti vengono poi informatizzati insieme a quelli riguardanti la tipologia delle fosse e delle coperture, le modalità di deposizione del corpo ed il suo orientamento spaziale, la tipologia del corredo e la sua posizione.

Particolari difficoltà sono presentate dalle sepolture infantili, a causa di molteplici fattori: spesso queste erano ricavate negli strati più superficiali del terreno e di conseguenza, nel corso dei secoli, hanno subito danni irreparabili, in seguito ai continui lavori agricoli e ad interventi edilizi di vario genere, tipici delle periferie metropolitane; inoltre, lo scarso grado di mineralizzazione delle ossa infantili le rende fragili e particolarmente soggette ai fenomeni diagenetici intervenuti nel tempo, aggravati da una diffusa acidità dei terreni di inumazione.

È comunque opportuno sottolineare che i Romani prestavano cura alla sepoltura dei loro piccoli, deponendoli in tombe quasi sempre individuali e, talvolta, con corredi di pregevole fattura.

I risultati esposti sono relativi complessivamente a 561 individui, morti in un'età compresa tra 0 e 12 anni, provenienti da sette necropoli, di consistente entità numerica, dislocate in diverse zone del Suburbio, databili tra il I ed il IV sec. d.C. e denominate: Lucrezia Romana I, Quarto di Corzano, Quarto Cappello del Prete, Castellaccio, Padre Semeria, Casal Bertone e Collatina[25].

---

[25] Catalano, et al. 2012, pp. 461-470

Per quanto riguarda il rituale funerario, la frequenza degli infanti incinerati, sul totale del campione, non supera il 4%. Il rito sembra aver interessato solo le necropoli Collatina e di Casal Bertone ed in nessun caso gli individui sono d'età perinatale.

Le sepolture degli infanti inumati sono perlopiù fosse terragne o scavate nel banco tufaceo, ma presentano anche altre tipologie: si tratta di loculi, ma anche di sarcofagi, forme all'interno di mausolei, urne, fosse di riutilizzo dei mausolei, anfore e coppi. La copertura è presente in circa la metà delle tombe: il dato potrebbe essere stato limitato dai già citati danneggiamenti, dovuti ai lavori di aratura, ed è composta il più delle volte da tegole disposte in piano, mentre la copertura "a cappuccina" è molto meno frequente, analogamente a quanto riscontrato per le coperture di tegole ad uno spiovente. Molto rari i frammenti d'anfora, le lastre di marmo ed i coppi; in un solo caso si presenta "a bauletto".

Questi dati sembrerebbero indicare la fruizione dei sepolcreti in esame da parte delle fasce povere della popolazione[26]. Tale ipotesi sembra confermata dalla non elevata frequenza delle tombe contenenti corredo funebre (mediamente il 33%). Esaminando il fenomeno in funzione dell'età alla morte, si osserva che il corredo è maggiormente presente nei bambini deceduti tra i 2 ed i 5 anni. Più spesso sono stati ritrovati: vasi, lucerne e unguentari vitrei; è comunque diffuso l'utilizzo della moneta e, anche se in misura leggermente inferiore, dei monili (per lo più in oro e argento), mentre i chiodi con probabile valenza apotropaica, sono alquanto rari. I vari tipi di oggetti si distribuiscono, seguendo il medesimo andamento, nelle diverse classi d'età, eccezion fatta per il primo anno di vita, in cui la frequenza dei monili equivale a quella dei corredi vascolari.

Un contributo al chiarimento su come venisse condotto il rito dell'inumazione dei bambini è fornito dall'esame delle modalità di giacitura: nel 95% dei casi in cui è stato possibile identificarle, gli scheletri si presentano supini, con gli arti inferiori quasi sempre distesi ed i superiori, in più della metà dei casi, distesi. Sono solo due gli individui deposti proni e 14 su un fianco (4%).

La stima dell'età alla morte sul campione totale ha consentito di inserirne il 61% nella classe Infante I (0-6 anni) ed il restante 39% nella classe Infante II (7-13 anni). Quando lo stato di conservazione dei reperti lo ha consentito, l'intervallo è stato ulteriormente circoscritto: si

---

26 Battistini, et al. 2022, pp. 21-30.

è potuto osservare che più di un terzo degli individui è deceduto nel primo anno di vita e che il restante 65% si distribuisce quasi uniformemente negli altri intervalli.

Possiamo quindi concludere che il rito funebre riservato dai Romani ai propri bambini non sembra differire in modo significativo da quello dedicato agli adulti: le tombe, infatti, sono per lo più singole e, contrariamente a quanto riscontrato in epoca protostorica nell'area laziale, quando spesso sono ricavate nel fondo delle abitazioni, si collocano sempre all'interno di contesti sepolcrali e talvolta in aree appositamente preposte.

In accordo con le fonti storiche e con le disposizioni legislative allora in vigore, si è potuto constatare che nel mondo romano raramente il defunto era accompagnato da un ricco corredo, come avveniva invece tra i popoli italici e della Magna Grecia. In ogni caso, sono proprio le sepolture infantili e giovanili ad aver restituito, negli ultimi decenni, gli oggetti di maggior valore e di pregevole fattura, a testimonianza della partecipazione emotiva del popolo romano alla morte prematura.

Conclusioni

Da questo primo tentativo di indagine comparativa tra le informazioni attinte alle fonti tradizionali e i rilievi dell'antropologia fisica emerge innanzi tutto un quadro più sfumato della fanciullezza nel mondo greco-romano. Di fronte alla nebbia in cui la reticenza della storia e la prolungata disattenzione della ricerca storiografica hanno avvolto questa fascia d'età, le ricerche sulla trattatistica storico-medica e i dati ricavati dallo studio dei corredi funerari e dalla disamina dei resti scheletrici ci consentono di ricostruire l'infanzia e l'adolescenza nel mondo greco-romano e la loro percezione sociale e culturale all'interno di un contesto di variegata complessità. Due considerazioni, al momento, si impongono alla nostra attenzione per la loro rilevanza storica e metodologica:

1. L'individualità che l'antropologia fisica permette di restituire ai bambini, sottraendoli ai modelli in cui la trattatistica storico-medica necessariamente li inquadra. Il pregiudizio biologico, infatti, consacrato dall'autorevolezza di Galeno e dalla lunga durata del galenismo, non solo ne cristallizza le identità nel perimetro della teoria umorale legata al genere, ma li marchia come fisiologicamente incompiuti e quindi costitutivamente 'inadeguati' a essere

destinatari di una specifica trattazione delle loro patologie[27]. Per parlare di una vera e propria pediatria bisogna guardare alla medicina araba o attendere il *Libellus de aegritudinibus et remediis infantium* di Paolo Bagellardo da Fiume (1472)[28].

2. La dimensione affettiva che emerge dalla cura delle sepolture infantili. Ce ne era pervenuta una traccia attraverso l'epigrafia sepolcrale e gli epigrammi per i παίδες ἄωροι[29] tramandati nel VII libro dell'*Anthologia Palatina*. Ma anche qui la forza modellizzante del *cliché* funerario e della tradizione letteraria da una parte e i dati raccolti dalle fonti giuridiche, iconografiche e antropologiche sul lavoro minorile dall'altra avevano fortemente limitato la percezione di questa tenera sollecitudine. Gli studi antropologici le restituiscono la giusta proporzione.

Bibliografia

Battistini, A,. et al. (2022), *The work done in Rome by children and adolescents: hypothesis based on the anthropological analysis of three suburban necropolises of the imperial era*, in "Medicina nei Secoli. Journal of History of Medicine and Medical Humanities", 34, 3, pp. 21-30.

Bertier, J. (1996), *La médicine des enfants à l'époque impériale*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* vol. 37, 3, pp. 2147-2227, De Gruyter, Berlin-Boston.

Catalano, P., et al. (2012), *Funere mersit acerbo, Rome impériale et ses enfants à travers la recherche anthropologique*, in M.-D. Nenna (ed), *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité II. Types de tombes et traitement du corps des enfants dans l'antiquité gréco-romaine*, Centre d'Études Alexandrines, Alexandrie, pp. 461-470.

Cilione, M., Gazzaniga, V. (2023), *Nutrire per guarire. Cibo, equilibrio umorale e salute psichica nel mondo antico*, in "Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica" 1, pp. 221-231.

Cilione, M., Gazzaniga, V. (2024), *Statuto nosologico della fanciullezza e relativo approccio terapeutico: una storia controversa* (in press).

Duday, H. (2006), *Lezioni di archeotanatologia: archeologia funeraria e antropologia di campo*, Istituto Arti Grafiche Mengarelli, Roma.

Di Nanni Durante, D. (2017), *Le regine dello sport. Atlete e artiste in gara nel mondo greco-romano*, in "Historika. Studi di storia greca e romana", 7, pp. 271-294.

---

27 Bertier 1996, pp. 2147-2227; Mudry 2004, pp. 339-348; Cilione, Gazzaniga 2024 (*in press*).

28 Gualdo 2001, pp. 21-48; Maggioni 2009, pp. 1205-1224.

29 Vérilhac 1978 et 1982.

Gazzaniga, V., Cilione, M. (2016), *Maschile e femminile nella trasmissione dei caratteri ereditari. Da Atene a Sparta*, in "Medicina nei Secoli. Arte e Scienza", 28, 3, pp. 901-920.

Gazzaniga, V., Cilione, M. (2021), *Born to Go Hungry: Female Physiology, Ethics and Dietetics from Presocratics to Late Antiquity*, in "Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift für Byzantinistik", 33, pp. 245-262.

Gualdo R. (2001), *La lingua della pediatria. Il trattato di Paolo Bagellardo dal Fiume*, in R. Gualdo (ed.), *Le parole della scienza. Scritture tecniche e scientifiche in volgare (secoli XIII-XV)*, Atti del Convegno (Lecce, 16-18 aprile 1999), Congedo Editore, Galatina, pp. 24-48.

Lami, A. (2007), [Ippocrate], *Sui disturbi virginali*, in "Galenos. Rivista di filologia dei testi medici antichi", 1, pp. 15-70.

Longo, O. (2006), *Scienza, mito, natura. La nascita della biologia in Grecia*, Bompiani, Milano.

Maggioni, G. (2009), *Paolo Bagellardo da Fiume e il suo* Libellus de aetudinibus et remediis infantium *(Padova, 1472)*, in "Medicina nei Secoli. Arte e Scienza" 21, 3, pp. 1205-1224.

Mudry, P. (2004), Non pueri sicut viri. *Petite aperçu de pédiatrie romaine*, in V. Dasen, (ed.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1er décembre 2001, Vandenhoecke & Ruprec, Fribourg et Göttingen, pp. 339-348.

Palumbo Stracca, B.M. (2003), *Iperdorismi in Posidippo?* in "Quaderni Urbinati di Cultura Classica", 75, 3, pp. 139-143.

Quarantotto, D. (2004), *Dalla diversità per specie alle condizioni di possibilità dell'essenza: Aristotele,* Metafisica *I 8, 9, 10*, in "Methexis", 17, pp. 25-53.

Vegetti, M. (2018), *I fondamenti del sapere politico. Aristotele contro Platone?* in "Teoria politica" n. s. 8, pp. 23-34.

Vérilhac, A.-M. (1978 et 1982), *Παίδες ἄωροι. Poésie funéraire*. Tome premier. Textes. Tome second. Commentaire. Γραφείον δημοσιευμάτων της Ακαδημίας Αθηνών, Athènes.

Vernant, J.-P. (1966), *Raison d'hier et d'aujourd'hui*, in "Cahiers rationalistes", 235, pp. 229-236.

10. *Comme une rose parmi les épines.* La représentation de Rébecca dans la Bible, dans les *Antiquités juives* et dans les Midrashim

Marie-Laure Rebora

Abstract

Even though Rebecca was born and raised in an idolatrous environment, far from her husband-to-be Isaac's pious education, she proved to be a *tsadeket* (righteous woman) and one of the four matriarchs of the people of Israel. The Midrash even depicts her as being *like a rose among thorns* (*Midrash Bereshit Rabbah* 63,4), a model of virtue for every Jewish woman. This contribution aims to analyse the way Rebecca is portrayed as a young and righteous girl in the Bible and the way this core depiction is then interpreted by Josephus in his *Jewish Antiquities* and by the rabbis in the Midrashim. Indeed, these depictions of Rebecca's qualities help to elaborate her unique role in the ancient Jewish tradition as well as in the promotion of the Torah values that she embodies.

10.1. Introduction

Dans le *Midrash Bereshit Rabbah (MBR)*, recueil des enseignements homilétiques des Sages sur la Genèse, mis par écrit au Ve-VIe siècle de l'ère chrétienne, se trouve une très belle description de Rébecca, la jeune épouse d'Isaac et future mère d'Esaü et de Jacob, de laquelle est tiré le titre de notre article :

בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרַמִּי, מַה תַּלְמוּד לוֹמַר אֲחוֹת לָבָן הָאֲרַמִּי, אֶלָּא בָּא לְלַמֶּדְךָ אָבִיהָ רַמַּאי וְאָחִיהָ רַמַּאי וְאַף אַנְשֵׁי מְקוֹמָהּ כֵּן, וְהַצַּדֶּקֶת הַזּוֹ שֶׁהִיא יוֹצְאָה מִבֵּינֵיהֶם לְמָה הִיא דּוֹמָה, לְשׁוֹשַׁנָּה בֵּין הַחוֹחִים.

La fille de Béthuel l'Araméen – que nous dit la Torah ? La sœur de Laban l'Araméen, mais la Torah nous enseigne que son père est un escroc

> et que son frère est un escroc (l'interprétation du Midrash provient ici d'un jeu sur le sens et les racines des mots אֲרַמִּי [*arami*, Araméen] et רַמַּאי [*ramai*, escroc]) et jusqu'aux gens de son lieu d'origine. Et cette jeune fille juste qui est issue d'eux, à quoi est-elle semblable ? Elle est semblable à une rose parmi les épines.[1]

Dans ce passage, Rébecca est décrite comme une *tsadeket* ("juste", du mot *tsedek* qui signifie "justice") en contraste frappant avec sa famille d'escrocs idolâtres (son frère Laban sera en outre dépeint de la sorte en Gn 31,19, quand sa fille Rachel vole ses *terafim*, c'est-à-dire ses idoles). Comme souvent dans les Midrashim, l'explication qui part de l'emploi d'un mot (en l'occurrence *Arami*, l'Araméen), de sa racine et de son sens, est suivie par une comparaison poétique, dans le cas présent celle de la jeune *tsadeket* avec une rose parmi les épines. D'ordinaire, ces comparaisons proviennent d'autres passages de la Bible hébraïque ; il s'agit ici du *Cantique des Cantiques* (2,2), dans lequel la fiancée au milieu des autres jeunes filles apparaît à son fiancé comme une rose parmi les épines. Mais dans la tradition juive qui remonte jusqu'à Rabbi Akiva, rabbin du Ier siècle, dont l'opinion est exposée dans la discussion ayant trait à la sainteté du *Cantique des Cantiques* dans la *Mishnah Yadayim* 3,5 (mise par écrit au IIe-IIIe siècle), cette comparaison présente aussi un sens caché : la rose (et donc la fiancée) fait référence à Israël, épouse de Dieu par l'Alliance du Sinaï, pareille à un mariage (le mot "Israël" est féminin). Israël est un peuple différent des autres, de même que la rose diffère des autres plantes et que la fiancée se distingue des autres jeunes filles et, tout comme la rose parmi les épines et la fiancée parmi les jeunes filles envieuses, Israël croît et prospère parmi les nations, en un terrain hostile et, malgré cela, répand sa beauté et ses vertus au monde entier.

Ce n'est pas un hasard que Rébecca, l'une des quatre matriarches du peuple juif, soit dépeinte avec les qualités attribuées au peuple qui descend d'elle à travers Jacob. En effet, c'est grâce à son action décisive que Jacob reçoit la bénédiction de son père Isaac à la place de son frère Esaü. L'intervention de Rébecca conditionne le destin du peuple juif ; sans elle, Israël n'aurait jamais existé. Rébecca apparaît donc comme une *tsadeket* très importante mais aussi complexe, parce que, contrairement à Sarah, dont la famille n'est pas décrite dans la Bible ou à Séphora, épouse de

---

[1] La traduction du Midrash Bereshit Rabbah (MBR 63,4) est celle de l'auteur de cet article.

Moïse et fille de Jéthro, le premier converti de l'histoire du peuple juif, Rébecca provient d'une famille d'hommes corrompus et idolâtres. Elle n'a pas grandi dans un environnement favorable à ses vertus. À la lecture de la vie de Rébecca, il est par conséquent légitime de se demander comment cette jeune fille éduquée dans un tel milieu a pu faire le choix sans doute le plus décisif de l'histoire juive. Dans cet article, nous nous proposons d'analyser la représentation de la jeune et juste Rébecca dans la Bible et ses interprétations diverses et complexes dans les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe (fin du Ier siècle) et dans les Midrashim des rabbins, surtout dans le MBR, et la signification de ces représentations dans l'élaboration du rôle unique de Rébecca dans la tradition juive antique et dans les valeurs féminines qu'elle promeut.

10.2. L'histoire de Rébecca dans la Bible

Il convient tout d'abord de partir du point de référence de toutes les représentations de Rébecca, à savoir la Bible hébraïque qui nous narre, dans la Genèse, l'histoire de cette jeune fille, une histoire qui explique pourquoi Rébecca choisit Jacob. Le texte qui nous intéresse se trouve en Gn 24 : il s'agit du moment où Abraham se préoccupe du mariage de son fils Isaac et envoie son serviteur chercher une jeune fille parmi les filles de 'Haran, son pays d'origine. Il est important de souligner qu'en premier lieu, Abraham insiste sur le choix d'une jeune fille de son pays d'origine et non de la terre de Canaan, parce que, bien qu'étant une terre d'idolâtres, 'Haran semble pouvoir engendrer des personnes dotées de vertus morales, comme Abraham et Sarah, contrairement à Canaan (24,3). Dès le départ, il est également clair que le choix de l'épouse convenable pour Isaac est conditionné par le consentement de la jeune fille (24,8 : "Que si cette femme ne consent pas à te suivre, tu seras dégagé du serment que je t'impose"[2]) et par le caractère de la future épouse, comme on peut le voir dans la prière du serviteur à Dieu (24,13-14: " Voici, je me trouve au bord de la fontaine, et les filles des habitants de la ville sortent pour puiser de l'eau. Eh bien ! la jeune fille à qui je dirai : 'Veuille pencher ta cruche, que je boive', et qui répondra : 'Bois, puis je ferai boire aussi tes chameaux ', puisses-tu l'avoir destinée à ton serviteur Isaac, et puissé-je reconnaître par elle que tu t'es montré

[2] La traduction des passages bibliques que nous avons retenue est toujours celle de Kahn 1899; rééd. 2007.

favorable à mon maître ! ”). La jeune fille est donc dès le début placée au centre de l'histoire, non dans une position passive mais au contraire très active, puisque c'est d'elle que dépend le sort de la descendance d'Abraham promise par Dieu à ce dernier. C'est pourquoi elle sera la première femme dans la Bible, et l'unique parmi les matriarches, à être soumise à une épreuve par le serviteur d'Abraham et, d'emblée, ses actions sont minutieusement scrutées[3].

Comme dans un conte, la jeune fille tant attendue arrive avant même que le serviteur ait fini sa prière (24,15) et, comme on le sait, elle réussit très facilement son 'test'– elle dépasse même les attentes du serviteur, en ce qu'elle se hâte de donner à boire au serviteur et le fait avec grand enthousiasme (traduit par l'emploi d'une succession de *vav* inversifs qui transforment les actions au futur en actions au passé : 24,18: “ Et vite elle fit glisser sa cruche… et elle lui donna à boire ” (*vatored cada… vatashkehou*) et 24,20 : “ Et elle se hâta de vider…, courut de nouveau à la fontaine pour puiser, et puisa ” (*vatemaher vete'ar cada… vataratz 'od… vatishav*)) et qu'elle fait preuve d'un grand respect à l'encontre du serviteur mais aussi de ses chameaux, donnant à boire au serviteur et le laissant finir de boire avant de donner à boire à ses chameaux jusqu'à ce que tous soient désaltérés (24,19). La bonté de Rébecca peut être comparée à celle d'Abraham[4] avec ses hôtes (18,7 : “ Abraham courut “ , *varatz Avraham*, où est employé le même verbe, *ratz*, qu'en 24,20). Il nous semble que cette ressemblance est la raison pour laquelle le serviteur demeure stupéfait (24,21) et demande à Rébecca qui est son père (un élément non mentionné par Abraham). Ce n'est pas un hasard que Rébecca, dans notre passage, soit présentée, lorsqu'elle apparaît au serviteur pour la première fois, comme “ la fille de Béthuel, fils de Milka, épouse de Nacor, frère d'Abraham ” (24,15), de manière à être déjà associée à Abraham. Le premier élément voulu par Abraham dans le choix de la jeune fille (une jeune fille de 'Haran) se trouve ainsi exaucé par Dieu, et même plus encore, puisque la jeune fille appartient à la maison d'Abraham et qu'elle a la même caractéristique que le patriarche, à savoir la bonté (*'hessed* en hébreu). Un autre lien se manifeste dans la bénédiction donnée à Rébecca par Laban et leur mère quand elle part avec le serviteur : “ et puisse ta postérité conquérir la

---

[3] Sasson 2006, pp. 250-256 et, à propos du choix de Rébecca, p. 262, où le chercheur définit le choix de Rébecca comme “potentially the most crucial test ”.

[4] Tsymbalyuk & Melnik 2020, p. 2.

porte de ses ennemis ! " (24,60), qui reprend la bénédiction promise par Dieu à Abraham : " et ta postérité conquerra les portes de ses ennemis " (22,17). La répétition de la même phrase dans les deux bénédictions montre que Rébecca sera bien celle par laquelle sera exaucée la promesse faite à Abraham, la femme dont la descendance vaincra ses ennemis au moment de l'arrivée des Hébreux dans la Terre Promise.

En ce qui a trait à la seconde condition d'Abraham, à savoir le consentement de la jeune fille, quand la famille de Rébecca accepte le mariage et que le serviteur donne ses cadeaux d'or et d'argent à Rébecca ainsi que des douceurs à Laban et à sa mère afin de resserrer les liens entre les familles, Laban et sa mère demandent d'attendre dix mois ou un an avant d'envoyer Rébecca auprès d'Abraham. Toutefois, étant donné que le serviteur veut retourner immédiatement auprès de son maître avec Rébecca, Laban et sa mère demandent à la jeune fille de s'exprimer et Rébecca leur répond avec force : *elekh* (j'irai) – une parole performative de femme adulte qui nous rappelle le *lekh lekha* de Dieu à Abraham (12,1) lorsqu'Abraham reçoit l'ordre de quitter sa terre pour aller au pays de Canaan (tous ces mots sont différentes formes grammaticales du même verbe *halakh*, aller). Comme Abraham, Rébecca doit elle aussi quitter 'Haran pour habiter en Canaan, la terre promise à sa descendance[5]. En cela également Rébecca devient donc un modèle très similaire à son beau-père, un pendant féminin d'Abraham, bien que très jeune (la Bible n'indique pas l'âge de Rébecca mais celle-ci est appelée *naara*, soit fillette ou jeune fille de moins de 16 ans, elle est vierge – *betula*, en 24,16 – et est accompagnée de sa nourrice (*menikah*). Cependant, contrairement à Abraham, Rébecca ne reçoit pas un ordre mais comprend d'elle-même que sa mission voulue par Dieu est de quitter 'Haran ; il s'agit de son choix et de sa décision.

Après le voyage, Rébecca arrive à destination et rencontre Isaac, sorti prier dans un champ le soir. Cette rencontre, qui constitue le premier récit d'une histoire d'amour dans la Bible (la Torah nous dit seulement que " la femme d'Abram avait nom Saraï " – 11,29, que Dieu change en Sarah – et procède seulement par allusions à propos de l'amour d'Abraham pour Sarah), démontre encore une fois les vertus de Rébecca qui, afin de ne pas être vue d'Isaac avant le mariage, se couvre le visage avec un voile, ce qui, dans la tradition juive, est un geste de *tsniout* (modestie). Rébecca apparaît donc comme un modèle

[5] Sasson 2006, p. 263.

de la femme juive vertueuse et un exemple pour les femmes juives qui descendent d'elle, dans le sillage de Sarah, en une parfaite continuité[6]. En effet, la Bible nous dit qu' " Isaac se consola d'avoir perdu sa mère " (*vaina'hem Yitzhak a'harei imo*, 24,67), car il trouva en Rébecca les qualités de sa mère, c'est-à-dire celles d'une *tsadeket*. Cela apparaît comme le motif du mariage d'Isaac, symbolisé par l'entrée de Rébecca dans la tente de Sarah, et peut-être comme un autre 'test' d'Isaac pour Rébecca. De plus, ce passage comprend la première occurrence d'un sentiment amoureux exprimé dans la Bible : la Torah écrit qu'Isaac " prit Rébecca pour femme et il l'aima " (24,67). Cela est présenté comme un élément explicite supplémentaire par rapport au couple Abraham-Sarah. Même si l'amour d'Isaac pour Rébecca peut être lié à la beauté de la jeune fille déjà décrite lors de sa rencontre avec le serviteur d'Abraham (24,16 : " extrêmement belle d'aspect ", *tova mare'eh meod*), il naît avant tout de la ressemblance de la jeune fille avec la mère d'Isaac et de ses vertus qui la rendent digne d'être la mère du peuple juif.

10.3. Les *Antiquités juives* et les Midrashim

Nous nous intéresserons à présent aux interprétations des *Antiquités juives* et des Midrashim en les confrontant au texte biblique. Ces textes proposent des méthodes diverses : Flavius Josèphe raconte à sa manière l'histoire du peuple juif en suivant les épisodes bibliques, tandis que les Midrashim fournissent des interprétations allégoriques des événements narrés dans la Bible ainsi que des informations supplémentaires sur ces événements, mais à un niveau non littéral.

Tout d'abord, on perçoit quelques différences entre la Bible et l'interprétation de Flavius Josèphe dans la manière de représenter Rébecca. Par exemple, en contraste avec la Bible dans laquelle le choix de Rébecca ne dépend pas d'Abraham mais semble se produire " par hasard ", bien qu'il s'agisse d'une marque de la providence divine, selon Flavius Josèphe, Abraham avait déjà choisi lui-même Rébecca comme épouse pour Isaac : " Lorsqu'Isaac eut environ quarante ans, son père Abraham résolut de lui donner pour femme Rébecca, fille du fils de son frère Nahor. Il envoya le doyen de ses serviteurs... "[7] (Ἰσάκῳ δὲ περὶ τεσσαρακοστὸν ἔτος γεγονότι γυναῖκα γνοὺς ἀγαγέσθαι ὁ

[6] Teugels 2005, p. 190.

[7] Traduction de Nodet 1990, p. 54.

πατὴρ Ἄβραμος Ῥεβέκκαν Ναχώρου παιδὸς θυγατέρα τἀδελφοῦ τὸν πρεσβύτατον πέμπει, AG I,16). Le serviteur demande à Dieu de faire en sorte que Rébecca se trouve parmi les jeunes filles à la fontaine et qu'elle lui donne à boire, ce qui se produit. Flavius Josèphe ajoute une brève discussion entre Rébecca et les jeunes filles, au cours de laquelle la jeune Rébecca, très éloquente, réprimande les autres jeunes filles pour avoir refusé d'aider le serviteur et, déjà sage pour son âge, leur donne une leçon de vie domestique : " une seule parmi elles toutes blâma les autres pour leur malveillance à l'égard de l'étranger, leur demandant comment elles pourraient jamais rien partager avec quiconque, si elles refusaient même un peu d'eau. Et elle lui en offrit de bon coeur. "[8] (μία ἐξ ἁπασῶν ἐκείναις τε τῆς πρὸς τὸν ξένον ἐπιπλήττει δυσκολίας, τίνος ἄλλου κοινωνήσειν πρὸς ἀνθρώπους αὐτάς ποτε, αἳ μηδ' ὕδατος μετέδοσαν λέγουσα, καὶ παρέχει αὐτῷ φιλοφρόνως, AG I,16)[9]. Cet ajout, comme l'insertion d'un court éloge de la jeune fille par le serviteur (" [il] se mit à vanter sa noblesse et son bon coeur ", ἐπῄνει τε τῆς εὐγενείας αὐτὴν καὶ τῆς χρηστότητος, AG I,16)[10], semble d'inspiration hellénistique et rappelle les discussions entre bergers dans les oeuvres bucoliques. Cependant, le caractère biblique de l'épisode est manifeste à travers l'adverbe *philophronôs* (φιλοφρόνως) qui renvoie à la bonté de Rébecca. Mais le changement le plus important concerne la famille de Rébecca qui, selon Flavius Josèphe, accepte immédiatement la proposition de mariage d'Abraham et envoie la jeune fille avec le serviteur. Rébecca n'a pas son mot à dire et apparaît seulement comme un objet de transaction entre les deux familles, ce qui renvoie à la perception du mariage à cette époque. La famille de Rébecca semble en effet avoir les mêmes qualités que la jeune fille, ou du moins c'est ce que suppose le serviteur : " quant à eux, comme la proposition était honorable et leur convenait, ils entrèrent dans les vues de Dieu " (οἱ δὲ, καλὰ γὰρ ἦν αὐτοῖς καὶ κεχαρισμένα, τήν τε γνώμην τοῦ θεοῦ συνῆκαν, " AG " I,16)[11]. Cet aspect n'est pas présent dans la Bible qui insiste sur le retard avec lequel la famille de Rébecca répond et sur le fait qu'ils ne veulent pas l'envoyer immédiatement avec le serviteur.

---

8 Nodet 1990, p. 54.

9 Sasson 2006, p. 252.

10 Nodet 1990, p. 54.

11 Nodet 1990, p. 56.

En contraste absolu avec cette version de Flavius Josèphe, les Midrashim, surtout le MBR, dépeignent une famille profondément corrompue. L'environnement dans lequel Rébecca a grandi est en effet un milieu idolâtre. Laban, qui, bien plus que son père, semble être le maître de maison, est explicitement décrit par le Midrash comme un idolâtre : MBR 60,7 reprend le verset " j'ai préparé la maison " (Gn 24,31) et l'interprète ainsi : " j'en ai ôté toutes les idoles "[12]. Béthuel et Laban sont deux escrocs qui cherchent à tuer le serviteur (qui s'appelle Eliézer dans le Midrash, du nom de l'intendant d'Abraham en Gn 15,2) : le Midrash interprète la disparition de Béthuel entre Gn 24,50 (" Laban et Béthuel ") et 24,53 (" donna des objets de prix à son frère et à sa mère ") comme le signe de sa mort survenue entre ces deux moments : "le frère et la mère de Rébecca répondirent" (Gn 24,55) – et Béthuel, où était-il ? Il demanda un délai et fut frappé cette nuit-là. " (MBR 60,12) La mort de Béthuel est donc une punition divine causée par le délai qui s'opposait à la volonté divine. Le *Targoum du Pseudo-Jonathan* 24,34 (Ier-IIe siècle de l'ère chrétienne), traduction et commentaire en araméen de la Bible hébraïque attribués à Jonathan ben Uzziel (Ier siècle), citant le verset 24,33 (" On lui – à Eliézer – servit à manger ; mais il – Eliézer – dit : "Je ne mangerai point, que je n'aie dit ce que j'ai à dire."), raconte que Béthuel, avec sa femme et son fils, cherchèrent à empoisonner Eliézer : ils placèrent en face de lui un bol de nourriture empoisonnée afin de lui prendre son argent. Un Midrash plus tardif, le *Midrash Bereshit Rabbati*, compilé au XIe siècle et attribué à l'école de Moshe HaDarshan, rabbin de Narbonne en Provence, ajoute des précisions sur les circonstances de la mort de Béthuel en disant que, tandis qu'il parlait, un ange arriva, échangea les bols et donna la nourriture empoisonnée à Béthuel[13].

Après la mort de Béthuel, Laban et sa mère ne se comportent pas différemment par rapport à lui ; quand ils voient qu'Eliézer n'a pas été convaincu par leur demande d'un délai, ils lui disent : " Appelons la jeune fille, et demandons son avis " (24,57-58). La Torah continue : " Ils appelèrent Rébecca et lui dirent : 'Pars-tu avec cet homme ?' ", insinuant que Rébecca n'aurait pas dû aller avec " cet homme " (*haish haze*, manière dépréciative de désigner le serviteur) avant qu'Isaac ne vînt chez eux (mais Abraham ne voulait pas que son fils se rendît en un lieu idolâtre).

---

12 Les traductions de tous les passages du Midrash sont de notre fait.

13 Rabinowitz 1967, p. 158 et Poorthuis 1998, p. 151.

La réponse de Rébecca, son célèbre *elekh*, revêt une signification encore plus forte d'après le MBR 60,12 qui voit dans ce mot un acte de rébellion de la part de Rébecca contre sa propre famille : " elle dit : 'j'irai – je vais, moi, contre votre volonté et non en votre faveur' ". Les rabbins admirent le courage de Rébecca, alors jeune fille, qui décida de quitter sa famille et son pays pour aller dans une terre inconnue afin d'épouser un homme qu'elle n'avait jamais vu. Pourquoi ? Parce qu'elle avait la foi (*emuna*). Selon les rabbins, par le mérite de sa foi, ses descendants, les Hébreux, purent sortir d'Égypte bien des générations après elle. Comme elle, Israël démontra sa foi en Dieu quand il partit pour Canaan, car l'Alliance du Sinaï est elle aussi considérée comme un mariage (MBR 63,4). Le rôle futur de la matriarche peut déjà être perçu dans cette jeune fille qui quitte 'Haran et l'environnement familial idolâtre avec foi et bonté. Le MBR 60,6 va dans ce sens et interprète les cadeaux du serviteur (Gn 24,22: " deux bracelets pour ses bras, du poids de dix sicles d'or ") comme des symboles très significatifs pour l'histoire d'Israël : les deux bracelets sont les deux Tables de la Loi données à Moïse et les dix sicles d'or les Dix Commandements. Selon les rabbins, Rébecca à ce moment-là, avec ces cadeaux, devient la fondatrice du peuple juif, par un effet d'anticipation sur l'histoire d'Israël et du don de la Torah qui apparaît déjà en germe dans la rencontre d'Eliézer et de Rébecca, révélant la continuité du lignage d'Abraham et la réalisation de la promesse de Dieu de faire de la descendance d'Abraham un grand peuple.

Le caractère négatif de sa famille fait ressortir les vertus de Rébecca et montre que ses qualités éthiques n'ont pas été corrompues par le milieu dans lequel elle a grandi (MBR 60,7-9). Un miracle concernant l'action de Rébecca est même raconté par le MBR 60,5 : selon le Midrash, *vataal* (" et monta ", Gn 24,16) ne se réfère pas à Rébecca mais à l'eau : les autres jeunes filles devaient descendre pour remplir leurs jarres avec l'eau de la fontaine mais pour Rébecca, l'eau montait d'elle-même. Dieu explique ce miracle en disant à Rébecca : " tu es un signe pour tes fils (*at siman lebanech*) : de même que l'eau monta parce qu'elle te vit, quand la source verra tes fils, l'eau montera elle aussi immédiatement. ". À quel épisode biblique Dieu fait-il référence ? En réponse immédiate à cette question, après l'explication divine, les rabbins citent Nm 21,17 : " C'est alors qu'Israël chanta ce cantique : Jaillis, ô source ! Acclamez-la ! " Il existe donc un lien entre l'histoire de Rébecca au puits et le puits des Hébreux dans le désert qui indique que Dieu lui-même a décidé que Rébecca serait une matriarche du peuple juif.

Le même passage du MBR sur Gn 24,16 analyse la description de Rébecca comme une " vierge " (*betula*) et une jeune fille que " nul homme n'avait encore approchée ". C'est un principe fondamental dans l'exégèse rabbinique que la Torah ne présente pas deux fois la même idée : ce qui semble être une répétition exprime toujours deux idées différentes, révélant la grande profondeur du texte biblique. En l'occurrence, la seconde partie fait référence au comportement de Rébecca par contraste avec les autres jeunes filles qui ne préservaient leur virginité qu'en apparence mais se laissaient en vérité approcher par des hommes. Les rabbins en tirent un enseignement sur les femmes juives par contraste avec les femmes non juives. Rébecca apparaît ainsi comme la femme juive dans sa quintessence[14].

Cette caractérisation de Rébecca est soulignée par un lien très étroit entre Rébecca et sa belle-mère Sarah, les deux premières matriarches, qui s'exprime dans la Bible et est approfondi dans les Midrashim. Le passage de Gn 24,67, dans lequel Isaac conduit sa femme dans la tente de sa mère, fait l'objet d'une longue interprétation du Midrash qui, à travers divers symboles, dépeint Rébecca et Sarah comme deux femmes juives exemplaires. Selon le MBR 60,16, tant que Sarah était en vie, un nuage était visible au-dessus de sa tente, il disparut avec la mort de Sarah mais, au moment où Rébecca entra dans la tente de Sarah, il réapparut. Tant que Sarah était en vie, les portes de sa tente étaient grandes ouvertes et elles ne se rouvrirent que lorsque Rébecca entra dans la tente. Tant que Sarah était en vie, il y avait une bénédiction de la pâte à pain et la lampe restait allumée dans sa tente d'un Shabbat au suivant, ce qui ne se produisit plus après sa mort, mais avec Rébecca, tout redevint comme avant. Isaac vit que Rébecca se comportait exactement comme sa mère : elle pétrissait la pâte et mettait de côté la *'hallah* avec pureté. La *'hallah* et la lumière de Shabbat sont des commandements exclusivement accomplis par les femmes, Rébecca et Sarah sont donc décrites comme des modèles de pureté, d'intégrité, de vertu et de foi pour les femmes juives, leurs descendantes[15].

L'idée d'une continuité entre la belle-mère et sa bru, et, à travers elles, entre les diverses générations de femmes juives, est expliquée dans ce Midrash par le fait que Dieu ne fait jamais se coucher le soleil d'un *tsadik*/d'une *tsadeket* avant qu'un autre *tsadik*/une autre *tsadeket*

---

14 Teugels 2005, pp. 201-205.

15 Teugels 2005, p. 190.

ne surgisse. Afin d'appuyer leur interprétation, les rabbins citent un célèbre verset d'Ecl 1,5 : " Le soleil se lève, le soleil se couche "[16]. De fait, ce verset peut s'appliquer aux deux femmes, puisque, dans la Bible, comme le dit le Midrash, la naissance de Rébecca (Gn 22) apparaît avant la mort de Sarah (Gn 23) : le soleil de Rébecca se leva avant que le soleil de Sarah ne se couchât, car Dieu prépara le successeur de Sarah avant de prendre l'âme de celle-ci. Le Midrash compare Sarah et Rébecca au soleil qui chauffe et répand sa lumière dans le monde entier, car ces deux matriarches ont illuminé le monde par leurs vertus et leur droiture.

Le dernier aspect important dans cette étude concerne l'âge problématique de Rébecca. On sait que c'est une jeune *tsadeket* mais son âge n'apparaît jamais dans la Bible. Il est calculé dans les Midrashim à partir de l'âge d'Isaac qui, en Gn 24,58, avait 40 ans quand il épousa Rébecca et selon son âge au moment de la *akeda* (ligature), quand Rébecca serait née. Cette tradition dérive de l'interprétation de l'expression *a'harei hadevarim haele* (" après ces événements ") en Gn 22,20 qui, en une longue liste de naissances successives, annonce la naissance de la jeune fille immédiatement après la *akeda* d'Isaac[17]. Dans le MBR 56,8, les Sages proposent deux versions sur l'âge d'Isaac au moment décisif de la *akeda* : 37 ans et 26 ans. Selon la première version, Rébecca aurait eu 3 ans et aurait donc été une fillette très sage et précoce ; selon la seconde version, elle aurait eu 14 ans, l'âge d'une jeune fille juste. La version généralement acceptée (à l'exception de Rachi au XIe siècle – mais Rachi le dit sur un mode allégorique et philosophique et non historique, car trois ans et un jour est l'âge minimal, purement théorique, auquel une fille, selon la *halakha*, peut se marier et consumer le mariage[18]) est la seconde qui coïncide avec l'âge de la jeune fille au moment du mariage dans le monde juif antique, surtout parce que le consentement de Rébecca est primordial dans la Bible et dans la tradition juive.

Plus que l'âge, ce qui importe est avant tout la représentation de la vertu de Rébecca et le modèle qu'elle constitue pour les femmes juives. Il ne faut pas interpréter les Midrashim comme des documents historiques ou des articles de foi mais comme des enseignements sur

---

16 Teugels 2005, pp. 190-191.

17 Teugels 2005, p. 187.

18 Pour davantage d'analyses, voir Rabinowitz 1967, p. 150 et Teugels 2005, pp. 213-226.

l'histoire biblique avec une valeur morale, éthique (*moussar* en hébreu) toujours actuelle. En l'occurrence, dans les deux versions de l'âge de Rébecca, le lien de la jeune fille avec la *akeda* d'Isaac peut être compris grâce à un passage du *Talmud Sota* 2a,9 où Rabbi Yehuda, sur la base d'un enseignement de Rav, nous enseigne que Dieu prévoit le mari/la femme de chacun avant la naissance et que tous deux naissent ensemble selon le principe *Bat Ploni LePloni* (" cette fille est prévue pour ce garçon "). Les Sages selon les *Pirke de Rabbi Eliezer* 31,10 (compilés au VIIIe-IXe siècle) disent que la *akeda* a été comme une renaissance pour Isaac qui a grandi en *kedusha* (sainteté). Dieu a créé l'âme de l'épouse parfaite pour lui à ce moment-là, pour cette raison ils ont exprimé l'idée que Rébecca serait née à ce moment de renaissance pour Isaac : elle ne pouvait pas être née avant, parce qu'elle n'aurait pas eu la même sainteté que son mari, donc elle ne lui aurait pas été adaptée. Rébecca et Isaac sont par conséquent "nés" ensemble avec la même sainteté. C'est aussi une manière de dire que Rébecca, bien que née dans une famille idolâtre, était véritablement l'âme soeur de l'Isaac survivant de la *akeda*.

10.4. Conclusion

En conclusion, Rébecca apparaît comme une *tsadeket* proprement unique, en ce qu'elle a grandi dans un milieu incompatible avec les valeurs exprimées dans la Bible. Mais c'est justement parce qu'elle provient d'une famille idolâtre qu'elle était la plus à même de protéger sa descendance de la perte de ses valeurs et de sa foi : grâce à cela, elle fut capable la première de comprendre le danger représenté par Esaü, comme on le voit dans le MBR 63, 6-10 sur Gn 25, 22-23, à travers le dialogue de Rébecca avec Dieu, dans lequel, présentant l'histoire biblique dans l'environnement de la Judée de leur époque, les rabbins disent que, chaque fois que Rébecca passait près de la *yeshiva* de Shem, Jacob s'agitait dans son ventre et que, chaque fois qu'elle passait près d'un temple idolâtre, c'était Esaü qui s'agitait. Rébecca s'adressa donc à Dieu et comprit les symptômes alarmants. Peut-être précisément parce qu'elle fut elle-même soumise à des épreuves, elle fut capable de prendre la bonne décision pour le salut de sa descendance et faire en sorte que Jacob reçût la bénédiction d'Isaac. Lorsqu'Isaac comprit qu'il s'était trompé, il n'annula pas ce qu'il avait fait (Gn 27, 33). En cela, Rébecca et Isaac reproduisent

le comportement de Sarah et d'Abraham au moment du renvoi de Hagar et d'Ismaël, lorsque Dieu dit à Abraham : " pour tout ce que Sarah te dit, obéis à sa voix : car c'est la postérité d'Isaac qui portera ton nom " (Gn 21, 12). La même chose se produit avec Rébecca, également pour des motifs de descendance, même si elle est la mère des deux fils.

Rébecca est aussi un modèle pour ses brus, Léa et Rachel, les deux autres matriarches, elles aussi filles d'un homme mauvais, Laban, le frère de Rébecca. Dans cette famille idolâtre, les vertus des femmes resplendissent d'autant plus et contribuent à la naissance du peuple juif. Rébecca apparaît comme un modèle de femme juive vertueuse, sage et forte, une vraie *tsadeket*. Comme tant de fois dans l'histoire juive, le salut du peuple est venu d'une femme. Cela est particulièrement souligné par les Midrashim sans doute en raison de l'importance accordée aux femmes dans le judaïsme à travers la matrilinéarité, très valorisée par les rabbins.

Bibliographie

Sources

Albeck, H. (ed.) (1940), *Midrash Bereshit Rabbati*, Mekitze Nirdamim, Jérusalem.

Albeck, H. (ed.) (1959), *The Mishnah*, Dvir, Tel Aviv.

Etheridge, J.W. (ed.) (1862), *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum: From the Chaldee*, vol. 1, Longman, Green, Longman, and Roberts, London.

Friedlander, G. (ed.) (1981), *Pirke De Rabbi Eliezer: The Chapters of Rabbi Eliezer the Great According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna*, Sepher Hermon Pr, New York[4].

Flavius Josephe (1990), *Les Antiquités juives*, vol. I : livres I à III, traduction d'É. Nodet, Cerf, Paris.

Goldschmidt, L. (ed.) (1932), *Der Babylonische Talmud: Sota. Gattin. Qiddušin*, vol. 6, Jüdischer Verlag, Berlin.

Kahn, Z. (ed.) (1899; 2007), *La Bible*, Les Éditions Colbo, Paris.

Rachi (2019), *La Bible de Rachi. I. Le Pentateuque*, avec introduction et appendice de G. Werndorfer, Cerf, Paris.

Theodor, J., Albeck, H. (eds) (1903-1935), *Midrash Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar*, Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Berlin.

Études

Poorthuis, M.J.H.M. (1998), *Rebekah as a Virgin on her Way to Marriage: a study in Midrash*, in "Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period", 29,4, pp. 438-462.

Rabinowitz, L. I. (1967), *The Study of a Midrash*, in "The Jewish Quarterly Review" 58,2, pp. 143-161.

Sasson, J. M. (2006), *The Servant's Tale: How Rebekah Found a Spouse*, in "Journal of Near Eastern Studies" 65, 4, pp. 241-265.

Teugels, L.M. (2005), *Bible and Midrash: The Story of 'the Wooing of Rebekah' (Gen. 24)*, Kok Pharos Publishing, Leuven.

Tsymbalyuk, O.M., Melnik, V.V. (2020), *Rediscovering the ancient hermeneutic of Rebekah's character*, in "HTS Teologiese Studies/Theological Studies" 76, 1 : available at <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/5526/14697> (last accessed January 2024).

11. Dalla martire bambina alla martire della castità: mutazioni di un modello

Elena Zocca

Abstract

Hagiography inherently serves a performative function, reflecting the society that produces it while simultaneously offering models to emulate. Through an analysis of female characters celebrated in the Latin Christian literature of the 4th and 5th centuries, this paper examines the transition from the model of the child martyr to that of the martyr of chastity. This evolution is linked to the emergence and spread of ascetic ideals, and it may reveal the Roman society's anxiety about its women, who were becoming increasingly independent and autonomous.

Tutte le scritture prodotte dai gruppi umani trasmettono un frammento di storia di quel gruppo e tutte, in misura maggiore o minore, lo rappresentano. Alcuni racconti, però, svolgono questa funzione a titolo privilegiato, proponendosi di veicolare e accreditare significati importanti per il gruppo stesso. Per questo, dovendoci confrontare con un tema come la percezione dell'infanzia e la costruzione dell'identità femminile, è apparso naturale nei contributi che compongono il presente volume soffermarsi sul mito e sull'agiografia.

Il mito, infatti, come si è accennato nell'introduzione, svolgeva la funzione di fondare sacralmente la realtà. Sicché un gruppo sociale, trasponendo in un tempo e luogo altri qualche elemento costitutivo del proprio vissuto, a quello conferiva consistenza e stabilità per il tempo a venire[1].

L'agiografia, dal canto suo, pur dando l'impressione di ambientare le sue storie nel normale spazio-tempo umano, di fatto tendeva anch'essa a creare un collegamento fra passato e presente, ancorando

---

[1] Cfr. Brelich 1965, pp. 7-12; Capomacchia 2008, pp. 14-17.

le sue proposte etiche e dottrinali ad un periodo glorioso per la storia della chiesa, suggerito come paradigmatico. Un fenomeno, questo, particolarmente evidente nella produzione letteraria successiva alla fine delle persecuzioni. L'operazione, in quest'ultimo caso, risultava infatti amplificata da specifiche tecniche narrative che contribuivano a creare un vero e proprio corto-circuito temporale.

Nella letteratura martiriale ed in generale in quella agiografica, non a caso, possiamo cogliere frequenti riferimenti alle Scritture[2], così come richiami ad autori precedenti e contemporanei, che il pubblico avrebbe potuto riconoscere. Secondo la felice intuizione di Elizabeth A. Clark, sarebbe proprio questo complesso intreccio intertestuale a far emergere il passato per connetterlo con il presente e, di conseguenza, delineare un futuro[3]. Per parte sua, Daniel Boyarin ha individuato proprio nell'intertestualità la modalità attraverso la quale la storia, intesa come cambiamento e conflitto – culturale o ideologico – opererebbe all'interno del testo, trasformando un sistema significante e la pratica che ne deriva[4].

Detto in altri termini, il riposizionamento degli ipotesti nel nuovo ipertesto produce prospettive inedite, all'interno delle quali diviene possibile proporre tipologie umane consegnate ad una codificazione dal forte valore performativo[5]. Ne consegue un dispositivo concettuale che consente di presentare come "secondo tradizione o natura" comportamenti e valori che di per sé non lo erano, o non lo erano necessariamente.

Secondo alcuni studiosi, fra cui la già citata Elizabeth A. Clark, gli antichi autori cristiani, ponendo in opera le tecniche narrative cui si è accennato, avrebbero elaborato delle "strategie di contenimento" attraverso le quali incanalare e definire la soggettività femminile[6]. Il compito del ricercatore consisterebbe, allora, nello smascherare la "natura costruita del reale" e discernere le condizioni che hanno presieduto alla sua elaborazione.

---

2 Sull'importanza dell'ipotesto biblico nella letteratura agiografica, cfr. Saxer 1981, pp. 195-221, Saxer 1986, Deléani-Nigoul 1985, Van Uytfanghe 1984, 1985, 1989, Nazzaro 2008.

3 Clark 1994, p. 163.

4 Boyarin 1990, p. 94.

5 Marc Van Uytfanghe (1988, p. 152; 1993, pp. 148-149) sul finire del secolo scorso poneva l'accento sull'intenzionalità e il dinamismo tipici dei testi agiografici, sottolineandone in particolare la funzione "performativa".

6 Clark 1994, p. 174.

Mi sembra che questa sfida collimi perfettamente con gli intenti del volume, ma anche e soprattutto con quelli di questo mio breve contributo, nel quale intendo interessarmi a piccole protagoniste che potremmo forse definire, parafrasando Cicerone, donne *in spe non in re*[7].

In questa sede mi limiterò ad indicare qualche spunto generale sul tema del titolo in relazione all'agiografia latina fra V e VI secolo[8], e per far ciò seguirò come guida ideale la trasformazione del modello della martire bambina.

In altra occasione ho avuto modo di constatare la non irrilevante presenza di bambini nella letteratura agiografica dei primi secoli. Il numero di attestazioni cala però drasticamente se cerchiamo bambini che svolgano un ruolo da protagonista[9]. Praticamente impossibile trovarne nelle biografie episcopali e monastiche, che considerano fondamentalmente individui adulti, essi fanno rare comparse solo nei contesti martiriali. In quest'ultimo caso l'esiguità dei numeri è diretta conseguenza della legislazione allora vigente. Il diritto romano non prevedeva, infatti, la punibilità degli *infantes*, ricadenti piuttosto sotto il regime coercitivo della *patria potestas.* C'era, invero, la possibilità di comminare delle pene ai *pueri impuberes*, ma per questi si prevedevano perlopiù castighi meno severi, evitando la morte[10]. Uno stato di fatto confermato dalle stesse fonti cristiane. Ad ogni modo, se prendiamo in considerazione i soli soggetti di sesso femminile, le presenze diminuiscono drasticamente.

Per quanto ho potuto appurare, martiri dichiaratamente bambine non esistono, solo riusciamo ad individuare qualche peri-adolescente, utilizzando l'espressione per indicare una fanciulla che non abbia ancora raggiunto l'età dello sviluppo o sia appena diventata *viripotens,* cioè pronta per le nozze[11]. In questa categoria è possibile trovare alcune attestazioni, ma bisogna fare attenzione e circoscrivere correttamente il campione.

---

7 Cicerone, in realtà, parla in generale della fanciullezza, a proposito della quale afferma che in essa: "*non enim res laudanda, sed spes*" (Cic. *rep. fr. incert. 5*, ed. Ziegler 1929, p. 137)

8 Per una panoramica sulla produzione agiografica di questo periodo cfr. per l'area romana e italica Delehaye 1936, Lanéry 2010, Lapidge 2018; per l'Africa, Saxer 1994, Scorza Barcellona 2020b, Fialon 2019. Per la distinzione fra "passioni storiche" e "passioni leggendarie" o "epiche" cfr. Delehaye 1966, pp. 171-226 e la messa a punto di Aigrain 2000, pp. 140-155.

9 Zocca 2019b, Zocca 2020, pp. 97-114.

10 Cfr. Sanfilippo 2002, p. 60 e nota 40.

11 Sul concetto cfr. Tafaro 1988. In particolare, sulla scansione delle età per le ragazze,

Ad esempio, il martirio greco di *Agape, Chione, Irene,* ci informa che Dulcizio, un magistrato cui si attribuisce ancora una consapevolezza delle procedure antiche, decide di non condannare al rogo Agatone, Irene, Cassia, Filippa ed Eutichia «διά τὸ νέον τῆς ἡλικίας», cioè per la loro giovane età, senza ulteriori precisazioni di carattere anagrafico[12]. Il corrispondente testo latino, inserito nei paragrafi 10-18 della Passione di Anastasia, conserva del gruppo appena citato solo Agatone (qui detta Agape) e Irene. Unicamente Irene viene indicata come *iuniorem* rispetto alle due sorelle (Agatone e Chione), e per questo sembrerebbe essere considerata dal persecutore più facilmente influenzabile, ma non emerge a suo riguardo alcuna caratterizzazione infantile, né l'età, che rimane imprecisata, le vale quell'esenzione dalla pena di cui godono le omologhe greche[13].

Allo stesso modo, non troviamo indicazioni che rinviino all'infanzia nel caso di Eugenia[14], che sappiamo essere stata sedicenne, e lo stesso possiamo dire per altre *virgines* presenti nell'agiografia latina del tempo, delle quali si tace l'età, pur essendo presumibilmente abbastanza acerba.

Infine, non stupisca l'esclusione di Cecilia dalla nostra breve carrellata. La martire romana, di fatto, compare nel testo che la riguarda come una donna sposata, mentre l'immagine di fanciulla presente al ricordo di qualcuno risulta essenzialmente suggerita dalla statua seicentesca del Maderno e da pie letterature successive[15].

In conclusione, scegliendo fra i testi quelli che presentino una indicazione di età valorizzata nel discorso, otteniamo una lista di soli sei

---

cfr. Giannarelli 1977-1978 e 2006.

12 Cfr. *M. Agap.* 4, ed. Musurillo 1972, p. 286.

13 Per l'edizione critica della *Passio Anastasiae,* considerata piuttosto un "romanzo agiografico", cfr. Moretti 2006 (testo pp. 103-186, il qualificativo citato alle pp. 128 e 136; l'epitome d a p. 187 si limita a nominare la martire). Per un ulteriore inquadramento di questa opera composita, cfr. Lanery 2010, pp. 45-60, in part. pp. 56-58; Lapidge 2018, pp. 54-87, in part. pp. 54-62.

14 Nel cap. 1 della *Passio* BHL 2667 si dice che Eugenia ha 16 anni, ma la descrizione della ragazza, pur non sposata, non richiama tratti infantili, ricalcando piuttosto lo stereotipo delle giovani che si sono votate a una vita di castità, cfr. Lanery 2010, pp. 126-138, Lapidge 2018, pp. 228-249.

15 Il testo della *Passio S. Caeciliae* è pubblicato come appendice in Delehaye 1936, pp. 194-220, e in traduzione inglese in Lapidge 2018, pp. 144-164 (introd. alle pp. 138-144, cfr. anche Lanery 2010, pp. 68-88). Per una panoramica su personaggio, culto e iconografia cfr. Celletti 1963.

nomi: la romana Agnese[16], la spagnola Eulalia di Merida[17], le quattro africane Seconda, del gruppo di *Thuburbo*[18], Vittoria, dei Martiri Abitinesi (forse duplicazione della precedente)[19], quindi Marciana, collegata a Cesarea Marittima[20], e infine Salsa di Tipasa[21].

La corifea del gruppo sicuramente è Agnese, l'unica che consenta di osservare il modulo agiografico della martire bambina nel suo stadio iniziale e poi seguirne le evoluzioni nel tempo. La piccola martire romana è protagonista, infatti, di numerose riscritture. Per quanto riguarda il periodo e l'ambito geografico che qui più direttamente interessa, la sua fama si estende rapidamente al Nord Italia, alla Spagna e all'Africa, determinando l'imporsi del modello.

Rilevante è per noi la trasformazione della sua figura nel passaggio da Damaso ad Ambrogio.

Se nel primo, infatti, Agnese è soprattutto la giovanissima martire che spontaneamente va incontro alla persecuzione[22], nel secondo prevale l'elogio della *virgo*, coronata dal duplice martirio del pudore e della religione[23].

---

16 Particolarmente complesso e stratificato l'apparato di fonti su questa martire, cfr. Franchi de' Cavalieri 1962², Lanéry 2010, pp. 192-203, Lanéry 2014, Lapidge 2018, pp. 349-362, Zocca 2019a. In generale sul personaggio cfr. Josi, Aprile 1961, Nauroy 1987, Scorza Barcellona 2020a, pp. 45-48, Scorza Barcellona 2020c, pp. 306-310. Per l'edizione dei singoli testi, cfr. *infra*, *ad locum.*

17 Sul personaggio, cfr. Scorza Barcellona 2020a, pp. 48-49, Sotomayor 1964, Guttilla 2008. Il martirio di Eulalia è celebrato in Prud. *Perist.* 3 (leggiamo il testo nell' ed. Cunningham 1966, alle pp. 278-285).

18 Per l'*editio princeps* cfr. de Smedt 1890. Per un commento al testo e note sul personaggio, cfr. Franchi de' Cavalieri 1935a, Fialon 2018, pp. 184-188, Scorza Barcellona 2020a, pp. 44-45, Scorza Barcellona 2020b, pp. 298-300, e in questa stessa raccolta il contributo di P. Marone, pp. 165-177.

19 Per edizione del testo e commento cfr. Franchi de' Cavalieri 1935b.Ancora su testo e personaggio cfr. Zocca 2010, Fialon 2018, pp. 179-184, Scorza Barcellona 2020b, pp. 300-301.

20 Il dossier agiografico di Marciana comprende due passioni: una più breve – BHL 5257-5259 edita in *Acta Sanctorum*, Ianuarii, I, pp. 569-571 – ed un'altra più lunga – BHL 5256, ed. Fialon 2014 – . Su testi e personaggio cfr. Saxer 1994, pp. 68-70; Fialon 2018, pp. 210-238, Scorza Barcellona 2020c, pp. 302-303.

21 Per l'edizione critica del testo, cfr. Piredda 2002. Sul personaggio, cfr. Gordini 1968, Saxer 1994, pp. 68-70.

22 Cfr. Damas. *Epigram.* 37. Leggiamo il testo nell' ed. Carletti-Ferrua 1985, p. 40.

23 Ambr. *uirg.* I, 8-9. Leggiamo l'elogio di Agnese nell' ed. Gori 1989, pp. 105-111. Ad Ambrogio è attribuito anche un inno, *Agnes beatae virginis*, che ripropone in equilibrio la duplice caratterizzazione, cfr. ed. Banterle 1994, pp. 72-75.

Da ora in poi tutte le martiri in età ugualmente precoce saranno contrassegnate da questa doppia indicazione, sicché la loro caratterizzazione si manterrà relativamente omogenea.

Considerato che i testi che le riguardano risultano vicini per cronologia e clima storico-culturale, mi sembra possibile esaminarli nel loro complesso. Proverò qui a rilevare i temi maggiori, segnalando ove possibile qualche peculiarità.

In primo luogo, il martirio. Questo rimane, ovviamente, una costante, se non altro perché è il destino comune di tutte queste fanciulle e la motivazione determinante per lo stabilirsi del culto.

Significativamente si tratta sempre di esiti volutamente scelti ed in qualche modo autoprocurati, elemento che già di per sé denuncia la seriorità di questi scritti, tutti composti dopo la fine delle persecuzioni. Qualche variazione si nota solo nelle modalità: Agnese abbandona il grembo della nutrice non appena sente la "tromba della persecuzione"[24], ed Eulalia, con uguale autodeterminazione, si presenta da sola di fronte al tribunale[25]. Seconda e Vittoria decidono entrambe spontaneamente di gettarsi da un balcone, l'una per seguire le future compagne di martirio Massimilla e Donatilla[26], l'altra per sottrarsi ad un fidanzamento indesiderato (con conseguente rifugio in chiesa e arresto per aver partecipato al *dominicum*)[27]. Infine, Marciana e Salsa, ciascuna a proprio modo, compiono atti sacrileghi nei confronti di idoli pagani, che scatenano un linciaggio popolare per la seconda[28], e una traduzione in giudizio per la prima[29]. Nonostante sia forte in alcuni testi la polemica antiidolatrica, basti pensare al ritratto di Eulalia in Prudenzio[30] o agli appassionati discorsi di Marciana[31], Salsa[32] e l'Agnese della *Passio* latina BHL 156[33], il martirio viene non di rado presentato come secondario rispetto alla castità o addirittura sua conseguenza. In ordine alla prima indicazione, possiamo richiamare il caso di Vittoria, per la quale esso

---

24 Cfr. Damas. *Epigram.* 37, ed. Carletti-Ferrua 1985, p. 40.

25 Cfr. Prud. *Perist.* 3, vv. 26-65.

26 Cfr. *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4.

27 Cfr. *Passio Abit.* 17.

28 *Passio Salsae* 5-9.

29 *Passio Marc.* (BHL 5257-5259) I,5-2,3; *Passio Marc.* (BHL 5256) 3,6-4,4.

30 Cfr. *Perist.* 3, vv. 66-95.

31 *Passio Marc.* (BHL 5257-5259) 2,4, ma soprattutto *Passio Marc.* (BHL 5256) 4,6-10.

32 *Passio Salsae* 5 e 8.

33 Cfr. *Passio Agnetis* BHL 156, 7. Leggiamo il testo in PL 17, coll. 735-742.

viene considerato solo come una palma ulteriore[34]; mentre, in ordine alla seconda, emergono le affermazioni concordi di Ambrogio e Girolamo, che vedono in quel morire il coronamento della castità[35]. Infine, gli agiografi di Marciana e di Salsa leggeranno una predeterminazione al martirio proprio nell'espressione delle loro virtù[36].

Tali virtù devono, ovviamente, riconoscersi nella *castitas* e in tutti i suoi corollari[37].

Queste fanciulle, così come spontaneamente si erano offerte al martirio, allo stesso modo sembrano aver fatto la loro scelta verginale sin dai più teneri anni. Tutte rifiutano le nozze, sia che si tratti di fidanzati scelti dai genitori, come nel caso di Vittoria[38], sia che la proposta venga dal giudice in un estremo tentativo di sottrarre la giovane all'esecuzione, come per Seconda[39], sia che si oppongano sdegnosamente ad un corteggiatore troppo insistente, come Agnese nella *Passio* BHL 156[40].

Il motivo del rifiuto, non di rado, risiede nell'aver già contratto nozze spirituali con Cristo. Talvolta il tema è accennato con un semplice riferimento[41], in altri casi lungamente articolato, come nell'appena citata *Passio* latina di Agnese o nell'inno prudenziano a lei dedicato, laddove il linguaggio appare improntato ad una sorta di erotismo mistico[42].

Come sotto-tema si può segnalare sia l'affermazione che lo sposo Cristo veniva considerato rispettoso della verginità della sua sposa, così Seconda e ancora l'Agnese di BHL 156[43], sia l'assoluta convinzione che lo stesso Cristo non avrebbe permesso la corruzione della sua *virgo*. In ciò confidano soprattutto le fanciulle condannate ad una

---

34 *Passio Abit.* 17.

35 Ambr. *uirg.* 3,10 e Hier. *ep. 130 (=ad Demetriadem),* 5.

36 *Passio Marc.* (BHL 5256) 2,16; *Passio Salsae* 2.

37 Sulla specifica sottolineatura della castità, quasi prevalente rispetto al martirio, cfr. Consolino 1986, p. 84. Il mondo romano apprezzava in modo particolare la castità (femminile) e le riservava un'attenzione quasi ossessiva con significativi risvolti giuridici, cfr. Cenerini 2009², pp. 39-58. Tale interesse, seppure con sfumature diverse, si trasferirà nel cristianesimo cfr. Brown 1992, pp. 5 e 225, Giannarelli 1992, pp. 224-225.

38 *Passio Abit.* 17.

39 *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4 ; *Passio Marc.* (BHL 5256) 5,15.

40 *Passio Agnetis* BHL 156, 2-5.

41 Cfr. Ambr. *uirg.* 2,9; *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4.

42 *Passio Agnetis* BHL 156, 2; Prud. *Perist.* 14, vv. 67-84 (leggiamo il testo nell'ed. Cunningham 1966, pp. 386-389).

43 *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4 ; *Passio Agnetis* BHL 156, 2.

pena infamante quali Marciana, inviata al *ludus gladiatorum*[44], e ancora Agnese, condotta al lupanare sia in Prudenzio che nella *Passio* latina[45].

Di queste fanciulle, avviate alla castità sin dalla culla, si descrivono poi ulteriori caratteristiche. Viene esaltata, talvolta con l'escamotage della *praeteritio*, la bellezza di Agnese, Vittoria, Marciana e Salsa[46], così come si segnala, per la quasi totalità di esse, l'origine da famiglie illustri, spesso nobili, per lo più ricche[47]. Di tutte, comunque, si sottolinea il disprezzo per i beni terreni e le lusinghe del secolo[48], mentre di alcune, viene tracciato un ritratto che sembra ricalcare da vicino l'istruzione alle vergini di Girolamo, con particolare riferimento alle lettere a Demetriade e a Leta[49]. Eulalia, anzi, nel suo rifiuto per giocattoli e qualsiasi trastullo infantile, sembra richiamare addirittura l'infanzia di Antonio, mentre la descrizione di Marciana – modesta nell'acconciatura, nell'abbigliamento e nella postura, sempre isolata e intenta in preghiere e digiuni – si mostra come un'autentica incarnazione dell'ideale monastico femminile[50].

Queste fanciulle così umili e delicate danno prova di una parresia assoluta di fronte a giudici e carnefici, con una libertà di parola che talvolta rasenta l'insulto. Esemplificativo in tal senso l'attacco di Eulalia a Massimiano, imperatore allora in carica[51]. Non bisogna dimenticare, del resto, che alcune di loro vengono rappresentate come potenti Patrone

---

44 *Passio Marc.* (BHL 5257-5259) 3,1-7; *Passio Marc.* (BHL 5256) 5,1-5.

45 Cfr. Prud. *Perist.* 14, vv. 31-35, *Passio Agnetis* BHL 156, 7, Su questo tipo di condanna, cfr. Rizzo Nervo 1995, Lanéry 2007, Romanacce 2014.

46 Cfr. *Passio Agnetis* BHL 156,1 *Passio Abit*. 17; *Passio Marc.* (BHL 5257-5259) 1,1; *Passio Marc.* (BHL 5256) 1,4; *Passio Salsae* 2. Il tema della bellezza dell'eroina già emerge in alcune protagoniste veterotestamentarie (Lange Hilt 2015, Schmitz, Lange 2017), ma si fa più significativo nel passaggio fra mondo classico e cristianesimo, cfr. Neri 2004, pp. 39-63.

47 Prud. *Perist.* 3, 2-4; *Passio Agnetis* BHL 156,1; *Passio Abit.* 17; *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4; *Passio Marc.* (BHL 5257-5259) 1,1; *Passio Marc.* (BHL 5256) 2,16; *Passio Salsae* 2.

48 Cfr. Prud. *Perist.* 3, vv.110-113 e *Perist.* 14, vv. 94-114; *Passio Agnetis* BHL 156, 2; *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4; *Passio Marc.* (BHL 5257-5259) 1,2; *Passio Marc.* (BHL 5256) 2,12-13; *Passio Salsae* 2.

49 Così in particolare Marciana (*Passio* BHL 5256, 2,1-17) ed Eulalia (Prud. *Perist.* 3, vv. 19-25). Cfr. Hier. *ep.* 130 *(=ad Demetriadem),* ep. 107 (=*ad Laetam de institutione filiae*), Sul tema, cfr. Milazzo 2002, Novembri 2005.

50 Sulla descrizione dei primi anni di Antonio come negazione dell'infanzia e anticipazione del modello monastico nonché la relazione con Girolamo e alcuni fra i testi qui citati, cfr. Zocca 2020, pp. 78-94.

51 Prud. *Perist.* 3, vv. 76-90.

delle rispettive città o luoghi di culto, così l'Agnese e l'Eulalia di Prudenzio[52], così Salsa, che si oppone a Firmo, l'usurpatore nemico del popolo "romano e cristiano"[53].

Anche quando assumono questi tratti di particolare autorevolezza, le nostre protagoniste non perdono la loro caratterizzazione infantile. Essa, però, riveste fondamentalmente lo scopo di far emergere il topos del *puer senex*: Agnese, che ha un corpo così minuto da non poter essere stretta nei vincoli, riesce a farsi martire di Cristo in un'età inabile alla testimonianza, e sempre lei si dimostra *animo cana,* come Eulalia, che dà prova d'un senno adatto alla canizie[54].

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Preme, comunque, sottolineare come il riferimento all'età infantile risulti per lo più espresso attraverso figure chiastiche o ossimori, quasi a indicare la difficoltà di trovare una via per comprendere i pregi di una fase della vita che, nel mondo antico, riceveva per lo più valutazione negativa[55]. Una mentalità che appare talmente radicata da lasciar scivolare la critica persino all'interno di un elogio. Ambrogio, infatti, ricorda con stupita ammirazione che Agnese dimostrò un coraggio ben superiore alle sue coetanee, solitamente intimorite da un solo sguardo severo dei genitori o piagnucolanti per una puntura di spillo[56].

Non bisogna, poi, dimenticare che le nostre martiri, per quanto piccole, erano pur sempre di sesso femminile e dunque scontavano il pregiudizio che gravava sul loro genere[57]: Eulalia viene particolarmente ammirata perché seppe sfidare in armi degli uomini[58]; Vittoria avrebbe subito il martiro perché persino il sesso femminile potesse conseguire

---

52 Prud. *Perist.* 14, vv. 4 e 124-135; *Perist.* 3, vv. 213-215.

53 *Passio Salsae* 13.

54 Cfr. Ambr. *uirg.* 2,7; *Passio Agnetis* BHL 156, 1; Prud. *Perist. 3,* vv. 24-25. Sul topos cfr. Curtius 1948, pp.106-113, per la sua applicazione in ambito cristiano, cfr. Giannarelli 1989, 1993, per l'uso in relazione ad Agnese, cfr. Zocca 2019a, pp. 267-268.

55 Emblematici in tal senso Damas. *Epigram.* 37 (*viribus inmensum parvis superasse timorem*), Ambr. *uirg.* 2,7-8, Ambr. *Agnes beatae virginis* (praticamente tutto l'inno). Su questa "difficoltà" del mondo antico cfr. Giannarelli 1989, Zocca 2020.

56 Ambr. *uirg.* 2,7.

57 Il genere femminile era comunemente considerato e giuridicamente definito il "sesso debole", cfr. Quadrato 2002, pp. 155-194, con ampia rassegna di testi giuridici e letterari recanti le espressioni: *Infirmitas sexus* e *levitas animi*. Più in generale sulla soggezione della donna in ordine alla sua identità "fisiologica" cfr. Rousselle 1983, pp. 37-64.

58 Prud. *Perist. 3,* v. 35.

questa gloria[59]; infine, il prologo della Passione di Salsa si dilunga in una variazione sul tema della *infirmitas* femminile. Secondo l'agiografo, le donne avrebbero, infatti, meritato una lode doppia rispetto agli uomini, perché quelli sarebbero stati naturalmente forti e avrebbero potuto quindi superate d'un sol passo il turbamento di fonte al martirio, mentre per loro sarebbe stato necessario calpestare *et affectus et sexus*[60].

In conclusione, cosa possono dirci i ritratti di queste piccole martiri sulla rappresentazione e costruzione dell'identità femminile?

In uno studio relativamente recente Sabine Fialon, con tecniche di indagine informatica, è riuscita a rilevare per le passioni africane una serie di coincidenze lessicali con i maggiori autori di testi su verginità e castità: da Tertulliano a Cipriano, da Girolamo ad Ambrogio, senza trascurare Agostino[61]. Sicuramente se si applicassero le stesse modalità di ricerca alle passioni romane e a Prudenzio emergerebbe qualcosa di simile, almeno in rapporto ad Ambrogio e Girolamo. D'altro canto, anche al di là di precisi riscontri lessicali, i punti di contatto sono del tutto evidenti.

Il periodo, del resto, coincide con la grande diffusione nel mondo latino, e non solo, dell'ascesi. Il dilagare di quegli ideali, sappiamo che procurò critiche sia all'interno della chiesa, basti ricordare i casi di Elvidio[62] e Gioviniano[63], che all'esterno, e non furono solo i pagani a lamentarsi. Molte famiglie di alto rango, sia gentili che cristiane, guardarono, infatti, con diffidenza a questo movimento, non avendo piacere che le proprie donne, mogli, figlie o sorelle, si sottraessero ai doveri sociali connessi con la loro classe[64].

---

59 *Passio Abit.* 17.

60 *Passio Salsae* 1.

61 Cfr. Fialon 2018, analisi delle singole passioni e più in generale le pp. 383-448.

62 Che negò la perpetua verginità di Maria e contro il quale si scagliò Girolamo nel *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*. Lo scontro fra i due si incentrò soprattutto sul tema dell'ascetismo e solo secondariamente sulla questione mariana. Cfr. Rocca 1998 e Di santo 2021.

63 Gioviniano, allarmato per il diffondersi degli ideali ascetici, avrebbe condotto a Roma una attiva propaganda contro di essi, convincendo alcune vergini a sposarsi. Anche il suo intervento generò una vivace opposizione, cfr. Duval 2003, Hunter, 2007.

64 Sulla diffusione dell'ascetismo femminile negli ambienti aristocratici, così come di nuovi modelli di comportamento che apparivano problematici rispetto al *mos maiorum* cfr. Giannarelli 1980, pp. 49-65 e 87, Consolino 1984, 1986 e 1994, Clark 1993, pp. 50-56 e 94-106, Salamito 1997 e 2005. Si ricordi, del resto, che nel mondo romano il matrimonio veniva considerato uno specifico dovere civico, cfr. Veyne 1986, p. 27, Cantarella 1989.

Lo stesso Ambrogio fu fatto oggetto di critiche per le monacazioni troppo precoci di alcune fanciulle, accuse alle quale egli rispose proprio nel medesimo *De virginibus* in cui tesseva l'elogio di Agnese[65]. Forse non è un caso che in quegli stessi anni diversi concili si siano pronunciati sull'età della *velatio,* fissandola ai 25 anni[66].

Le nostre martiri, vere o fittizie che siano, appartengono tutte agli strati più elevati della società e tutte fanno mostra di uno straordinario disinteresse per le famiglie di provenienze[67], nonché per i loro valori tradizionali[68]. Potremmo dunque legittimamente suppore che i testi nei quali viene delineato il ritratto di queste giovanissime "donne *in spe"* siano una risposta alle critiche che agitarono allora il mondo cristiano, e più precisamente una reazione di ambienti clericali o monastici intesa a propagandare e difendere scelte che destavano perplessità.

Ma si potrebbe anche avanzare, seppur molto timidamente, una diversa ipotesi.

Abbiamo aperto il nostro discorso parlando del mito. Ora in tale ambito, ed in particolare nel mondo greco, esiste la figura dell'eroe, che da un lato risulta destinatario di un culto, dall'altro viene in genere caratterizzato attraverso il topos dell'eccesso, un eccesso che talvolta si tramuta in hybris, determinando drammatiche conseguenze per l'eroe stesso. E se le nostre piccole martiri, anch'esse destinatarie di un culto, per tanti versi eccessive e non prive di manifestazioni di hybris, non fossero esattamente dei modelli positivi proposti all'imitazione, ma piuttosto una sorta di *caveat*, quasi delle "cattive ragazze" dalle quali guardarsi? Da seguire, certo, nella loro modestia e castità esemplari, ma non nella disubbidienza all'autorità genitoriale e nella folle volontà di autodeterminarsi, foriere l'una e l'altra di destini crudelmente tragici?

Al momento sinceramente non mi sentirei di pronunciarmi sul reale intento dei nostri agiografi, ma la suggestione non appare priva di fondamento.

---

65 Ambr. *uirg.* 1,7.

66 Così nel 397 il can. 4 del III concilio di Cartagine; il can. 52 del II concilio di Arles; nel 416 il can. 2 del secondo concilio di Milevi, cfr. Sardella 2016, p. 89 nota 31.

67 Tutte sono infatti rappresentate in questo volontario sottrarsi al controllo familiare: Damas. *Epigram.* 37; Prud. *Perist.* 3, vv. 36-40; *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4; *Passio Abit.* 17; *Passio Salsae* 5.

68 Cfr. supra, nota 48.

Bibliografia

Fonti

Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus*, in Sant'Ambrogio, *Verginità e vedovanza*, vol. 1, F. Gori (ed.) (1989), Città Nuova, Roma (SAEMO 14/1), pp. 99-241.

Ambrosius Mediolanensis, *Agnes beatae virginis*, in Sant'Ambrogio, *Opere poetiche e frammenti. Inni – Iscrizioni – Frammenti*, G. Banterle, et al. (eds) (1994), Città Nuova, Roma (SAEMO 22).

Cicero, *De re publica*, K. Von Ziegler (ed.) (1929), B.G. Teubner, Stuttgart.

Damaso, *Epigrammi*, Carletti, C., Ferrua A. (eds) (1985), *Damaso e i martiri di Roma*, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Città del Vaticano.

de Smedt, Ch. (1890), *Passiones tres martyrum Africanorum, SS. Maximae, Donatillae et Secundae, S. Typasii veterani et S. Fabii vexilliferi*, in "Analecta Bollandiana", 9, pp. 110-116.

Franchi de' Cavalieri, P. (1935a), *Della «Passio sanctarum Maximae, Donatillae et Secundae»*, in Id., *Note agiografiche* 8, Biblioteca apostolica Vaticana, Città del Vaticano, pp. 75-97.

Franchi de' Cavalieri, P. (1935b), *La Passio dei martiri abitinesi*, in Id., *Note Agiografiche* 8, cit., pp. 3-71.

Franchi de' Cavalieri, P. (1962[2]), *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda*, in Id., *Scritti agiografici* 1, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, pp. 293-381.

La "Passio Anastasiae". Introduzione, testo critico, traduzione, Moretti, P. (ed.) (2006), Herder, Roma.

Passio Sanctae Salsae. Testo critico con introduzione e traduzione italiana, Piredda, A.M. (ed.) (2002), Gallizzi, Sassari.

Prudentius, *Carmina*, Cunningham, P. (ed.) (1966), Brepols, Turnholti (CCL 126).

The Acts of the Christian Martyrs, H. Musurillo (ed.) (1972), Oxford, Clarendon Press.

The Roman Martyrs. Introduction, Translations, and Commentary, M. Lapidge (ed.) (2018), Oxford University Press, Oxford

Passio Agnetis (BHL 156), in Migne P. (ed.) (1879), *Patrologia Latina* 17, coll. 735-742.

Studi

Boyarin, D. (1990), *Intertextuality and the Reading of Midrash,* Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis.

Brelich, A. (1965), *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Brown P. (1992), *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, (trad. it.), Laterza, Torino.

Cantarella, E. (1989), *La vita delle donne*, in A. Momigliano, A. Schiavone (eds), *Storia di Roma*, 4: *Caratteri e morfologie*, Einaudi, Torino, pp. 557-608.

Capomacchia, A.M.G. (2008), *Le tematiche storico-religiose e il Vicino Oriente antico*, in M.G. Biga, A.M.G. Capomacchia, *Il politeismo vicino-orientale. Introduzione alla storia delle religioni del Vicino Oriente antico*, Libreria dello Stato. Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, pp. 13-71.

Celletti, M.C. (1963), s.v. "Cecilia. Santa martire di Roma", in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 3, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università lateranense, Roma, coll. 1064-1081.

Cenerini, F. (2009[2]), *La donna romana. Modelli e Realtà*, Il Mulino, Bologna.

Clark, E.A. (1993), *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford University Press, Oxford.

Clark, E.A. (1994), *Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity*, in "Journal of Early Christian Studies", 2,2, pp. 155-184.

Consolino, F.E. (1984), *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, in *L'agiografia latina nei secoli IV-VII*. XII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana = "Augustinianum" 24, pp. 83-113.

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*, 3: *Le merci, gli insediamenti*, Laterza, Roma – Bari, pp. 273-306.

Consolino, F.E. (1994), F.E., *La santità femminile fra IV e V secolo: norme, esempi, comportamenti*, in G. Barone, F. Scorza Barcellona (eds), *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarietà*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 19-42.

Curtius, E.R. (1954[2]), *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, A. Francke AG Verlag, Bern.

Deléani-Nigoul, S. (1985), *Les exempla biblique du martyre*, in J. Fontaine, Ch. Pietri (eds), *Le monde latin antique et la Bible*, Beauchesne, Paris, pp. 243-260.

Delehaye, H. (1936), *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, Société des Bollandistes, Bruxelles.

Di Santo, E. (2021), *Girolamo, Elvidio e il contesto teologico romano al tempo di Damaso*, in "Augustinianum", 61,2, pp. 435-461.

Duval, Y.M. (2003), *L'affaire Jovinien : d'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IVe et au début du Ve siècle*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.

Fialon, S. (2014), *La Passio sanctae Marcianae (BHL 5256): editio princeps*, in "Sacris Erudiri", 53, pp. 15-67.

Fialon, S. (2019), *Mens immobilis. Recherches sur le corpus latin des actes et des passions d'Afrique romaine*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris.

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. (1980), *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma.

Giannarelli, E. (1989), *L'infanzia nella biografia cristiana o la trasformazione nell'opposto*, in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 18/2, Peeters Press, Leuven, pp. 217-221.

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. (1993), *Il puer senex nell'antichità: appunti per la riconsiderazione di un problema*, in O. Niccoli (ed.), *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'età moderna,* Ponte alle Grazie, Firenze, pp. 73-112.

Giannarelli, E. (2006), *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell'età, topoi e modelli femminili fra paganesimo e cristianesimo,* in "Storia delle Donne", 2/1, pp. 159-187.

Gordini, G.D. (1968), s.v. "Salsa", in *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. 7, coll. 460-464.

Guttilla, G. (2008), *Prudenzio e il martirio di Eulalia,* in «Revue des études augustiniennes» 54, pp. 63-93.

Hunter, D.G. (2007), *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: the Jovinianist Controversy*, Oxford University Press, Oxford.

Josi, E., Aprile, R. (1961), s.v. "Agnese. Santa martire di Roma", in *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. 1, coll. 382-411.

Lanéry, C. (2007), *La vierge au lupanar. Réflexions sur l'"exemplum" hagiographique chez Ambroise de Milan ("De uirginibus", II, 4, 22-5, 35)*, in "Revue des études latines", 85, pp. 168-191.

Lanéry, C. (2010), *Hagiographie d'Italie (300-550). I. Les Passions latines composées en Italie,* in G. Philippart (ed.), *Hagiographies*, Brepols, Turnhout, 2010 (CChL. Hagiographies 5) pp. 15-369.

Lanéry, C. (2014), *La légende de sainte Agnès: quelques réflexions sur la genèse d'un dossier hagiographique (IVe -VIe s.)*, in "Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge", 126/1 [en ligne] available at <http://journals.openedition.org/mefrm/1702> (last accessed 15 January 2024).

Lange Hilt, L. (2015), *Dominus contulit splendorem (Idt 10,4). Das Motiv der Schönheit im Buch Judith*, in A. Beriger, M. Fieger, et al. (eds), *Vulgata Studies.* vol. 1*: Beiträge zum I. Vulgata-Kongress des Vulgata Vereins Chur in Bukarest*, Peter Lang, Frankfurt, pp. 91-108.

Milazzo, V. (2002), *Educare una vergine. Precetti e modelli in Ambrogio e Gerolamo*, Bonanno, Catania.

Nauroy, G. (1987), s.v. "Agnès", in *Histoire des Saints et de la sainteté chrétienne*, vol. 2, Hachette, Paris, pp. 62-70.

Nazzaro, A.V. (2008), s.v. "Parafrasi (biblica e agiografica) ", in *Nuovo dizionario patristico di antichità cristiane*, vol. 3, Marietti, Genova – Milano, coll. 3909-3916.

Neri, V. (2004), *La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo,* Pàtron, Bologna.

Novembri, V. (2005), *L'educazione delle donne nel cristianesimo antico: fra modelli tradizionali e nuovi paradigm*i, in "Storia delle donne" 1, pp. 187-200.

Quadrato, R. (2002), *Infirmitas sexus e levitas animi: il sesso "debole" nel linguaggio dei giuristi romani*, in F. Sini, R. Ortu (eds), *Scientia iuris e linguaggio nel sistema giuridico romano,* Giuffré, Torino, pp. 155-194.

Rizzo Nervo, F. (1995), *La vergine e il lupanare. Storiografia, romanzo, agiografia*, in *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, codici retorici*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, pp. 91-99.

Rocca, G. (1998), *L'*Adversus Helvidium *di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, P. Lang, Bern.

Romanacce, F.X. (2014), *La «condamnation» au bordel dans les sources antique*, in "Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge [en ligne]", 126/1 available at :<http://journals.openedition.org/mefrm/1733> (last accessed 15 January 2024).

Rousselle, A. (1983), *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II*e*-IV*e *siècles de l'ère chrétienne*, Presses Universitaires de France, Paris.

Salamito, J.M. (1997), *Excellence chrétienne et valeurs aristocratiques: la morale de Pélage 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.

Salamito, J.M. (2005), *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Jérôme Millon, Grenoble.

Sanfilippo, C. (2002), *Istituzioni di diritto romano*, Rubettino, Soveria Mannelli.

Sardella, T. (2016), *La famiglia cristiana: il fidanzamento nella costruzione di una identità religiosa,* in V. Neri, B. Girotti (eds), *La famiglia tardoantica. Società, diritto, religione*, LED, Milano, pp. 79-100.

Saxer, V. (1981), *Leçons bibliques sur le martyrs*, in C. Mondésert (ed.), *Le monde grecque ancien et la Bible*, Beauchesne, Paris, pp. 195-221.

Saxer, V. (1986), *Bible et hagiographie: texte et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Peter Lang, Berne.

Saxer, V. (1994), *Afrique latine*, in G. Philippart (ed.), *Hagiographies*, cit., pp. 25-95.

Schmitz, B., Lange L. (2017), *Judit: schöne Weisheitslehrerin oder fromme Frau? Überlegungen zum Buch Judit*, in E. Schuller, M.Th. Eileen/Wacker (eds), *Frühjüdische Schriften*, Kohlhammer Stuttgart, pp. 33–50.

Scorza Barcellona, F. (2020a), *Infanzia e martirio: la testimonianza della più antica letteratura cristiana*, in *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, A. Benvenuti-E. Giannarelli (eds), Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 59-83 (ora in F. Scorza Barcellona, *Magi, infanti e martiri nella letteratura cristiana antica,* a cura di T. Caliò, E. Zocca, Viella, Roma, 2020, pp. 29-53).

Scorza Barcellona, F. (2020b), *L'agiografia donatista*, in M. Marin, C. Moreschini (eds), *Africa Cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 125-151 (ora in Id., *Magi infanti e martiri,* cit., pp. 239-252).

Scorza Barcellona, F. (2020c) *Antiche martiri in racconti di passione africani e romani*, in A. Tilatti, F. Trolese (eds), *Giustina e le altre. Sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII*, Viella, Roma 2009, pp. 205-237 (ora in Id., *Magi, infanti e martiri*, cit., pp. 289-322).

Sotomayor, M. (1964), s.v. *Eulalia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. 5, coll. 204-209.

Tafaro, S. (1988), *Pubes e viripotens nella esperienza giuridica romana,* Cacucci Editore, Bari.

Van Uytfanghe, M. (1984), *Modèles bibliques dans l'hagiographie*, in P. Riché, G. Lobrichon (eds), *Le Moyen Âge et la Bible*, Beauchesne, Paris, pp. 449-487.

Van Uytfanghe, M. (1985), *L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale*, in J. Fontaine, Ch. Pietri (eds), *Le monde latin antique et la Bible*, Beauchesne, Paris, pp. 565-610.

Van Uytfanghe, M. (1988*), Heiligenverehrung, II (Hagiographie),* in *Reallexikon für Antike und Christentum,* vol. 14, Hiersemann, Stuttgart, pp. 150-183.

Van Uytfanghe, M. (1989*), Le culte des saints et l'hagiographie face à l'Écriture: les avatars d'une relation ambiguë*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, CISAM, Spoleto, pp. 155-202.

Van Uytfanghe, M. (1993), *L'hagiographie: un 'genre' chrétien tardif?*, in "Analecta Bollandiana", 111, pp. 135-188.

Veyne, P. (1986), *l'impero romano,* in Ph. Ariès, G. Duby (eds), *La vita privata. Dall'Impero Romano all'anno Mille,* tr. it. Laterza, Bari, pp. 3-172.

Zocca, E. (2010), *Antropologia e filologia: il caso della Passio dei martiri di Abitene (BHL 7492)*, in A. Santiemma (ed.), *Scritti in onore di Gilberto Mazzoleni*, Bulzoni, Roma, pp. 389-427.

Zocca, E. (2019a), *(RI-)Scrivere di santi: sulle tracce di Agnese*, in L. Arcari (ed.), *Acri Sanctorum Investigatori. Miscellanea di studi in memoria di Gennaro Luongo*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 261-284.

Zocca, E. (2019b), «*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 International, Lugano, pp. 7-22.

Zocca, E. (2020), *Infanzia e santità. Un difficile incontro alle origini del cristianesimo*, Viella, Roma.

12. Seconda, una martire bambina fra realtà e rappresentazione nella bufera della controversia donatista

Paola Marone

Abstract

This article concerns a "holy child", Seconda, who at the young age of twelve met her death in the locality of Thuburbo, during the persecution of Diocletian. By analyzing the ancient sources that are still available on her martyrdom and on her virginity (see in particular *Passio Maximae Donatillae et Secundae*; Augustinus, *Sermo* 345; *Martyrologium Hieronymianum*; *Kalendarium ecclesiae Carthaginensis*), the author focuses on how this young woman was represented in Roman Africa while the Donatist schism was raging and explains why she was perceived by her contemporaries as a breaking figure both towards the family of origin and towards civil society.

12.1. Introduzione

Quando il proconsole Anulino promulgò nella Proconsolare gli editti imperiali di Diocleziano (303), che prescrivevano pene severissime per chi non era disposto a sacrificare agli dèi, la popolazione della colonia romana di Thuburbo rinnegò la fede cristiana, tranne Seconda, che aveva solo dodici anni, e altre due giovani donne, Massima e Donatilla, che con lei vennero condannate a morte il 30 luglio del 304.

La *Passio Maximae Donatillae et Secundae* scritta tra il IV e il V secolo, quando nel Nord Africa imperversava la controversia donatista, è il testo più antico che ci parla degli ultimi istanti di vita di Seconda[1], e secondo Franchi de' Cavalieri sarebbe un testo di origine donatista, poi

[1] Secondo Tilley 1996, p. 14, questa passione è di poco successiva alla morte delle tre protagoniste, mentre secondo Monceaux 1905, pp. 150-151, va datata nel V secolo.

modificato da un autore cattolico[2]. In ogni caso, al di là di quanto ipotizzato da Franchi de' Cavalieri, è fuori discussione che pure i cattolici venerarono anticamente Seconda, insieme a tutti gli altri martiri della persecuzione di Diocleziano, come conferma un'epigrafe cattolica del VI secolo, ritrovata a Bahiret el Arneb, nella zona a sud-ovest di Theveste (l'odierna Tebessa in Algeria)[3], e come ribadiscono il *Martyrologium Hieronymianum*[4], il *Kalendarium ecclesiae Carthaginensis*[5] e il *Martyrologium* di Adone[6]. Del resto, come ha notato Lockwood, "Christians who died in the 303-305 persecution were the last 'legitimate' confessors in North Africa, killed under a pagan regime"[7].

Dunque, è verosimile che la *Passio Maximae Donatillae et Secundae* risenta al tempo stesso della cultura cattolica e della cultura donatista e, come la *Passio Crispinae*, che era sempre ambientata all'epoca dell'ultima grande persecuzione contro i cristiani[8], abbia avuto tra il IV e il V secolo due redazioni, una nella Chiesa riconosciuta dall'Imperatore e l'altra nella Chiesa scismatica. Tuttavia per valutare la figura di Seconda da una prospettiva di genere, e per capire come questa giovane fosse rappresentata nella società africana e nella comunità ecclesiastica del suo tempo, ci sembra opportuno analizzare la Passione a lei dedicata insieme alle coeve testimonianze letterarie che documentano la sua storia[9].

---

2 Cfr. Franchi de' Cavalieri 1935, pp. 75-100. Viceversa, secondo Delehaye 1936, pp. 266-315, sarebbe un testo di origine cattolica, poi modificato dai donatisti.

3 Mommsen 1881, n. 27958: *Memoria Sanctae Maximae | [Don]atillae et Secundae | posita d(o) m(in)o patre | Faustino episcopo urbis Tebestinae sub die V | Idus (i)a(nua)r(ias) indict(ione) XIII | Arcangelus Mikael et Gabriel | [Mem]oria | s(an)c(t)i Bincenti martiris | s(an)c(ta)e Crispinae | martiris.* Cfr. Monceaux 1908, pp. 161-339 (in particolare pp. 336 ss).

4 *Martyrologium Hieronymianum*, eds De Rossi, Duchesne 1894, p. LXXI: *III Kal. Augusti ss. Tuburbitanarum et Septimiae. In Africa, Tuburbu Lucernariae, Maximae, Secundae, Donatillae… Septimiae. — Passio exstat, in qua de virginibus tribus Maxima, Secunda, Donatilla sermo est, de Septimia mentio nulla.*

5 Cfr. *Kalendarium ecclesiae Carthaginensis*, PL 13, col. 1222: *III Kal. Augusti Sanctarum Tuburbitanarum et Septimiae*.

6 Ado Viennensis, *Martyrologium III Kal. Augusti*, PL 123, coll. 311-312: *apud Africam, civitate Tuburbo Lucernariae, natale sanctarum virginum Maximae, Donatillae et Secundae: quae persecutione Gallieni sub Anolino iudice passae sunt* […].

7 Cfr. Lockwood 1989, p. 170.

8 Il testo della *Passio Crispinae* che ci è pervenuto differisce da quello che aveva a disposizione Agostino (cfr. *Enarratio in Psalmos* 120,13; 137,3.7.14; *Sermones* 286,2,2; 354,5; *De sancta virginitate* 44,45). Su questa questione cfr. Tabbernee 2021, p. 87. Invece in merito alle interpolazioni donatiste della *Passio Crispinae* cfr. Monceaux 1905, pp. 159-161; Monceaux 1913, pp. 146-192 (in particolare pp. 165-168).

9 Ovviamente si terrà conto di quanto è emerso dai recenti studi di Dalvit (cfr. Dalvit 2009, pp. 115-162; Dalvit 2013, pp. 358-363) e Fialon (cfr. Fialon 2018, pp. 184-188).

12.2. La rappresentazione di Seconda nella Passione a lei dedicata

Dalla *Passio Maximae Donatillae et Secundae* apprendiamo che nella località di Thuburbo, Seconda insieme ad altre due vergini Massima e Donatilla[10], rifiutò di sacrificare agli dèi, e per questo fu prima esposta alle belve e poi decapitata, ma sappiamo anche che lei, per seguire le sue compagne, si gettò da un alto balcone. In questo testo leggiamo che Seconda, che "era una giovane di circa dodici anni", appartenente a una ricca famiglia, aveva "rifiutato numerose proposte di fidanzamento, perché amava solo l'unico Dio"[11]. Tale giovane "affacciandosi da un alto balcone della sua casa, vide Massima e Donatilla, mentre stavano per essere trasferite dal proconsole per l'interrogatorio, e si gettò di sotto"[12], per ottenere subito la corona del martirio.

Certamente non è casuale che si parli di un salto nel vuoto con caratteristiche simili al suicidio di due esponenti della Chiesa donatista: la giovane Vittoria e il vescovo Marcolo. Infatti, le fonti antiche narrano che Vittoria si gettò da un alto balcone, per sfuggire all'uomo che la sua ricca famiglia voleva farle sposare[13], e ci fanno sapere che il vescovo Marcolo, in concomitanza con l'intervento repressivo di Costante nella Proconsolare, si gettò da un dirupo scosceso nei pressi di Nova Petra, prima che potesse essere arrestato e condannato a morte dalle autorità civili[14]. Tuttavia, Seconda, diversamente da Vittoria e Marcolo, rimase inspiegabilmente illesa, e quando Massima la incontrò e le disse: "Va' da tuo padre, perché sei figlia unica", lei rispose: "È meglio che non mi preoccupi di mio padre terreno e ami mio Padre celeste"[15]. Analogamente quando

---

10 Sul ruolo che rivestivano le vergini nella società tardoantica cfr. Mazzucco 1992, pp. 119-153; Keroloss 1996.

11 Cfr. *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4, ed. De Smedt 1890, p. 113. Certamente l'età di dodici anni era di fondamentale importanza, visto che come ha sottolineato Giannarelli (cfr. Giannarelli 1977-1978, pp. 127-133) corrispondeva all'età della maturazione fisica e psicologica della donna, che usciva dall'infanzia e iniziava a dare prova del suo carattere e della sua volontà, in taluni casi addirittura scegliendo la strada del martirio. Cfr. anche Morizot 1989, pp. 656-669; Giannarelli 2006, pp. 159-187.

12 Cfr. *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4, ed. De Smedt 1890, p. 113 .

13 Cfr. *Passio SS. Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum* 17; cfr. anche Lockwood 1989, p. 173; Scorza Barcellona 2002, pp. 125-151 (in particolare pp. 141-142); Shaw 2011, pp. 755-756.

14 Cfr *Passio Marculi* 11,55; Aug., *Contra litteras Petiliani* II,20,46; cfr. anche Delehaye 1935, pp. 81-89; Mastandrea 1990, pp. 279-291; Shaw 2011, pp. 755-756.

15 Cfr. *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4, ed. De Smedt 1890, pp. 113-114.

Massima le fece presente che con il suo comportamento sarebbe stata inevitabilmente oggetto di una sentenza, Seconda rispose senza esitazione: "Una sentenza di questo mondo non può spaventarmi, perché cerco il mio sposo spirituale, Gesù Cristo"[16].

D'altra parte, nella *Passio Maximae Donatillae et Secundae* la nostra protagonista si presentava come un esempio di perfezione cristiana. Lì questa giovane era raffigurata mentre rifiutava il matrimonio, perché si sentiva legata solo a Cristo, e sospendeva qualsiasi contatto con la famiglia di origine, perché metteva al primo posto il suo rapporto con Dio. Ella affermava esplicitamente il suo desiderio di diventare "sposa di Cristo" (*quia sponsum quaero spiritalem Iesum Christum*)[17]. Pertanto, incarnava totalmente l'immagine idealizzata della vergine e, pur essendo in età da marito, alle promesse di un coniuge reale, preferiva la fedeltà al suo sposo spirituale, senza curarsi della sua famiglia che voleva spingerla a seguire un più consueto percorso di vita coniugale[18].

Poi quando "Anulino ordinò" che Seconda fosse condotta nell'anfiteatro e sottoposta "alla lotta con le bestie feroci"[19], questa giovane, come Gesù poco prima di morire, pronunciò le parole: "L'ora è vicina; fai quello che vuoi" (Io. 13,27)[20]. Allora il proconsole ordinò a un cacciatore "di portare un orso feroce, a digiuno da due o tre giorni, e di lasciarlo libero", perché potesse divorarla, e lei manifestò la convinzione di poter vincere in quello stesso giorno "alla presenza del Signore Gesù Cristo"[21]. In effetti il cacciatore liberò l'orso, e subito l'animale, a dispetto di ogni previsione, divenne completamente mansueto. Perciò il proconsole Anulino dichiarò che Seconda fosse "punita con la spada", e lì nell'anfiteatro dove si trovava in quel momento subì il martirio e fu sepolta[22].

---

16 Cfr. ibid.

17 Cfr. ibid.

18 Cfr. ibid. In effetti già secondo Tertulliano (*Ad uxorem* 1,4; *De virginibus velandis* 16,4) le donne che rinunciavano alle nozze potevano essere definite "spose di Cristo e di Dio" (*Deo/Christo nubere*). Cfr. Koch 1907, p. 31.

19 Cfr. *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 6, ed. De Smedt 1890, p. 115. Sul ruolo che ha avuto Anulino nella vicenda di Seconda cfr. Fialon 2018, pp. 153-154.

20 Cfr. *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 6, ed. De Smedt 1890, p. 115.

21 Cfr. ibid.

22 Cfr. ibid. Analogamente Ambrogio (*De virginibus* 2,3,19-20) ricorse all'esempio della vergine Tecla, dinanzi alla quale la bestia perdeva la sua natura feroce, e invece di divorare la preda si accovacciava ai suoi piedi.

Così Seconda divenne ben presto un punto di riferimento nella letteratura martiriale, tanto che nella *Passio Crispinae*, che Saxer[23] ha definito giustamente "donatistizzata", il proconsole Anulino la citava, per convincere Crispina a "sacrificare a tutti gli dèi, per il benessere degli imperatori"[24].

12.3. La rappresentazione di Seconda in Agostino

Dopo la Conferenza di Cartagine del 411, che determinò ufficialmente la ricomposizione dello scisma donatista, l'Ipponate nel *Sermo* 345 chiamava in causa la martire di Thuburbo come un modello da seguire soprattutto per i fedeli di sesso maschile. In quello scritto Agostino utilizzava la solennità del giorno dedicato alla celebrazione di Seconda, "per riflettere sullo scarso attaccamento che bisogna avere per la vita presente, rispetto alla speranza del mondo futuro"[25]. Anzi di fronte alla naturale resistenza di chi aveva già dato ai bisognosi tutti i beni materiali che possedeva, diceva: "Devi aggiungere anche te stesso". Infatti, il Signore aveva detto al ricco, non solo: "Va', vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri…", ma anche: "Vieni e seguimi (Mt. 19, 21) [...] attraverso tribolazioni, obbrobri, false accuse, sputi sul viso, schiaffi e percosse", fino alla corona di spine, alla croce e alla morte. E ancora al suo interlocutore immaginario Agostino aggiungeva: "vergognati, uomo con la barba, arrossisci"[26].

In questo caso la vicenda di Seconda era rivolta specificamente a degli uomini, perché percepissero il suo martirio come un esempio, e si relazionassero con la sua figura, cercando di imitarne la determinazione. Certamente il vescovo di Ippona si aspettava che tutti i cristiani, indipendentemente dal genere, fossero disposti a intraprendere il cammino spirituale del martirio, e sapessero riorientare il cuore verso i beni spirituali, con la speranza incrollabile nella vita eterna. Ma la componente femminile rimaneva un elemento identitario cruciale nel martirio. A Seconda evidentemente riconosceva il coraggio di disobbedire

---

23 Cfr. Saxer 1994, pp. 60-64.

24 Cfr. *Passio Crispinae* 3; cfr. anche Rosen 1997, pp. 106-125; Barkman 2017, pp. 181-189.

25 Cfr. Aug., *Sermo* 345,1, PL 39, col. 1517.

26 Cfr. Aug., *Sermo* 345,6, PL 39, col. 1521.

all'autorità paterna e la forza di rifiutare il ruolo passivo che la società del suo tempo le avrebbe voluto imporre[27].

Così Agostino si servì di Seconda per suscitare il desiderio dell'imitazione. E le sue considerazioni su esemplarità, imitazione di Cristo e fermezza della fede divennero fondamentali, perché la raffigurazione di quella donna suscitasse un senso di vergogna, e muovesse uomini apatici e compiacenti verso l'azione morale. In sostanza Agostino voleva spingere ciascuno degli uomini del suo uditorio a chiedersi se fosse proprio lui quello troppo debole per imitare una donna e quello che si doveva vergognare di non essere in grado di compiere le azioni mirabili che erano degne di un vero cristiano[28]. Senza lasciare dubbi, il nostro autore rispondeva a chi riteneva troppo difficile obbedire alle parole di Cristo: "Seguimi: Perché ti stai trattenendo?" (Mc. 10,21), con le parole "Arrossisci per vergogna, uomo barbuto, arrossisci per vergogna; [...] Il tuo Signore, nostro Signore, […] il redentore della nostra vita, sconfiggendo la morte, ha fatto per te di una via accidentata e angusta una strada lastricata, una strada regale, sicura e ben protetta", lungo la quale anche una donna è riuscita a camminare[29].

Quando l'Ipponate si rivolgeva al suo interlocutore immaginario come a un "uomo barbuto" (*barbate*), dimostrava di considerare la barba come segno distintivo della forza e dell'autorità maschile, potendo contare sul fatto che in latino *vir* deriva da *virtus*, che significa "forza" (*a virtute vir diceris*)[30], ma secondo lui l'uomo che era capace di avanzare delle scuse di fronte alle parole di Cristo, doveva arrossire di vergogna (*erubesce, barabate, erubesce*), perché non era in grado di percorrere il sentiero già attraversato da una fanciulla (*puella*) come Seconda, che si era rallegrata di morire per Cristo.

Dunque, possiamo pensare che il vescovo di Ippona facesse riferimento a una visione di genere, che evidentemente doveva essere la stessa dei suoi contemporanei, che pure collegavano il termine *vir* a *virtus*, e il termine *mulier* a *mollis*[31], e vedevano l'uomo barbuto forte e coraggioso, e la donna debole e fragile. Tuttavia l'entusiasmo della

---

27 Cfr. Tibiletti 1986, pp. 27-42.

28 Cfr. Aug., *Sermo* 345,6, PL 39, col. 1521.

29 Cfr. ibid.

30 Cfr. ibid. Quando Agostino affermava che il termine *vir* deriva da *virtus*, evidentemente riprendeva Cicerone (*Tusculanae Disputationes* 2,18,43), che aveva proposto la stessa etimologia, cfr. Balmaceda 2017.

31 Cfr. Chiricosta 2016, pp. 207-214.

martire di Thuburbo, e la riluttanza dell' "uomo barbuto" nell'imitare Cristo, gli permisero in qualche modo di capovolgere uno stereotipo tradizionale, ovvero di fare diventare una donna simbolo di forza e coraggio[32].

12.4. La percezione di Seconda nella società africana tardoantica

Tra i vari aspetti che caratterizzavano Seconda, quelli che avevano maggiori implicazioni, sia nell'ambito familiare che nell'ambito sociale, dovevano essere la verginità e il martirio. La scelta di rimanere illibata e di rinunciare al matrimonio fino alla morte[33], risentiva evidentemente di quell'ideale cristiano di femminilità, che metteva in primo piano un modello di donna già idealizzato da diversi autori cristiani[34].

Nella *Passio Maximae Donatillae et Secundae* Seconda era presentata come una *puella*, così per esempio la definiva il proconsole Anulino quando si rivolgeva a lei, e d'altra parte, spiccava la sua condizione di *virgo*, legata alla purezza del corpo e dell'anima, nonché simbolo di perfezione[35]. Con il desiderio di conservare la verginità fino al martirio, Seconda si poneva in contrasto con il costume della società romana fondata sul matrimonio[36], e in tal modo non si curava della vecchiaia a cui sarebbe andato incontro suo padre, e metteva a repentaglio la trasmissione dell'eredità della sua

---

32 Cfr. Martin 2010, pp. 211-215.

33 *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4, ed. De Smedt 1890, p. 113: *Secunda [...] cui multae condiciones sponsales evenerant et omnes contempserat quia unum tantum diligebat Deum.* Sull'accostamento tra verginità e martirio cfr. Dossey 2011, pp. 137-157 (in particolare pp. 140-146). Inoltre, sulla pratica africana del nubilato cfr. Lassère 1977, pp. 487-490.

34 Si pensi a Tertulliano che vedeva la verginità come la forma più alta di santità (*De exhortatione castitatis* I, 4-5), si consideri Cipriano che parlava delle vergini come di coloro che "partecipano alla santità degli angeli" e "godono in anticipo della vita eterna" (*De bono pudicitiae* 5). Inoltre, si tenga presente Agostino che spiegava che "lo stato di verginità è molto più nobile ed eccellente della vita coniugale" (*De sancta virginitate* 47), e non si dimentichi che pure Ambrogio incoraggiava le vergini "a proteggere il loro pudore" con una sorta di "muro" (*Epistulae extra collectionem* 14,36). Sul modello verginale che si era affermato durante l'Impero Romano cfr. Grossi 1977, pp. 131-164; Brown 2008, pp. 339-426.

35 Cfr. *Passio SS. Maximae Donat. et Sec.* 4 e 6. Sull'uso dei termini *virgo* e *puella* cfr. Fialon, Hamdoune 2009, p. 145.

36 Cfr. Aug., *De sancta virginitate* 8 e 37, dove Agostino sosteneva che la verginità è "purezza del corpo e dell'anima". Sul ruolo che aveva il matrimonio nella società cristiana antica cfr. Cloke 1995, pp. 47-56; Fialon, Hamdoune 2009, pp. 139-152.

famiglia[37]. Infatti, per vivere nell'ascesi e realizzare il suo ideale di *imitatio Christi*, non prendeva in considerazione le esigenze dei suoi genitori e anteponeva a tutto il suo amore per Dio (*quia unum tantum diligebat Deum*)[38].

Tuttavia, il suo desiderio di voler diventare "sposa di Cristo" era l'aspetto che rendeva unico il modo in cui il suo martirio doveva essere percepito al di fuori del contesto familiare. L'immagine nunziale serviva a Seconda per spiegare pubblicamente la sua condotta, e fare sì che questa potesse diventare un motivo di ispirazione per gli altri fedeli. È vero che la designazione di "sposa di Cristo" era comunemente attribuita alle donne martiri, per indicare la stretta relazione che loro avevano con Dio e per fornire una metafora facilmente comprensibile della loro relazione spirituale. Comunque, nella nostra *Passio* questa designazione ebbe un grande peso e divenne un utile strumento letterario, per identificare chiaramente una scelta irrevocabile, che doveva essere onorata a qualsiasi costo[39]. In tal senso il linguaggio matrimoniale applicato al concetto di verginità era evidentemente funzionale a esprimere una volontà sovversiva[40]. Non a caso il percorso di vita di Seconda comportava il rifiuto degli ideali tradizionali e la rottura di ogni legame con la famiglia di origine, per confluire nel perimetro della santità[41].

12.5. Conclusione

Il testo della *Passio Maximae Donatillae et Secundae* che ci è pervenuto risentiva evidentemente della Chiesa scismatica, perché tra il IV e il V secolo nella Chiesa cattolica avrebbe avuto poco senso celebrare la morte volontaria[42]. Del resto in concomitanza con lo scisma di Maggiorino

---

37 *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4, ed. De Smedt 1890, pp. 113-114: *"Cumque illae surgerent et ambularent, erat ibi quaedam puella, nomine Secunda, annorum circiter duodecim, [...] Maxima et Donatilla dixerunt ei: "Vade, quia unica es patri tuo; cui eum dimitteres [...] Considera aetatem patris tui et noli eum dimittere"*. Seconda divenne "sposa di Cristo" alla tenera età di dodici anni, che secondo Ambrogio (*De virginibus* 1,2,7) era l'età minima in cui si poteva svolgere la cerimonia di consacrazione a Dio.

38 Cfr. *Passio SS. Maximae, Donat. et Sec.* 4, ed. De Smedt 1890, p. 113. Sul ruolo che assumeva il tema dell'*imitatio Christi* nell'ambito della letteratura martiriale cfr. Moss 2010.

39 Cfr. Castelli 1986, pp. 61-88 (in particolare p. 71). Sulle analogie che c'erano tra il matrimonio e la consacrazione verginale cfr. D'Izarny 1953, pp. 92-118.

40 Cfr. Brown 1988, pp. 274-275; Cooper 1996.

41 Cfr. Tilley 2015, pp. 127-140 (in particolare p. 130).

42 Sulla morte volontaria cfr. Baudet 1988, pp. 125-152; Dearn 2006, pp. 27-32; Buenacasa Pérez 2017, pp. 315-326.

in Africa si era verificata una profonda trasformazione della cultura teologica[43], e si era imposta una nuova visione del martirio[44], che trovava una chiara conferma nel canone 2 del Concilio di Cartagine del 345-348 presieduto da Grato[45]. In sostanza nel IV e V secolo il sacrificio non era più al centro degli interessi dei cattolici, mentre continuava a essere un aspetto imprescindibile per i donatisti. Proprio a questi ultimi, che erano capaci "di buttarsi a capofitto, e di chiedere a qualcuno di ucciderli", Agostino nel *Sermo* 313E ricordava l'esempio di Cipriano, che "aveva raggiunto la pace nell'unità, e il martirio nella testimonianza", in conformità con lo stesso Signore Gesù Cristo che "aveva messo se stesso nelle mani degli empi per redimerci, ma celebrata la Cena, si era appartato sul monte, aveva sfuggito la vista dei persecutori, e non si era fatto avanti di sua iniziativa"[46]. Inoltre, nel *Sermo* 345 il vescovo di Ippona non faceva alcun riferimento alla caduta dal balcone della martire di Thuburbo, dato che questo elemento probabilmente era stato inserito nella *Passio* da un autore scismatico[47].

Comunque, Seconda, rifiutando tutti i corteggiatori e affrontando serenamente la morte, divenne ben presto un modello di santità, oltre che un motivo di riscatto per il genere femminile. Facendo esperienza della verginità e del martirio, si guadagnò incontestabilmente un posto di rilievo nella società cristiana, e questo la portò a essere celebrata, al pari degli uomini che nel IV secolo erano stati arrestati, e poi sottoposti all'interrogatorio e alla pena capitale[48]. La "eccezionalità" che raggiunse Seconda, non riguardava solo il piano fisico di resistenza alla pena a cui era sottoposta, ma riguardava anche la coerenza intellettuale, dato

---

43 Cfr. Eno 1973, pp. 668-685.

44 Cfr. Ployd 2018, pp. 25-44.

45 Cfr. *Concilium Carthaginensis a. 348, can.* 2, ed. Munier 1974, p. 4: *martyrum dignitatem nemo profanus infamet, neque passiva corpora quae sepulturae tantum propter misericordiam ecclesiasticam commendari mandatum est redigant, aut insania praecipitatos aut alia ratione peccati discretos, non ratione vel tempore competenti quo martyria celebrantur, martyrum nomen appellent: aut si quis in iniuriam martyrum claritati eorum adiungat insanos, placet eos si laici sunt, ad poenitentiam redigi: si autem sunt clerici post commonitionem et post cognitionem honore privari.*

46 Cfr. Aug., *Sermo* 313E, 5, ed. Morin 1930, p. 540. Sulla contrarietà espressa dagli ecclesiastici cattolici nei confronti dei cosiddetti "precipitati" cfr. anche Optatus Mil., *Adversus donatistas* III, 4.

47 Certamente non è da escludere che la versione della *Passio* che aveva a disposizione Agostino non presentasse alcun cenno al salto di Seconda dal balcone.

48 Per una visione di genere del martirio cfr. Clark 1994, pp. 155-184; Clark 1998, pp. 413-430.

che nel momento in cui veniva processata, esprimeva liberamente il proprio ideale di vita e ciò in cui credeva. In tal senso la religione cristiana fu per le donne di qualsiasi classe sociale un mezzo di emancipazione che, a cominciare dall'ambito familiare, andava a scardinare dei vecchi e rodati rapporti gerarchici[49]. Mentre nella società romana le donne non avevano praticamente alcuna voce in capitolo, in ambito cristiano acquistavano una speciale dignità e diventavano al pari degli uomini dei modelli di perfezione spirituale, anche se questo comportava la rinuncia ai tratti peculiari della loro femminilità[50].

Bibliografia

Fonti

Augustinus, *Sermo* 313E, G. Morin (ed.) (1930), *Miscellanea Agostiniana*, vol. 1, Roma, pp. 535-543.

Augustinus, *Sermo* 345, J.-P. Migne (ed.) (1865), PL 39, Paris, cc. 1563-1568.

Ado Viennensis, *Martyrologium*, J.-P. Migne (ed.) (1879), PL 123, Paris, cc. 140-312.

Concilia Africae, C. Munier (ed.) (1974), Brepols, Turnhout (CChL 49).

Kalendarium ecclesiae Carthaginensis, J.-P. Migne (ed.) (1843), PL 13, Paris, cc. 1219-1230.

Martyrologium Hieronymianum, J.B. De Rossi, L. Duchesne (eds) (1894), Typis Polleunis et Ceuterick, Bruxelles.

Mommsen T., et al. (eds) (1881), *Corpus Inscriptionum Latinarum*, VIII: *Inscriptiones Africae Latinae*, Berlin Brandeburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin.

Passio Maximae, Donatillae et Secundae, C. De Smedt (ed.) (1890), in "Analecta Bollandiana" 9, pp. 110-116.

Studi

Balmaceda, C. (2017), *Virtus Romana: Politics and Morality in the Roman Historians, The* University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Barkman, H. (2017), "*Stubborn and Insolent" or "Enfeebled by Riches"? The Construction of Crispina's Identity*, in "Studia Patristica", 98, pp. 181-189.

Baudet, P. (1988), *L'opinion de Saint Augustin sur le suicide*, in P. Ranson (ed.), *Saint Augustin*, L'Age d'homme, Lausanne, pp. 125-152.

---

49 Sul ruolo che esercitò la religione cattolica sull'evoluzione dei costumi romani cfr. Mazzucco 1989, p. 107.

50 Sulla rinuncia alla femminilità delle donne martiri cfr. Giannarelli 1980; Coon 1997.

Brown, P. (1988), *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York.

Buenacasa Pérez, C. (2017), *Why Suicides Instead of Martyrs? Augustine and the Persecution of Donatists*, in "Studia Patristica", 98, pp. 315-326.

Castelli, E.A. (1986), *Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity*, in "Journal of Feminist Studies in Religion", 2, pp. 61-88.

Chiricosta A. (2016), *Mulier, Femina, Virgo. Virago*, in "B@belonline", 1/2, pp. 201-231.

Clark, E.A. (1998), *Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the 'Linguistic Turn'*, in "Journal of Early Christian Studies", 6, pp. 413-430.

Clark, E.A. (1994), *Ideology, History, and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity*, in "Journal of Early Christian Studies", 2, pp. 155-184.

Cloke, G. (1995), *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350–450*, Routledge, London.

Coon, L.L. (1997), *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Cooper, C.F. (1996), *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge MA.

D'Izarny, R. (1953), *Mariage et consécration virginale au IV siècle*, in "La vie spirituelle Supplement", 24, pp. 92-118.

Dalvit, M. (2009), *Virgines speciosae et castimonialae. Analisi della passio SS. Maximae, Donatillae et Secundae*, in "Annali di Scienze Religiose", 2, pp. 115-162.

Dalvit, M. (2013), *Ecclesia martyrum. Analisi del corpus martirologico donatista*, PhD thesis, Università di Padova.

Dearn, A. (2006), *Voluntary Martyrdom and the Donatist Schism*, in "Studia Patristica", 39, pp. 27-32.

Delehaye, H. (1935), *Domnus Marculus*, in "Analecta Bollandiana", 63, pp. 81-89.

Delehaye, H. (1936), *Contributions récentes à l'hagiographie de Rome et d'Afrique*, in "Analecta Bollandiana", 54, pp. 266-315.

Dossey, L. (2011), *The Social Space of North African Asceticism*, 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. 137-157.

Eno, R.B. (1973), *The Work of Optatus as a Turning Point in the African Ecclesiology*, in "The Tomist", 37, pp. 668-685.

Fialon, S., Hamdoune, C. (2009), *L'image de la femme africaine dans les Passions: réalités sociales et élaboration d'un modèle chrétien*, in "Antiquités Africaines", 45, pp. 139-152.

Fialon, S. (2018), *Mens immobilis. Recherches sur le corpus latin des actes et des passions d'Afrique romaine*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris.

Franchi de' Cavalieri, P. (1935), *Della passio sanctarum Maximae, Donatillae et Secundae*, in Id., *Note agiografiche* 8, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1935, pp. 75-100.

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. (1980), *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma.

Giannarelli, E. (2006), *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell'età, topoi e modelli femminili fra paganesimo e cristianesimo*, in "Storia delle Donne", 2/1, pp. 159-187.

Grossi, V. (1977), *La verginità negli scritti dei Padri. La sintesi di S. Ambrogio: Gli aspetti cristologici, antropologici, ecclesiali*, in G. Gillini, et al. (eds), *Celibato per il regno,* Editrice Àncora, Milano, pp. 131-164.

Keroloss, H.F. (1996), *Virginity in the Early Church: The Meanings and Motives of Sexual Renunciation in the First Four Centuries*, Diss. Fordham University, New York.

Koch, H. (1907), *Virgines Christi*, Akademie-Verlag, Leipzig.

Lassère, J.M. (1977), *Ubique Populus. Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 av. J.-C.–235 ap. J.-C.)*, Éditions du CNRS, Paris.

Lockwood, R. (1989), *Potens et factiosa femina: Women, Martyrs and Schism in Roman North Africa*, in "Augustinian Studies", 20, pp. 165-182.

Martin, E. (2010), *Physical Infirmity, Spiritual Strength: Augustine's Female Martyrs*, in J. Baun, et al. (eds), *St. Augustine and His Opponents*, Peeters, Leuven, pp. 211-215.

Mastandrea, P. (1990), *Le interpolazioni nei codici della "Passio Marculi"*, in "Analecta Bollandiana", 108, pp. 279-291.

Mazzucco, C. (1989), *E fui fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze.

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.

Monceaux, P. (1905), *Histoire littéraire de L'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, vol. 3, E. Leroux, Paris.

Monceaux, P. (1908), *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, in "Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France. Première série, Sujets divers d'érudition", 12/1, pp. 161-339.

Monceaux, P. (1913), *Les martyrs Donatistes: Culte et relations*, in "Revue de l'Histoire des Religions", 68, pp. 146-192.

Morizot, P. (1989), *Remarques sur l'âge du mariage des jeunes Romaines en Italie et en Afrique*, in "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", 133/3, pp. 656-669.

Moss, C.R. (2010), *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford University Press, Oxford.

Ployd, A.D. (2018), *Non poena sed causa: Augustine's Anti-Donatist Rhetoric of Martyrdom*, in "Augustinian Studies", 49, pp. 25-44.

Rosen, K. (1997), *Passio sanctae Crispinae*, in "Jahrbuch für Antike und Christentum", 40, pp. 106-125.

Saxer V. (1994), *Afrique latine*, in G. Philippart, et al., *Hagiographies: histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. 1, Brepols, Turnhout, pp. 25-95.

Scorza Barcellona, F. (2002), *L'agiografia donatista*, in M. Marin, C. Moreschini (eds), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Morcelliana, Brescia, pp. 125-151.

Shaw, B. (2011), *Sacred Violence. African Christian and Sectarian Hatred in The Age of Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge.

Tabbernee, W. (2021), *Augustine and the North African Martyrological Tradition*, in D.G. Hunter, J.P. Yates (eds), *Augustine and Tradition: Influences, Contexts, Legacy. Essays in Honor of J. Patout Burns*, Eerdmans, Grand Rapids, pp. 71-98.

Tibiletti, C. (1986), *Matrimonio e verginità in S. Agostino*, in A. Ceresa Gastaldo (ed.), *Fede e sapere nella conversione di Agostino*, Università di Genova, Genova, pp. 27-42.

Tilley, M.A. (1996), *Donatist Martyr Stories: The Church in Conflict in Roman North Africa*, Liverpool University Press, Liverpool.

Tilley, M.A. (2015), *African Asceticism: The Donatist Heritage*, in A. Dupont, M.A. Gaumer, M. Lamberigts (eds), *The Uniquely African Controversy: Studies on Donatist Christianity*, Peeters, Leuven, pp. 127-140.

13. Il travestimento delle fanciulle tra topos e ribellione. Il caso di Papula (Greg. Tur. *Liber in gloria confessorum* 16)

Rossana Barcellona

Abstract

The article delves into the brief biography of Papula, a young ascetic known exclusively from Gregory of Tours' *Liber in gloria confessorum.* Papula's profile proves functional in understanding the construction of female identity and its portrayal in 6th-century Gaul. Moreover, it offers insights into the evolution of female models during late antiquity. To pursue her religious calling, Papula disguises herself as a man, leaves her family home, and retreats to a monastery within the diocese of Tours. She lives there as a monk until shortly before her death. This brief biography provides a perspective on cross-dressing, a practice that occupies a notable niche in the history of Early Christianity.

13.1. Introduzione

Al profilo biografico di Papula, non altrimenti conosciuto, corrisponde un piccolo ma nitido cameo del *Liber in gloria confessorum* (cap. 16)[1] di Gregorio, vescovo di Tours dal 573 fino al 594, anno della sua morte. Il *Liber*, raccolta articolata in centodieci capitoletti di dimensione varia dedicati a santi confessori, appartiene al vasto *corpus* di scritti minori, nei quali il Turonense declina i suoi spiccati interessi agiografici, palesi anche nell'opera maggiore più propriamente storiografica[2].

---

1 Leggiamo il *Liber in gloria confessorum* nell' ed. Krusch 1969², per la breve biografia di Paula, pp. 306-307.

2 Su Gregorio agiografo e sull'agiografia in epoca merovingia in generale, ricordo solo alcuni titoli indicativi: Boesch Gajano 1977 e 2011, De Prisco 2000, De Prisco et al. (eds), 2007, Cremascoli 2012, Heinzelmann 2012.

Il *Liber in gloria confessorum*, contenente il ricordo di figure scelte in massima parte fra monaci della Gallia e in particolare della zona di Tours, fa da *pendant* a quello occupato dai martiri. Gregorio, nel costruire la sua galleria di santi e sante, si serve di varie fonti: per i più antichi ricorre ad autori come Sulpicio, Prudenzio, Orosio; per i santi del suo tempo, e geograficamente più vicini, attinge anche a tradizioni orali, talora a conoscenze dirette[3]. A questa seconda categoria, corrispondente ai santi contemporanei, sembra potersi assegnare Papula, la prima, in ordine di apparizione nel novero delle poche figure femminili della raccolta, e una delle pochissime indicate per nome (sette in tutto)[4]. In mezzo alle altre sante, Papula emerge per lo spazio che Gregorio riserva a tratteggiarne l'esistenza.

Di solito dominato da una netta propensione per i miracoli dei santi – spesso fra l'altro compiuti *post mortem*, cioè attribuiti alle rispettive reliquie –, piuttosto che preoccupato di informare i lettori sulle loro vite, in questo caso il vescovo di Tours delinea una biografia che, pur nella sua brevità, condensa una serie di dati degni di attenzione[5]. Essi, infatti, a prescindere dalla possibilità di sottoporli a una autenticazione storica per verificarne l'attendibilità, sono utili per riflettere sulla costruzione dell'identità femminile, sulla sua rappresentazione nella Gallia del VI secolo e, più in generale, sulle evoluzioni dei modelli femminili nella tarda antichità[6]. Papula, come suggerisce il titolo di questo intervento, costituisce, tra l'altro, l'occasione per riprendere uno dei temi più affascinanti nella storia della santità cristiana femminile: il travestimento. Un tema, ma anche un fatto, profondamente implicato nelle dinamiche di genere e nella più ampia riflessione sull'antropologia cristiana.

---

3 Simonetti 2006, pp. 170-177. Sul contributo di Gregorio alla conoscenza del monachesimo gallico, Biarne 1997.

4 Fra gli altri nomi femminili, compare anche il nome di Giorgia, assegnato a una vergine che visse in ritiro campestre, ma sembra un appellativo coniato in riferimento ai luoghi dell'ascesi e non il nome originario della fanciulla. In generale all'ascesi femminile è dedicato uno spazio assai esiguo nell'opera di Gregorio.

5 Gregorio non offre riflessioni teoriche sulle scelte ascetiche né descrizioni di pratiche concrete, appare piuttosto interessato a presentare ritratti individuali dei quali mette in risalto gli aspetti eccezionali, cioè quei dati che rendono l'asceta esemplare e degno di ammirazione, cfr. Consolino 2021. Su Gregorio e l'ascesi, cfr. De Vogüé 2005, (per l'*Historia Francorum*, pp. 313-338) e De Vogüé 2006 (per il *Liber vitae Patrum* e il *Liber in gloria confessorum*, pp. 22-58).

6 Sul "fruttuoso" incontro tra agiografia e storia, cito su tutti Boesch Gajano 2020, con la recensione di Cerno 2021.

13.2. Papula nel racconto di Gregorio di Tours

Gregorio introduce la figura di Papula in modo generico, qualificandola come molto religiosa (*valde religiosa*), subito dopo la mostra nell'atto di chiedere ai genitori il permesso di ritirarsi in un monastero di fanciulle con particolare insistenza (*cum saepius parentibus flagitaret se in monasterio locari puellarum*) e con una precisa motivazione: mentre abita in famiglia le cure del secolo non le consentono di dedicarsi interamente a Dio (*eo quod in domo parentum, curis saeculi inpedientibus, Deo servire non possit*). L'agiografo precisa che di fronte al desiderio espresso dalla figliola i genitori reagiscono con decisa riluttanza: essi non vogliono separarsene in ragione dell'amore che nutrono per lei (*illi prae amore nolent eam a se separari*). Papula non si arrende alle resistenze di padre e madre e, sorda alla mozione degli affetti, per dare seguito alle proprie istanze rinuncia alla chioma (*totondit comam capitis sui*), indossa un abito maschile (*indutaque veste virili*), recide i legami delle relazioni familiari e parte in segreto.

In quale fase dell'esistenza Papula esprima con tale urgenza e determinazione la vocazione ascetica, per imprimere sul proprio corpo e sulla propria vita i segni definitivi di una svolta senza ritorno, non è dato sapere. Sull'età non si danno indicazioni. Ma la collocazione *in domo parentum,* la necessità dell'autorizzazione genitoriale per dare seguito alla sua aspirazione e il genitivo *puellarum,* con il quale si qualifica il luogo del ritiro ambito da Papula, inducono a ipotizzare che all'epoca ella fosse una *puella innupta*. Cioè una fanciulla non ancora sposa, forse appena adolescente.

Secondo la tradizione, la cosiddetta età delle scelte corrispondeva ai dodici anni[7]. Grosso modo coincideva con l'arrivo del menarca, dunque con il momento in cui una giovinetta fosse considerata pronta per accedere alle nozze. Così attesterebbe il *Protovangelo di Giacomo* (II sec.) per la madre di Gesù: non più adatta a vivere nel Tempio non appena la sua verginità si tinse di rosso e perciò assegnata in sorte a Giuseppe[8]. Dai giuristi romani, invece, il passaggio dalla minore età alla pubertà

---

[7] Cfr. Giannarelli 1977/1978, pp. 127-133, che viene ripreso in Giannarelli 2006, pp. 159-187.

[8] Questa l'immagine vividamente allusiva che F. De Andrè ci restituisce ispirandosi al *Protovangelo di Giacomo* nel testo intitolato *L'infanzia di Maria*. L'opera, inclusa nel novero dei cosiddetti *Vangeli apocrifi dell'Infanzia*, narra due nascite quella di Maria, della quale presenta anche l'infanzia, e quella di Gesù. Sull'infanzia della Madonna in questo testo, rinvio a Barcellona 2023, pp. 73-94.

per le bambine era fissato ai dodici anni indipendentemente dallo sviluppo fisico da esse raggiunto[9].

Per quanto riguarda Papula, il poco che si evince induce, dunque, a ipotizzare che avesse un numero di anni poco superiore alla decina nel momento della prima manifestazione della vocazione, almeno nella rappresentazione sincopata di Gregorio, il quale elenca in rapida sequenza e senza alcuna scansione temporale i fatti salienti della sua biografia. Forse sarebbe intercorso ancora qualche tempo prima che per la fanciulla giungesse il momento spartiacque della sua esistenza, il momento del fatidico passaggio dalla casa al chiostro, dalla fanciulla al "monaco". Comunque, non molto, poiché anche la precisazione, che lo scrittore offre per motivare il diniego dei genitori, cioè l'attaccamento affettivo (*prae amore*), orienta verso l'assegnazione di una età piuttosto giovane alla data della separazione. Se, infatti, la vocazione contrastata fa parte degli ingredienti topici di storie analoghe, la ragione addotta in questo breve testo parrebbe alludere a una separazione precoce, non ancora imminente secondo i piani familiari, una separazione per la quale i genitori non erano pronti. Essi non contrastano l'opzione monastica in quanto tale, né provano a imporre una diversa destinazione alla figlia: Papula probabilmente non era ancora promessa sposa.

Dopo avere raggiunto la diocesi di Tours, viaggiando sotto mentite spoglie, Papula riesce a farsi accogliere presso una congregazione di monaci (*Turonicam diocesim adiens, in congregatione se contulit monachorum*). Questa è l'unica indicazione geografica nel breve profilo tracciato da Gregorio, non si indica quanto tempo abbia richiesto il tragitto, né l'estensione del percorso fino al territorio della diocesi. Nel ritiro monastico, dedita a digiuni e preghiere (*in ieiuniis orationibusque degens*), binomio imprescindibile di ogni ascesi, la giovinetta si distingue per le sue virtù (*virtutibus multis emicuit*). Gregorio non manca di inserirla dentro il quadro di un modello consumato, quello della *mulier virilis*, affermando a suggello di queste poche notazioni che il suo reale sesso rimase a tutti ignoto, poiché si comportava esattamente come un uomo fra altri uomini (*erat enim tamquam vir inter viros*)[10]. Anche per questo

---

9 Cfr. Lamberti 2012, pp. 29-52.

10 Su modelli di santità e trasformazione nell'opposto degli *infirmi* per natura, cioè donne e bambini, cfr. Giannarelli 1988, pp. 279-284, e Giannarelli 1989, pp. 217-221. Proprio sul concetto di *mulier virilis*, esito della traduzione cristiana della "donna virile" frutto della riflessione filosofica pagana, va ricordato almeno qualche titolo ormai classico, di una letteratura critica in continua espansione: Giannarelli 1980,

i genitori, nonostante le ricerche, non poterono mai ritrovarla: Papula ha cambiato, con l'abito, non solo sesso ma anche identità. Nel diventare irriconoscibile il prezzo da pagare e l'obiettivo da raggiungere si sovrappongono e mescolano non senza una certa ambiguità. Come per fanciulle e giovinette protagoniste di storie analoghe, il travestimento coincide con l'opposizione all'unico destino possibile (di moglie e di madre); con la rinuncia all'appartenenza di genere; e con l'assunzione di una nuova identità che, almeno idealmente e nei modelli originari, aspira al superamento della differenza sessuale per assurgere alla santa perfezione di una indistinta umanità primordiale.

Infine, Papula viene designata abate del monastero quando la carica resta vacante, nonostante ella tenti di rifiutare la promozione di ruolo con vigorosa resistenza secondo triti moduli retorici (*quod illa totis viribus rennuit*). L'accoglienza nel monastero e, poi, l'assunzione della guida in qualità di abate potrebbero indicare che Gregorio voglia configurare la giovane protagonista del suo breve racconto come prole di una famiglia di discreta estrazione sociale, tale da consentirle e garantirle quanto meno un'istruzione di base: preghiera e lettura nei monasteri erano diventate attività imprescindibili e complementari[11].

Dunque, per trenta anni (in tutto o forse dopo avere assunto il ruolo di abate) Papula abita in ritiro dal mondo protetta dal chiostro, senza essere riconosciuta (*triginta autem annos in monasterio fuit, a nullo agnita quid esset*). Fino a quando, presagendo la fine, confessa finalmente ai monaci di essere una donna due giorni prima di morire (*ante tertium autem diem, quam ab hoc mundo migraret, id monachis patefecit*). Quando, dunque, arriva il compimento dei suoi giorni, il corpo esanime viene consegnato alle cure di altre donne, come a tutela di un pudore estremo, perché venga preparato per le esequie (*et sic defuncta, ab aliis mulieribus abluta, sepulta est, multis se deinceps virtutibus manifestans esse ancillam Dei*). La santità di Papula, la sua autentica identità di *ancilla Dei* riceve *post mortem* conferma dai miracoli che avvengono presso la tomba, dove persone febbricitanti o affette da altri morbi vengono restituite alla salute (*nam et frigoritici et aliis morbis obpraessi saepe ad eius tumulum sanitati redduntur*). Fin qui il racconto di Gregorio.

---

pp. 18 ss., Mattioli 1983, pp. 111 ss., Vogt 1985, pp. 102-117, Mazzucco 1989, pp. 104-107, Aspegren 1990. E per una lettura della tipologia della *mulier virilis* precristiana, Petrone 1995, pp. 259-271.

11 Anche se i monasteri di formazione intellettuale, culturalmente più attrezzati, erano quelli siti in area meridionale, come i monasteri di Lérins e Arles.

13.3. Papula "cattiva ragazza" tra storia e rappresentazione

Papula sembra riassumere bene, in un solo *identikit*, le parole chiave del progetto sull'infanzia femminile, i cui lavori si sono inaugurati con il convegno romano del marzo 2023 e sono ora pubblicati nel presente volume. Ella è una "fanciulla eroica" per la sua scelta ardita e coraggiosa di separazione dalla famiglia e dal mondo; è una "bambina santa" per il desiderio precoce di servire Dio che guida la sua scelta; ma è anche una "cattiva ragazza", nella misura in cui la sua scelta passa attraverso comportamenti ritenuti già da secoli illeciti e trasgressivi, e particolarmente nel suo ambiente storico-culturale di riferimento, non solo rispetto alle regole sociali e familiari. Il travestimento è, infatti, azione illecita e trasgressiva: contro il dettato biblico; contro i divieti dei canoni della Chiesa; contro le norme della legislazione civile imperiale, che aveva proibito alla fine del IV secolo la tonsura femminile; e contro quanto, di nuovo alla fine del VII secolo, nel 692 a Costantinopoli, veniva sottoposto a condanna durante il cosiddetto concilio trullano, voluto da Giustiniano e successivamente sottoscritto da Adriano I (vescovo di Roma dal 772 al 795).

Proprio sulla trasgressione attuata da Papula, che pure il testo non registra in questo senso, cioè sulla "cattiva ragazza" penso sia interessante insistere in questa sede. Santità e travestimento costituiscono un ossimoro originario nella storia della *sequela Christi* femminile. Esso costituisce un filo conduttore molto resistente anche tra esperienze e contesti culturali diversificati, con estensioni nel tempo e nello spazio, soprattutto nelle aree orientali, e rappresenta un *topos* di grande successo nella produzione agiografica[12].

Il divieto del travestimento espresso nell'AT è rivolto sia a uomini che a donne. "Una donna non porterà indumento da uomo, né un uomo indosserà una veste da donna, perché chiunque fa queste cose è in abominio al Signore tuo Dio" recita il *Deuteronomio* (22, 5). Fra le più note attestazioni del divieto, in ambito cristiano, vanno menzionati

---

[12] Il tema riveste almeno dalla metà del secolo scorso un certo interesse storiografico, che si è recentemente incrementato. Ricordo solo alcuni titoli di riferimento: Delcourt 1958, Anson 1974, Rizzo Nervo 1992, Patlagean 1992, Giannarelli 1996, Di Marco 2007a, Morini 2009, Monaca 2017a, Carlà et al. (eds) 2017. Si tratta di studi utili anche per la riflessione sul *proprium* cristiano del travestimento, su quale ne sia il senso e sulle relazioni con i modelli della letteratura precristiana.

due canoni del Concilio di Gangra (340ca)[13], dove si sanzionano esclusivamente comportamenti femminili. Il *can*. 13 colpisce con anatema ogni donna che "per un presunto ascetismo cambia l'abito e al posto di quello consueto per le donne prende un abito da uomo". Il *can.* 17, invece, si limita a vietare alle donne il taglio dei capelli con una interessante motivazione: "se una donna per presunta devozione a Dio si taglia i capelli, che Dio le ha dato a ricordo della sua sottomissione, volendo infrangere il comandamento della sottomissione a Dio, sia anatema"[14]. In questo contesto, al generico e inclusivo divieto veterotestamentario rivolto a entrambi i sessi si è sostituito un richiamo preciso alle donne, in nome dell'obbligo divino alla sottomissione, e si è inserito il riferimento a una scelta pretestuosa: "l'adesione ai principi dell'ascesi". I vescovi riuniti a Gangra cercavano di salvaguardare l'istituzione della famiglia, a rischio specialmente per gli effetti della propaganda contro matrimonio e procreazione messa in atto da Eustazio, il vescovo di Sebaste che con i suoi seguaci si era dato a un'ascesi assimilabile a forme esasperate di encratismo. Evidentemente Eustazio faceva proseliti e soprattutto proselite, al punto da creare vuoti e asimmetrie nelle realtà familiari, a causa di "fughe" destabilizzanti per il tessuto sociale. Il cambio di abbigliamento in questo caso fa pensare a tradizionali ruoli di genere disertati in nome dell'ascesi, a scelte percepite dal clero e dalla comunità come forme di sacrilega ribellione, a prescindere dalla consapevolezza che le donne del tempo potessero averne.

Una cinquantina d'anni più tardi (nel 390, a opera di Valentiniano III) sono le disposizioni imperiali a pronunciarsi ancora espressamente contro la tonsura delle donne, che viene sanzionata come azione *contra divinas humanasque leges* con l'estromissione dalla chiesa anche dell'eventuale vescovo che avesse accolto presso i sacri altari *tonso capite feminam*[15]. Il *can.* 62 del concilio trullano, tenutosi a Costantinopoli circa

---

13 Gangra era capitale e sede metropolitana della provincia romana della Paflagonia.

14 Leggiamo testo e traduzione dei *deliberata* del concilio di Grangra, nell'ed. Di Berardino et al. 2006, pp. 289-297.

15 Il testo recita: "Feminae, quae crinem suum contra divinas humanasque leges instinctu persuasae professionis absciderint, ab ecclesiae foribus arceantur. Non illis fas sit sacrata adire mysteria neque ullis supplicationibus mereantur veneranda omnibus altaria frequentare; adeo quidem, ut episcopus, tonso capite feminam si introire permiserit, deiectus loco etiam ipse cum huiusmodi contuberniis arceatur, ac non modo si fieri suaserit, verum etiam si hoc ab aliquibus exigi, factum denique esse quacumque ratione compererit, nihil sibi intellegat opitulari. Hoc absque dubio emendandis pro lege erit, emendatis pro consuetudine, ut illi habeant testimonium,

un secolo dopo la composizione del *Liber* di Gregorio, rigetta, invece, genericamente l'uso del travestimento maschile e femminile in vista di altri pericoli, cioè contestandone la pratica assorbita fra rituali pagani, come le feste in onore di Bacco[16].

I versetti del Deuteronomio, come gli anatemi contro le donne che indossano abiti maschili e tagliano le chiome lanciati a Gangra, la disposizione imperiale contro la tonsura femminile, come anche il più tardo canone trullano, attestano che – a prescindere dai *topoi* letterari e dalle leggende che vi fiorirono intorno – il travestimento dovette essere una pratica inquietante per il mondo giudaico e poi cristiano o in fase di cristianizzazione. Cioè una pratica, se non consueta, certamente resistente e relativamente diffusa, una pratica tollerata e tuttavia ufficialmente osteggiata e fuori legge, quale ne fosse la motivazione individuale, permanente o occasionale.

Nonostante le nette prese di posizione da parte delle istituzioni religiose e civili, il travestimento non solo non cessò di fare parte dei percorsi della santità femminile, spesso intrapresi in età assai giovane, poiché in alternativa alla destinazione matrimoniale, ma diventò presto un motivo letterario fortunato e di lunga durata, soprattutto in ambito orientale. Se ne trovano attestazioni nella letteratura agiografica fino a medioevo inoltrato, con varie declinazioni che vanno dalle giovinette in fuga da nozze invise[17], alla adultera che si traveste per intraprendere la via dell'ascesi a scopo espiatorio[18], alla piccola orfana che segue il padre vedovo in monastero, assumendo l'identità di un bambino, pur di non essere abbandonata[19]. Questa tipologia nasce e

---

isti incipiant timere iudicium". Dat. XI kal. iul. Mediolano Valentiniano a. IIII et Neoterio V. c. conss. (390 iun. 21).

16 Cfr. Tommasi Moreschini 2017.

17 Così una delle figlie dell'imperatore Antemio (467-472), Apollinaria (detta Sincletica) che per abbracciare la vita monastica fugge in Terrasanta e in Egitto; o Eufrosina, unica figlia di Pafnuzio, un laico di Alessandria molto religioso.

18 Per esempio, Teodora, una donna vissuta al tempo dell'imperatore Zenone (474-491), che dopo avere commesso adulterio entra in monastero per espiare e, per sfuggire alle ricerche del marito, si finge eunuco.

19 Si tratta di Marina/Marino, un personaggio la cui storia è stata varie volte riscritta e che gode di venerazione in vari luoghi del Mediterraneo: Minghelli 1996, Crippa 2012.

si diffonde in Oriente tra il IV secolo e la fine del VI, con una ripresa tra VIII e IX. Comincia poi a farsi meno frequente per diventare sempre più rara nel X, ma senza mai scomparire. In Occidente attecchisce tardivamente, fruita in vario modo, fino all'esempio *e contrario* (cioè da non seguire) della Papessa Giovanna, la nota leggenda sorta verso la metà del XIII secolo negli ambienti domenicani e ambientata nel IX secolo o al complesso personaggio di Giovanna d'Arco (XV sec.).

Nella storia di Papula, raccontata da Gregorio di Tours, il travestimento corrisponde alla decisione di una giovinetta che vi ricorre per consacrare la propria verginità al Signore, un *cross-dressing* obbligato in opposizione alla *potestas* genitoriale e per ricusare le nozze terrene, che fossero già o non ancora programmate. Cioè l'unico modo per percorrere fino in fondo la strada della più rigorosa *imitatio Christi.* È, dunque un comportamento eccezionale e di rottura, la cui carica eversiva, tuttavia, era stata ormai incanalata dentro modelli normalizzanti, anzi edificanti, nei quali il travestimento viene ri-funzionalizzato a fin di bene: uno sfondamento delle maglie sociali e una violazione dei limiti normativi a scopo di progresso spirituale.

Il processo di normalizzazione di questo modello si evince bene leggendo le modifiche subite da alcune storie nelle riscritture operate nel corso del tempo. Si tratta di un percorso evolutivo (o involutivo?) evidenziato in modo molto efficace da Elena Giannarelli in uno studio dedicato al personaggio simbolo di questa santità travestita: Tecla di Iconio[20]. Capostipite delle sante cristiane che praticarono il travestitismo, Tecla interpreta i contenuti più rivoluzionari e sovversivi della predicazione cristiana delle origini, tesa a scardinare i pilastri dell'ordine precostituito sul quale poggiava la stabilità sociale con le sue convenzioni[21]. Nel II secolo, cioè nell'epoca cui risale la stesura originaria dell'opera che ne ritrae le gesta – i cosiddetti *Atti di Paolo e Tecla*[22] – si è ancora in una fase embrionale del cristianesimo che si qualifica come

---

[20] Giannarelli 2007.

[21] La storia di Tecla ha fatto pensare alla precoce espressione di un punto di vista "femminista" e persino a una vera e propria «rivolta femminista», cfr. Mazzucco 1989, p. 19. Sull'impatto degli ideali ascetici nella vita familiare e nel ruolo delle donne ancora utili le pagine di Giannarelli 1996. Tecla è «considerata la santa 'più ortodossa', simbolo della castità e del monachesimo al femminile, commemorata nel Martirologio geronimiano con la dizione Santa Tecla d'Oriente, citata come "protomartire" il 24 settembre»: Monaca 2017b, p. 356.

[22] L'opera appare come una sorta di "Vangelo secondo Tecla", per il ruolo di protagonista che le è riservato; la definizione è di Di Marco 2007b, pp. 63-79: 64.

eroico e carismatico, una fase nella quale questo modello di rottura poteva imporsi[23]. Poi, un paio di secoli dopo, con la svolta del IV secolo, che vede il cristianesimo non più osteggiato e la contestuale strutturazione dell'organizzazione ecclesiastica, si consuma un rapido processo di re-irregimentazione dei ruoli femminili e la definitiva esclusione delle donne dagli spazi pubblici e di potere. Lo studio di Giannarelli, intitolato significativamente *Da Tecla a Santa Tecla: un caso di nemesi agiografica*, mostra come nelle riprese tardive del racconto, fiorite nel V secolo, molti tratti del personaggio vengano fraintesi o alterati, per valorizzare gli elementi della femminilità tradizionale e introdurre anzi commenti misogini[24].

In Occidente la storia di Papula, pur richiamando un *topos* fortunato, appare come un caso speciale per almeno due motivi: per la sua collocazione in Gallia, cioè lontano dal consueto paesaggio orientale, in un testo del tardo VI secolo; e perché la protagonista, con una soluzione della vicenda poco frequente – anche a prescindere dal contesto – finisce con il ricoprire sotto mentite spoglie il ruolo prestigioso di abate del monastero che l'ha accolta. Si tratta, infatti, di un esito abbastanza raro per storie simili, per altro praticamente assenti in quest'area a tale altezza cronologica, se non come traduzioni di testi provenienti dall'Oriente. Proprio queste dissonanze *ad extra*, che rappresentano elementi di contrasto anche *ad intra*, cioè rispetto all'opera di Gregorio, il quale pure nelle narrazioni di *prodigia* e *mirabilia* si attesta su tipologie comu-

---

23 Quest'opera ebbe notevole successo e fu ampiamente conosciuta e citata, essa narra la biografia rocambolesca, tra storia e leggenda, di una giovane di buona famiglia originaria di Iconio, Tecla. Ella, dopo avere ascoltato la predicazione dell'apostolo Paolo, abbandona la famiglia e il fidanzato, assume abiti maschili, si pratica la tonsura e si mette in viaggio per andare a predicare. Scampata per due volte al martirio, si auto-battezza, riceve da Paolo l'incarico di insegnare la parola di Dio e converte una moltitudine di persone, assurgendo assai presto a modello di rottura degli schemi socio-culturali del suo tempo e a simbolo di donna virile. La forma nella quale il testo ci è giunto risale al IV secolo, la sua redazione originaria può collocarsi invece nel II. Si tratta di un testo e di un personaggio nati «ai margini dell'ufficialità, ma non fuori dalla ortodossia», cfr. Giannarelli 1999.

24 Diverse biografie femminili più tarde fanno di Tecla il punto di riferimento delle rispettive protagoniste, attenuandone i caratteri sovversivi e ribelli: «vergine per scelta e martire che non muore, la fanciulla di Iconio fece da subito paura alla chiesa» (Giannarelli 2007, p. 54). Il personaggio fu sottoposto a "riscritture" e "revisioni" per così dire normalizzanti abbastanza presto. La ricezione di Tecla trova attestazioni fino all'età contemporanea: la giovane di Iconio diventa modello di ispirazione per la papessa Giovanna nella versione cinematografica della leggenda della papessa nel film di Michael Anderson, *Pope Joan* (1972). Su questo rinvio a Barcellona 2022, pp. 89-108.

ni e ripetitive, potrebbero insinuare il sospetto che il racconto in questo caso sia il frutto di notizie circolanti in forma orale con un fondo di verità storica. Tra le pieghe di questa storia, tra gli interstizi del non detto si potrebbe intravedere la vicenda di una fanciulla come di altre sommerse dall'anonimato, per le quali l'ascesi, anche a costo di rinunce drastiche e per certi aspetti mortificanti nella percezione della sensibilità moderna, corrispondeva oltre che a sincera pulsione spirituale a una scelta di libertà: l'assunzione del controllo sul proprio corpo, di fatto, significava sottrarlo e sottrarsi al controllo altrui.

Ma non meno interessante sarebbe l'inclusione fra le pagine di Gregorio della storia di un'asceta travestita costruita esclusivamente sull'eco di storie di provenienza orientale e dunque totalmente priva di fondamento storico, come ritiene Franca Ela Consolino in uno studio recentissimo[25]. Infatti, a prescindere dalla provenienza della suggestione o delle informazioni fruite da Gregorio, la vicenda di Papula non suona come un tributo alla tempra delle donne o di questa fanciulla in particolare, ma sembra un monito per segnalare che anche le vie dell'ascesi sono più adatte agli uomini. Questo cameo ha in ogni caso la funzione di modello esemplare dimostrativo. La qualità che spicca fra tutte, nella rappresentazione di Papula, è la tenacia nel perseguire a tutti i costi l'itinerario di santità, la perfetta dissimulazione del suo genere, calato in un processo di virilizzazione che non sembra superamento delle differenze, ma conferma di una superiorità. Papula ottiene una libertà per sottrazione, l'ultimo gesto che compie da "femmina" è l'azione trasgressiva di una giovinetta.

Bibliografia

Fonti

Gregorii Turonensis, *Liber in gloria confessorum*, ed. B. Krusch (1969²), in MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum, vol. 1/2, Hannoverae, pp. 284-371.

I canoni dei concili della chiesa antica, vol. 1: *I concili greci*, Di Berardino, A., et al. (eds) (2006), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.

[25] Consolino 2021, pp. 279-280.

Studi

Anson, J. (1974), *The Female Transvestite in Early Monasticism: the Origin and Development of a Motif*, in "Viator", 5, pp. 1-32.

Aspegren, K. (1990), *The Male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church*, Almqvist&Wiksell, Stockholm.

Barcellona, R. (2022), *Donne in scena. Saperi Poteri Religioni*, duetredue, Lentini (SR).

Barcellona, R. (2023), *Nascite, infanzie e altri miracoli. Letture apocrife fra Oriente e Occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

Biarne, J. (1997), *L'espace du monachisme gaulois au temps de Grégoire de Tours*, in N. Gauthier, H. Galinié (eds), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours, pp. 115-138.

Boesch Gajano, S. (1975), *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, in *Gregorio di Tours, Atti del XII Convegno storico internazionale dell'Accademia Tudertina*, Accademia Tudertina, Todi, pp. 29-91.

Boesch Gajano, S. (2011), *Gregorio di Tours: scrittura della storia e storie di monaci*, in "Adamantius", 17, pp. 81-92.

Boesch Gajano, S. (2020), *Un'agiografia per la storia*, Viella, Roma.

Cerno, M. (2021), *Recensione* a S. Boesch Gajano, *Un'agiografia per la storia*, 2020, in "Studi Medievali", 62/2, pp. 910-913.

Consolino, F.E. (2021), *Ascèse et ascètes dans l'oeuvre de Grégoire de Tours*, in L. Boulègue, et al. (eds), *Ascèse et ascètisme de L'Antiquité tardive à la Renaissace. Tradition et remises en cause*, Classiques Garnier, Paris, pp. 247-284.

Cremascoli, G. (2012), *Il miracolo nell'agiografia di Gregorio Magno e di Gregorio di Tours*, in V. Lunardini (ed.), *Gregorio Magno esegeta e pastore d'anime*, CISAM, Spoleto, pp. 277-289.

Crippa, C. (2012), *Marina di Bitinia, una santa in abiti maschili, agiografia e diffusione del culto*, in "Porphyra" 18, (numero monografico: *La donna a Bisanzio*), pp. 33-49.

Delcourt, M. (1958), *Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne* in "Revue de l'histoire des religions", 1, pp. 1-31.

De Prisco, A. (2000), *Gregorio di Tours agiografo. Tra ricerca e didattica*, Imprimitur, Padova.

De Prisco, A., et al. (eds), (2007), *Testi e ipertesti della santità. Il Cd-Rom «Gregorio di Tours agiografo»*, in *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*, SISMEL edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 193-210.

De Vogüé, A. (2005), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol. 9, Les éditions du Cerf, Paris.

De Vogüé, A. (2006), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol. 10, Les éditions du Cerf, Paris.

Di Marco, F. (2007a), *Sante nude, sante travestite, sante prostituite: del complesso di Tecla*, in "Sanctorum", 4, pp. 63-79.

Di Marco, F. (2007b), *Tecla di Iconio e le donne alla finestra*, in "Storia delle donne", 3, pp. 77-98.

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. (1980) *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo,* Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma

Giannarelli, E. (1988), *Il* παιδαριογέρων *nella biografia cristiana*, in "Prometheus", 14/3, 1988, pp. 279-284.

Giannarelli, E. (1989), *L'infanzia nella biografia cristiana o la trasformazione nell'opposto*, in "Studia Patristica", 18, pp. 217-221.

Giannarelli, E. (1996), *La donna nella famiglia cristiana secondo i Padri*, in M. Naldini (ed.), *Matrimonio e famiglia. Testimonianze dei primi secoli*, Nardini, Firenze, pp. 143-173.

Giannarelli, E. (1999), *Viaggi di rottura e di confine: Tecla di Seleucia*, in D. Corsi (ed.), *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, Viella, Roma, pp. 223-240.

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.

Giannarelli, E. ‹2007›, *Da Tecla a Santa Tecla: un caso di nemesi agiografica*, in "Sanctorum»", pp. 47-62.

Heinzelmann, M. (2012), *Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie mérovingienne* in E. Bozóky (ed.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Age en Occident*, Brepols, Turnhout, pp. 37-58

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.

Mattioli, U. (1983), *Asthéneia e Andréia. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Bulzoni, Roma.

Mazzucco, C. (1989), *'E fui fatta maschio'. La donna nel Cristianesimo primitivo*, Le lettere, Firenze.

Monaca, M. (2017a), *Uomo, donna o eunuco? Tra vite da monaci e sante travestite*, in M. Gensabella Furnari (ed.), *Identità di genere e differenza sessuale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), pp. 139-147.

Monaca, M. (2017b), *Tecla e la grotta. Una via di ascesi femminile*, in A. Maiuri (ed.), Antrum. *Simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, Morcelliana, Brescia, pp. 355-372: pp. 355-372.

Morini, E. (2009) *Santità monastica femminile in abiti maschili*, in A. Tilatti, F.G.B. Trolese (eds), *Giustina e le altre. Sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII*, Viella, Roma, pp. 271-300.

Patlagean, E. (1992) *La storia della donna travestita da monaco e l'evoluzione della santità femminile a Bisanzio*, in Ead., *Santità e potere a Bisanzio*, Il saggiatore, Milano, pp. 135-165 (ed. or. *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté feminine à Byzance*, in "Studi Medievali", terza serie, 17/2 [1976], pp. 597-623).

Petrone, G. (1995), *La donna 'virile'*, in R. Raffaelli (ed.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Commissione per le pari opportunità tra uomo e donna della Regione Marche, Ancona.

Rizzo Nervo, F. (1992), *Dalle donne travestite al travestimento delle donne. Per una tipologia tra agiografia e letteratura*, in *Medioevo romanzo e orientale. Testi e prospettive storiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 71-90.

Simonetti, M. (2006), *Romani e barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa (secoli V-VIII)*, Carocci, Roma.

Tommasi Moreschini, C. (2017), *Cross-Dressing as Discourse and Symbol in Late Antique Religion and Literature*, in F. Carlà, et al. (eds), *Cross-dressing in Classical Antiquity*, Routledge, London, pp. 121-133.

Vogt, K. (1985), *«Divenire maschio». Aspetti di una antropologia cristiana primitiva*, in "Concilium", 21, pp. 102-117.

14. Fanciulle 'contro'. Disobbedienza alla famiglia e ribellione all'autorità familiare e politica nelle martiri del primo cristianesimo: Agata (BHG 36)

Teresa Sardella

Abstract

The focus is not on anagraphic-chronological issues, but on female identities and the behaviour of young women on the threshold of marriageable age.
Disobedience to family authority is sanctioned in traditional society, it becomes exemplary when directed towards Christian life choices. The thesis, which can also be deduced from the rich dossier of Agatha's passiones, is exemplified through the reading of the most recent edition of the Passio indicated in BHG 36, but only edited in 2019 by Mario Re.

Nell'ambito di questo progetto, relativo a infanzia e fanciullezza delle bambine, serve riconsiderare alcune specifiche e particolari problematiche relative a quel range di età compreso tra 0 e 12/16 anni, segmento anagrafico esteso e all'interno del quale il mondo antico e tardo antico, tra la Grecia e Roma, comprendeva i limiti temporali alla fine dei quali la fanciulla da bambina diveniva donna pronta per le nozze (*viripotens*)[1]. La sostanziale invisibilità storica dell'infanzia, nelle culture premoderne, quale conoscevamo già e quale si illumina di squarci con le ricerche portate avanti nei precedenti progetti, si interrompe, per le fanciulle, in quasi tutte le società, quando le bambine, divenute puberi e in grado di procreare, con il matrimonio entravano nel circuito di una organizzazione sociale centrata sulla continuità biologico-sociale e sul controllo

[1] Mi sembra che le ultime pubblicazioni sul tema, in particolare quelle interne a questo stesso progetto, siano riferimento ricco e completo cui attingere per gli studi relativi. A questi aggiungo soltanto, perché precursori o specifici: Giannarelli 1989, pp. 213-235; Filippini et al. 2011; Barcellona, Sardella 2020; Capomacchia, Zocca 2017; Capomacchia, Zocca 2019; Zocca 2020a; Zocca 2020b.

della riproduzione sessuale. Matrimonio e ruoli familiari, nella versione culturale e antropologica dei rapporti sessuali e di genere, dunque, sono una prospettiva privilegiata di conoscenza sulle donne e sul loro ruolo nella società[2].

Proprio da questa prospettiva, focalizzando l'attenzione non sulle problematiche anagrafico-cronologiche, ma sulla «"percezione" e "rappresentazione" di identità femminili», in relazione «a forme di protagonismo che trovino riscontro sul piano mitico, agiografico, storico-letterario»[3], nella fase in cui il cristianesimo costruisce nuove direttive di vita, il mio intento è quello di considerare nuovi rapporti e comportamenti, dalla forte connotazione culturale, che hanno avviato, con la costruzione della identità cristiana, nuove dinamiche relazionali[4]. Più precisamente: i comportamenti di giovani donne, oppositivi e disobbedienti all'autorità familiare, per questo sanzionati nella società tradizionale, diventano esemplari se indirizzati a scelte di vita cristiana.

Così, figure esemplari al femminile vengono modellate proprio nella fase di passaggio dall'infanzia all'ingresso nella vita adulta, sociale e familiare. Attraverso queste figure vengono indicati nuovi paradigmi comportamentali, diversi rispetto a quelli del mondo antico, in una modifica, che è di rottura dei rapporti interni alle strutture socio-familiari tradizionali. Rilevare questi nuovi modelli di comportamento consente di allargare lo sguardo agli effettivi cambiamenti di vita e alle modificazioni nei rapporti interpersonali e sociali indotti dal cristianesimo, in contrasto con il mondo ellenistico romano[5].

Il matrimonio, proprio in funzione della sua importanza antropologica e sociale, conferiva visibilità, in un certo qual modo segnava per le giovani donne l'inizio della vera e propria vita sociale -quella familiare-, pur permanendo le stesse donne in un ruolo di secondo piano. Costruendo sul matrimonio la propria base sociale, le società antiche avevano necessità di definire figure di donne esemplari secondo modelli adattati a parametri culturali in tal senso funzionali a logiche patriarcali: in questo ambito le figure maschili del padre e del marito erano detentrici di un'autorità alla quale tutte le donne della famiglia

---

2 Saccà 2003.

3 Zocca 2020b.

4 Moxnes 1997; Nathan 2000.

5 Novembri 2005; Capogrossi Colognesi 2010.

dovevano essere subordinate secondo una etica sociale cui corrispondeva un'etica comportamentale[6].

La precipua utilità di definire nuovi modelli mobilitava energie che vennero ampliate, nel cristianesimo post-costantiniano, alle idealità ascetico-monastiche. Qui, avvenne un capovolgimento rispetto al precedente modello ideale femminile, circoscritto fino a prima del cristianesimo ai parametri della famiglia e del matrimonio[7]. I modelli di riferimento femminili, nel cristianesimo di età ascetico-monastica, prediligevano, infatti, proprio nel passaggio all'età adulta[8], la scelta verginale, prima di allora minoritaria e marginale, come scelta di una condizione di valore assoluto e prioritario[9].

L'analisi di queste nuove dinamiche familiari in rapporto alla mutata esemplarità femminile è resa possibile nel cristianesimo da una produzione letteraria di proporzioni notevoli, la letteratura martiriale[10] -*Acta*, documenti storicamente vicini alla storia e ai protagonisti di cui si narra, e *Passiones,* narrazioni composite, per lo più costruite in senso letterario e a distanza di secoli da storie e protagonisti- piegata a strumento di comunicazione di massa attraverso una strategia mirata di educazione e di propaganda basata su racconti letterari. Questa letteratura martiriale con una maggiore aderenza alla realtà negli *Acta,* con uno spazio pressoché assoluto di costruzione letteraria nelle *Passiones*, risponde a logiche di edificazione e alla costruzione di modelli di comportamento: la valorizzazione/esaltazione della scelta martiriale elabora le condizioni per narrazioni di vicende che vanno oltre i limiti della realtà, elabora racconti di fatti e personaggi in grado di stimolare, coinvolgere e trainare nell'imitazione lettori e ascoltatori. Ed è fondamentale, nel caso di figure femminili, la forza di attrazione che la scelta verginale rappresenta, non solo come fulcro di testimonianza della fede, ma come strumento di una fino ad allora sconosciuta partecipazione sociale per giovani donne che arrivano a essere investite, attraverso questa scelta, di una visibilità tale da farne delle protagoniste.

---

6 Per una riflessione filosofica sul tema De Flaviis 2020. Interessanti osservazioni sulla costruzione/decostruzione dell'etica patriarcale e sugli spazi possibili di superamento in Serafin 2008.

7 Capograssi 2011.

8 Alberici, Harlow 2007.

9 Kelto Lillis 2022.

10 Delehaye 1921, pp. 15-95; Mazzucco 1992, pp. 489-4929.

Dal IV secolo, vi sono anche famiglie convertite al cristianesimo che sollecitano la scelta verginale[11]. Nel caso di famiglie non convertite al cristianesimo, il nesso di natura squisitamente religiosa ma con forti ricadute sociali ed economiche tra verginità e martirio configura una posizione di rottura familiare. La realtà storica e sociale configura un netto distacco tra la scelta ascetica e il contesto sociale e familiare che vincolava, appunto, alla dipendenza e all'obbedienza in famiglia prima e nel matrimonio dopo, dal momento in cui i raggiunti limiti di età lo prescrivessero.

Le rappresentazioni di ambito agiografico delineano figure di fanciulle, "cattivi soggetti" in quanto "disobbedienti" alle regole della società tradizionale, capaci di saldi propositi, di comportamenti di rottura e di fermezza, in grado di opporsi all'autorità familiare rappresentata dal padre. Queste figure risultano, così, protagoniste anche fuori dall'ambito privato, nel capovolgimento di una prassi comportamentale allineata, invece, a modelli ossequienti di obbedienza e omologazione, di dipendenza nei comportamenti[12].

La condizione storico-sociale centrata sul matrimonio venne capovolta dal cristianesimo quanto meno a livello di indicazione etico-religiosa, ma anche con conseguente incidenza sulla realtà storica dove sovvertì comportamenti e relazioni tradizionali[13]. La preferenza per lo stato verginale venne sostenuta dai padri sul piano etico-culturale e teologico, con interventi spesso collegati a problemi conseguenti alla scelta di vita di donne a loro vicine[14], mentre la agiografia elaborava l'edificazione di questa nuova realtà facendo riferimento alle martiri di età precostantiniana.

Prima e al di fuori del cristianesimo, la condizione virginale era poco influente e limitata[15]. Nel cristianesimo, la condizione virginale si apre a una valorizzazione socio-religiosa e a dinamiche significative all'interno della famiglia e nella comunità, che prevedono il coinvolgimento delle fanciulle e una loro partecipazione attiva nel rifiuto del

---

11 Vuolanto 2015.

12 Novembri 2005.

13 Salzman et al. 2016.

14 Così è nelle lettere di Gerolamo, con una ventina di nomi di donne presenti nel suo epistolario, il confronto con le quali è spesso stimolo alla riflessione teologica: fra queste donne spiccano Paola e Marcella: cfr. San Girolamo, *Le lettere,* ed. S. Cola 1996.

15 Lizzi 1998.

matrimonio, talvolta in contrasto con l'autorità familiare espressa dal padre, ancorato nella difesa delle tradizioni[16].

Queste mutate dinamiche relazionali, quali sono narrate anche nella letteratura martiriale, creano le condizioni perché emergano, all'interno della conflittualità familiare e dello scontro religioso, giovani donne ribelli[17]. Nel cristianesimo, in età martiriale prima, e, in successione, con la patristica del IV secolo che definisce parametri religiosi e comportamentali ascetico-monastici, la valorizzazione della condizione virginale si associa alla scelta radicale di una testimonianza di fede implicante l'esplodere di conflitti familiari, soprattutto nel caso di una famiglia dove il padre mantenesse la religione pagana, inevitabilmente incapace di comprendere una scelta di verginità e/o di martirio a testimonianza di una fede a cui egli era estraneo.

Quanto detto rientra in un quadro i cui i punti di riferimento essenziali sono noti. Ma proprio le dinamiche familiari e soprattutto il ruolo del padre pagano, con le spesso correlate situazioni di conflitto, consentono di inserirci nell'approfondimento che ci siamo proposti e che riguarda il senso plurimo di "cattive ragazze", o piuttosto di "fanciulle contro".

Contesto ed esperienze martiriali, dunque, configurano protagonisti, nel nostro caso protagoniste, che si pongono in opposizione ai parametri comportamentali usuali: condizione e scelta verginale sono in opposizione al contesto familiare e sociale e sono correlate a forme di una opposizione/disobbedienza religiosa, che capovolge i parametri sociali e si scontra con l'autorità familiare e politica. Si tratta di una griglia ricorrente e paradigmatica all'interno della quale si articolano i racconti.

Il tema e il profilo storico-culturale di "Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze", declinato in termini di 'fanciulle contro' definisce il ruolo del cristianesimo nel creare una conflittualità prima sociale, ma anche interna ai nuclei familiari, dove la coincidenza tra eroismo e coraggio, santità, e 'cattiveria' -come può venire intesa la disobbedienza- realizza un antagonismo culturale complessivo, con giovani donne ispirate dagli ideali cristiani di martirio, ideali in contrasto con le tradizionali regole della società e della famiglia. Il martirio come espressione più alta di attestazione di fede cristiana fa del martire un

---

16 Consolino 1984.

17 Studio pioneristico è Francis 1995.

modello da seguire per tutti e si proietta nei secoli senza soluzione di continuità: in età postcostantiniana, finite le persecuzioni, permarrà come esempio per tutti i cristiani la forma spirituale del martirio *sine cruore*, che prende forma nell'esperienza ascetico-monastica, un'esperienza di rottura con il mondo e nella quale l'antagonismo/opposizione con il mondo assumerà diverse forme. Riportato al di fuori dei significati prettamente religiosi, questa opposizione veicola comportamenti di antagonismo e rottura interna rispetto al modello familiare e culturale tradizionale.

Le forme e i personaggi antagonisti più rilevanti, dotati di grande capacità attrattiva in quanto legati all'epoca mitica della nascita del cristianesimo, appartengono al contesto martiriale e vedono come protagoniste soprattutto le martiri/fanciulle, le cui tragiche esperienze si collocano proprio sulla soglia dell'età matrimoniale. Contestualizzate in età martiriale, ma di fatto prodotte nei secoli successivi, le *passiones* delle martiri delineano modelli possibili di relazioni e comportamenti nell'età al confine tra infanzia ed età pubere. La documentazione agiografica volta a costruire un modello di vita esemplare per le fanciulle cristiane, modello ripreso in varie redazioni, recensioni e traduzioni, offre elementi informativi sulla proposta didattica ed educativa non solo religiosa, ma anche più estensivamente culturale e sociale, concentrata sul periodo di passaggio tra infanzia e pubertà, in quella fase di età in cui la gran parte delle fanciulle era indirizzata al matrimonio.

In alcuni casi, come è per il martirio delle vergini siciliane -Agata e Lucia-, la diffusione del racconto letterario ha contribuito a estendere il culto delle due sante vergini e martiri, fino a farne oltrepassare i confini regionali e a costruire una devozione tra le più diffuse in tutto il mondo cristiano[18].

Nel caso qui analizzato di Agata, non possiamo meglio contestualizzare l'ambito culturale -se greco o latino- della *passio* più antica[19]. Né è possibile indicare se la più antica *passio* rispecchi attraverso il suo autore un preciso contesto -greco o latino-[20]. Quindi, non possiamo precisare a quale età si riferiscano i fatti, dal momento che l'ingresso nella fase adulta con la connessa scelta matrimoniale oscilla tra i 12 (Roma) e i 16 anni (Grecia e Medioevo). Né ha molta importanza tentare di precisare

---

18 Milazzo, Rizzo Nervo 1988.

19 Milazzo 2018.

20 Sardella 2021.

a quale età -se 12 o 16 anni- possa riferirsi l'esperienza di Agata. La condizione della Sicilia riflette un plurilinguismo che rappresenta di fatto una complessità culturale, un multiculturalismo tale da non potersi dire quale racconto, se la redazione greca o la latina, debba considerarsi redatta per prima.

I testi proposti rappresentano riscritture della stessa narrazione. Testi latini e greci risalgono tutti a un Urtext originario[21]. Le *Passiones* di Agata, in greco e latino, ripropongono, infatti, lo stesso racconto, con alcune differenze che non mutano, però, i passaggi fondamentali. Agata è protagonista quale martire ed eroina della fede nella prospettiva dell'agiografo; nella prospettiva del governatore Quinziano è pericolosa seguace di Cristo da costringere all'abiura e a sacrificare agli dèi; nella prospettiva di un osservatore che consideri i comportamenti socialmente accettati e condivisi o socialmente sanzionati, Agata appare esempio di disobbedienza ai valori tradizionali, e, proprio per i vincoli imposti dal suo essere seguace di Cristo, è l'opposto di esempio tradizionale e di corretto comportamento per le giovani donne dell'impero romano: in altri termini il suo essere 'contro' regole e tradizione, ne fa inevitabilmente una cattiva ragazza.

Tra IV e V secolo più redazioni greche e latine[22] riportano un racconto che è sostanzialmente lo stesso per quel che riguarda interrogatorio, processo, violenze subite da Agata e, soprattutto, per quel che ci interessa, il suo modo di sostenere lo scontro con il procuratore, il coraggio nell'affrontare i supplizi e il martirio. Nel processo, che riflette percorsi e redazioni collegati, non sappiamo quale racconto collocare all'origine. Nonostante i collegamenti non possiamo dire che redazioni in greco e latino si riproducano perfettamente e in tutto. A fronte di elementi che non interessano il nostro tema e che testimoniano anche una significativa cesura tra redazione greca e redazione latina, arresto, interrogatorio, confronto-scontro con il prefetto, procuratore dell'imperatore, si rispecchiano reciprocamente.

Nel *martyrion* greco -come nella *passio* latina- chi fosse Agata e che cosa pensasse emerge da un profilo 'contro'. Agata è costruita in opposizione ai valori comportamentali della società, a Quinziano e ad Afrodite, la maitresse a cui Agata è stata consegnata perché la corrompesse

---

21 Crimi 2020, 135.

22 Cfr. *Acta Santorum*, *Febr*, I, pp. 595-659; Rigoli 1961, Morini 1991, pp. 305-330. Riferimenti bibliografici ai testi in Crimi 1998.

nei costumi e nell'anima, e a tutto quello che questi rappresentano; ferma nell'essere 'contro', nei giudizi e nelle azioni: nelle azioni immonde come il sacrificio ma anche nella valutazione di tutto ciò che per gli altri -le figure che le si oppongono- è bene; e per lei, invece, no.

Il tema delle 'cattive ragazze' può essere analizzato nella prospettiva del profilo esemplare di Agata martire, con comportamenti in parte disobbedienti ai valori condivisi nella società e sanzionati dal contesto tradizionale. In questo ambito Agata riveste, in parte, il ruolo del cattivo soggetto, cui fa da contraltare anche il suo essere, contemporaneamente, per l'agiografo, modello esemplare.

Dal ricco dossier agiografico relativo a Agata[23] leggo il testo nella edizione della *Passio* indicata in BHG 36, ma edita solo nel 2019 da Mario Re[24]. L'edizione sembra confermare un testo quanto meno manipolato nei primi anni del '600, appartenente a una tradizione intermedia tra quella greca, che vuole Agata originaria di Palermo, e quella latina, a cui apparterrebbe la prima *Passio* di Agata, probabilmente della prima metà del V secolo, che la vuole nata a Catania[25].

In questo racconto, Agata, originaria di Catania, si trova temporaneamente a Palermo, da dove viene trasferita per subire il processo nella sua città, Catania. L'opposizione coraggiosa a tutto emerge sin dalla pubblicazione dell'editto di Decio, che ordinava di condannare a morte tutti i cristiani che si fossero rifiutati di sacrificare agli dèi, ordine a cui Agata aveva già deciso, come molti altri cristiani, di non obbedire[26].

La stessa fama della sua bellezza, nobiltà e ricchezza aveva stimolato il governatore Quinziano, predisponendolo ad una persecuzione mirata, anche di carattere sessuale[27]. Per questo, egli ordinò di arrestarla in quanto cristiana, mentre risiedeva a Palermo, fuori Catania. Le fu ordinato di sacrificare agli dèi mentre si trovava ancora fuori città, a

---

23 *Acta Santorum, Febr.*, I, pp. 595-659.

24 Re 2019, pp. 249-289: per una sintesi della storia dei testi e della tradizione rinvio a questo contributo, che ha come obiettivo principale l'*editio princeps* della redazione di BHG 36, con evidenza dipendente da BHG 37, con cui coincidono quasi alla lettera passi interi (p. 275), e su cui si confermano fondati sospetti di falsità e manipolazione (Milazzo 2018, pp. 97-98; cfr. anche Crimi 2020, p. 135, n. 5).

25 Questa datazione è oggi generalmente attribuita alla redazione BHL 133, in ogni caso è la più antica tra quelle pervenute (Re 2019, p. 251).

26 Re 2019, pp. 278 ss.: da ora in poi citato come *La Passio di S. Agata*. Qui: *La Passio di S. Agata*, 1.

27 *La Passio di S. Agata*, 2.

Palermo. Tutto, sin dall'inizio, nel suo atteggiamento è improntato al coraggio consapevole in uno scontro impari.

Solitudine e isolamento amplificano la sofferenza e accompagnano Agata che, scortata verso Catania, vive il senso di abbandono, perché si accorge con dolore di essere stata abbandonata da tutti e che da sola dovrà affrontare il cammino verso Catania, dove si doveva tenere il processo[28]. Giunta a Catania, per traviarla, venne affidata a una donna di nome Afrodite che, ben presto, però, dovette riferire a Quinziano gli inutili tentativi di piegare la volontà di Agata[29].

L'orgoglio dei consueti parametri di considerazione sociale -bellezza, ricchezza, nobiltà- sono affermati da Agata e rientrano in un orizzonte di valori tradizionali che appaiono comuni e condivisi con il personaggio a lei antagonista, impersonato dal procuratore, rappresentante dell'impero e dell'imperatore.

Nel confronto-scontro con Quinziano si intrecciano fattori religiosi e fattori di carattere sociale, misti a una sordida tensione di tipo sessuale da parte del procuratore: "essendo egli impuro e perverso, preso da propensione amorosa non smetteva di mettere in atto nei confronti di Agata comportamenti nefandi, in linea con una sordida attenzione nei confronti della vergine (ἐρασθεὶς τῆς παρθένου)."

Nell'interrogatorio e durante il processo, che procede anche attraverso le torture, Agata oppone all'inizio una presentazione di sé socialmente rilevante e personalmente carica di orgoglio[30]. Non c'è contrapposizione, su questo piano, con i valori del persecutore, dal momento che, per entrambi, valori economici e sociali sembrano, da un certo punto di vista, gli stessi. Su richiesta di Quinziano di dire chi fosse, infatti, Agata rivendica le sue origini altolocate, le ricchezze proprie e dei consanguinei. Ma, un conflitto sul piano della considerazione sociale ed economica viene innescato allo stesso tempo da valori di ispirazione evangelica. A Quinziano, che le contesta il vestire umilmente, Agata oppone orgogliosamente l'essere serva di Cristo, a lui ribaltando l'accusa di essere servo del peccato e cultore di simulacri di pietra e di legno[31].

---

28 *La Passio di S. Agata,* 3.

29 *La Passio di S. Agata,* 4.

30 *La Passio di Agata* 5.

31 *La Passio di Agata* 5.

Nell'interrogatorio le parti si invertono. Ancor prima delle torture, Agata si trasforma in altera accusatrice di Quinziano, che, per piegarla, ordina che venga rinchiusa in prigione. Il giorno dopo, alla ripresa dell'interrogatorio, proseguono le torture con sempre crescenti atti di violenza e un serrato confronto verbale. La comparsa in sogno dell'apostolo Pietro da un lato conforta Agata nella sofferenza fisica, dall'altro, diventa occasione per innescare un crescendo nello scontro con Quinziano[32].

Tale confronto diventa un gioco al rialzo. Agata è sarcastica, sprezzante e offensiva contro il procuratore e i suoi dèi. Il confronto è un saggio di teatralità, un paradigmatico modello di comportamento affermativo e di opposizione. Quinziano guida l'interrogatorio in modo ripetitivo e banale, ma non piega Agata che giganteggia, perché di contro alla volontà di distruggerla nella mente e nel corpo, espressa da Quinziano nel tentativo di farla accondiscendere a sacrificare, è lei che lo domina trascinandolo in un gioco invertito delle parti. Quinziano perde il controllo della situazione, il ruolo di persecutore è trasformato in quello di colui che rincorre le provocazioni di Agata, che lo mette di fronte con sfrontatezza alla sua posizione deviata[33].

Accusata di essere 'cattiva' perché non presta il culto dovuto agli dèi, Agata si trasforma in accusatrice, capovolgendo valori religiosi, ma anche quelli sociali, da perseguitata, ribalta il rapporto con l'accusatore.

Anche qui, il testo agiografico, che, ricordiamo, non è attestazione di dati storici, rispecchia un modello religioso che si fa modello pedagogico. La tradizione antica, e fino alle soglie dell'età moderna, riflette i parametri di una educazione al silenzio per le donne. Ma, anche qui, come nei racconti di edificazione, quali le *Passiones*, alla martire fanciulla è concessa la *parresia*, la libertà di parola, il privilegio che solo i monaci avevano conquistato, nella realtà storica, con l'autorevolezza della loro condizione. Ma questa è un'altra storia.

---

32 *La Passio di Agata* 8.

33 *La Passio di Agata* 8: Quinziano: "se farai qualcosa di blasfemo, allontanerai da te i supplizi": Κυντιανὸς εἶπεν *. τι μανικῶς βλασφημί δυνατὸν ὑπεξέλευσιν γενέσθαι ‹…Q: Δηλόν ἔστι τοῦτο, ὥστε πλείστων βασάνων ἐρᾷν προτρεπόμενον ἐμὲ διὰ τῶν civ ὕθρεων εἰς τοῦτὸ ἐλθεῖν.: mi inciti ad altri supplizi.

Bibliografia

Fonti

San Girolamo *Le lettere,* Cola, S. (ed.) (1996), 4 voll., Città Nuova, Roma.

La Passio di S. Agata BHG e Nov. Auct. BHG 36. Introduzione, edizione del testo, traduzione, ed. Re, M. (2019), in "Rivista di Studi bizantini e neoellenici", 56, pp. 249-289.

Morini C. (1991), *Una redazione sconosciuta della 'Passio S. Agatae'*. Ms. Auxerre, BM 127, in "Analecta Bollandiana", 109 pp. 305-330.

De Agatha virg. Mart. Catanae in Sicilia, in *Acta Sanctorun. Februarii*, t. I, Iacobum Meursium, Anteverpiae 1658.

Studi

Alberici, L.A., Harlow, M. (2007), *Age and innocence: female transitions to adulthood in late antiquity,* in "Hesperia Supplements", 41, pp. 193-203.

Barcellona, R., Sardella, T. (eds) (2020), *Lo spazio dell'infanzia. Profili, problemi, prospettive tra passato e presente,* Mimesis, Milano.

Capograssi, G. (2011), *Educazione e autorità: la rivoluzione cristiana*, La Scuola, Brescia.

Capogrossi Colognesi, L. (2010), *La famiglia romana, la sua storia e la sua storiografia*, in "Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité", 122, pp. 147-174.

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. Strategie di inclusione ed esclusione nelle culture antiche,* Morcelliana, Brescia.

Consolino, F.E. (1984), *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane,* in "Augustinianum", 24, pp. 83-113.

Cooper, K. (1999), *The Virgin and the Bride: idealized womanhood in late antiquity*, Harvard University Press, Harvard.

Crimi, C. (1998), *Agata*, in Leonardi, C., et al. (eds), *Il grande libro dei santi*, vol. 1, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Crimi, C. (2020), *L'encomio di S. Agata (BHG 38) di Metodio Patriarca di Costantinopoli e la* Passio *BHG 37*, in G. Strano, C. Torre, "Testi e Studi bizantini e neo-ellenici. ἀνατολὴ καὶ δύσις. Studi in memoria di Filippo Burgarella", 21, pp. 135-152.

De Flaviis, L. (2020), *"Mulier cum sola cogitat male cogitat: le astuzie dell'eteropatriarcato,* in "Balthazar", 1, pp. 25-48.

Delehaye, H. (1921), *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Societé des Bollandistes, Bruxelles.

Filippini, N.M., et al. (2011), *Corpi e storia: donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, Viella, Roma.

Francis, J.A. (1995), *Subversive virtue. Asceticism and Authority in the Second Century Pagan World,* Pennsylvania Univ. Press, Philadelphia.

Giannarelli, E. (1989), *Sogni e visioni dell'infanzia nelle Biografie dei Santi. Fra tradizione classica e innovazione cristiana,* in "Augustinianum", 9, pp. 213-235.

Kelto Lillis, J. (2022), *Virgin territory: Configuring Female Virginity in Early Christianity in Late Antiquity,* Univ. of California Press, Berkeley.

Lizzi Testa, 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), *Gli inizi della letteratura cristiana. Atti e Passioni dei martiri,* in *Letteratura latina. Storia e antologia con pagine critiche.* Vol. 3. *L'età imperiale,* Paravia, Torino, pp. 489-492.

Milazzo, V., Rizzo Nervo, F. (1988), *Lucia tra Sicilia, Roma e Bisanzio: itinerario di un culto (IV-IX sec.),* in S. Pricoco, *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità.* Atti del convegno di studi, Catania 20-22 maggio 1986, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 95-135.

Milazzo, V. (2018), *Bilinguismo e agiografia siciliana. Alcune osservazioni sulle* Passiones *di Agata e Lucia,* in V. Milazzo, F. Scorza Barcellona (eds), *Bilinguismo e scritture agiografiche. Raccolta di studi*, Viella, Roma, pp. 77-110.

Moxnes, H. (ed.) (1997), *Constructing Early Christian Families. Family as social Reality and Methafor,* Routledge, London-New York.

Nathan, G.S. (2000), *The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and Endurance of Tradition,* Routledge, London-New York.

Novembri, N. (2005), *L'educazione delle donne nel cristianesimo antico: fra modelli tradizionali e nuovi paradigmi*, in "Storia delle donne", 1, pp. 1-15.

Rigoli, A. (1961), s.v. "Agata, santa, martire", in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 1, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università lateranense, Roma, coll. 320-335.

Sacca', F. (2003), *La società sessuale. Il controllo sociale della sessualità nelle organizzazioni umane,* Franco Angeli, Milano.

Salzman, M.R., et al., (2016), *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition and Coexistence in the Fourth Century,* Cambridge Univ. Press, Cambridge.

Sardella, T. (2021), *Il primo cristianesimo in Sicilia e a Catania. Culto dei santi e ruoli femminili,* in E. Frasca, C. Soraci (eds), *Iulia Florentina e i martiri catanesi.* Atti della giornata interdisciplinare in memoria di Monsignor Gaetano Zito, Bonanno, Acireale, pp. 31-64.

Serafin, S. (2008), *La piel del cielo: destrutturazione dell'archetipo femminile patriarcale*, in "Rassegna iberistica", 87, pp. 1-17.

Vuolanto, V. (2015), *Children and Asceticism in Late Antiquity. Continuity, Family Dynamics and the Rise of Christianity*, Routledge, London.

Zocca, E. (2020a), *Infanzia e santità. Un difficile incontro alle origini del cristianesimo,* Viella, Roma.

Zocca, E. (2020b), *L'infanzia nelle culture antiche: lo "spazio" di una ricerca*, in Barcellona, Sardella (eds) (2020), pp. 25-46.

15. Educare le bambine in ambito monastico: indagine sull'origine e i destinatari delle collezioni di genere

Chiara Spuntarelli

Abstract

In a situation in which the production and circulation of codices in Byzantine women's monasteries appears to be scarcely documented, the *Typikon of the Bebaia Elpis* in Constantinople constitutes certainly an interesting testimony to the origin and recipients of gender collections. Questioning the recipients and purposes of such collections on the basis of the mss. Göteborg gr. 4 and Florence, BNC Conv. Soppr. 1214, the paper dwells on the pedagogical use of hagiographic texts on the basis of the models offered by the *Eulogy of Gorgonia* and the *Life of Syncletica*.

15.1. Introduzione

A proposito del monachesimo femminile in età bizantina, la storiografia più recente ha rilevato con particolare insistenza negli ultimi anni la funzione del convento bizantino come luogo di santificazione, di penitenza e di rifugio, in determinate circostanze politiche e familiari, ma anche come mausoleo commemorativo, funzione strettamente legata all'origine aristocratica delle fondazioni stesse[1]. Da questa prospettiva il convento assurge quindi a potente strumento di promozione politica e sociale della famiglia fondatrice; tra il XII e il XV secolo sono infatti attestati circa sessanta monasteri femminili in tutto l'impero, trenta dei quali localizzati a Costantinopoli. Di questi ultimi, dodici sono stati fondati da donne della famiglia imperiale; restano cinque documenti

[1] Si vedano in proposito Clark 1985; Talbot 2001; Herrin 2006; Herrin 2013; Malamut 2017.

di fondazione (*typika*)[2]. Tra gli esempi più noti va certamente annoverato il convento fondato da Teodora Paleologina Synadene, nipote dell'imperatore Michele VIII (1223-1282), e testimoniato dal manoscritto del *Typikon* (Oxford Bodleian, Lincoln College gr. 35)[3].

Il manoscritto, che contiene le regole fondative del convento della *Bebaia Elpis* di Costantinopoli, presenta nelle prime pagine una serie di ritratti della famiglia della fondatrice: Teodora è ritratta con il marito, Giovanni Synadenos, un alto funzionario statale, sia nei sontuosi abiti dei dignitari bizantini, sia in abito monastico, con i rispettivi nomi, presi nella consacrazione, di Tedodula e Gioacchino[4]. Teodora/Teodula e Giovanni/Gioacchino vengono dunque presentati come un esempio di coppia sposata che ha deciso, di comune accordo, di abbandonare la vita matrimoniale e di prendere i voti ritirandosi in monastero.

Si tratta di una scelta, quella della consacrazione, motivata da ragioni spirituali certamente, ma anche di rilevanza politico-economica e volta ad assicurare, con la promozione della famiglia, la trasmissione intatta del patrimonio e dei possedimenti familiari, sui quali per lo più insistevano i conventi stessi.

Del resto, il ruolo preminente della figlia Euphrosyne, per la quale, ancora bambina, fu fondato il convento di cui divenne poi badessa, è attestato dal suo ritratto nel *Typikon* nonché da un'aggiunta al testo a lei attribuita[5]. Accanto ai ritratti dei fondatori abbiamo dunque, a sugellare il disegno sotteso alla fondazione, l'immagine della *Theotokos* della *Bebaia Elpis*, della "sicura speranza", dalla quale il convento prende il nome; la scelta stessa della titolazione suggerisce dunque che la fondazione sia stata pensata come speranza di sopravvivenza e di continuità della famiglia qui celebrata, garantendo ad essa una memoria duratura sia nelle preghiere delle monache ospitate nel convento, che nei ritratti celebrativi inseriti ad apertura del *Typikon*. Il

---

2 Su questo: Koubena 1991; Loukaki 1991; Garland 2013.

3 Cf. Delehaye 1921; Hennessy 2008a; Ball 2016. Tr. ingl.: Talbot 2000. Teodora si unì tra il 1295 e il 1300 alle suore del convento da lei stessa fondato nel 1285. Una prima stesura del *typikon* si deve alla stessa Teodora e risale al 1300 circa; l'ultima revisione risale al 1332 e si deve alla figlia di Teodora, Euphrosyne, entrata in convento con la madre all'età di dodici anni. Il manoscritto conservato ad Oxford è quello rivisto da Euphrosyne, divenuta a sua volta badessa del monastero, che ha anteposto al Typikon le miniature celebranti la famiglia.

4 Le miniature del manoscritto hanno attirato l'attenzione di diversi studiosi: cf. Spatharakis 1976; Hutter 1995; Iacobini 2006.

5 Cf. Hennessy 2008a.

manoscritto si compone di 163 folia (235mm x 170mm); il testo del *Typikon* descrive come Teodora fondò il convento per sé stessa e per sua figlia, quando la bambina era molto piccola. La serie di 20 ritratti mira a celebrare la guida materna e la devozione filiale: Euphrosyne è infatti centrale non solo nella fondazione del convento, ma anche nel progetto iconografico.

Il testo del *Typikon*, come accennato, è riconducibile a Teodora, naturalmente, e ad Euphosyne; la maggior parte del testo fondativo consiste infatti nei 24 capitoli attribuiti a Teodora (ff. 14r-15v, 16r-142v), suguiti da 8 folia di commemorazione (ff. 158r-158v, 143r-147v, 159r e 159v) e una descrizione dei confini del convento (ff. 156r-157v). La sezione riconducibile ad Euphrosyne si compone di 8 folia (155r-155v, 148r-153v, 160r-161v), cui seguono 3 pagine commemorative più tarde, collocabili al 1397, 1398 e 1402 (ff. 161r-163v). La centralità femminile appare sintetizzata, in primo luogo, dall'eccezionale rilievo dato alla famiglia di Teodora e da due circostanze significative: alla terza generazione ricordata nelle miniature del manoscritto, quella dei bambini, il ruolo preminente è assegnato alle bambine. I bambini maschi non sono infatti menzionati, mentre le bambine sono messe in primo piano sia nelle commemorazioni che nei ritratti. In secondo luogo, va rilevato che alla quarta generazione la tutela del monastero non è più affidata agli uomini, ma ad una nipote della fondatrice[6].

Accanto agli aspetti fin qui presentati, che configurano il monastero come un memoriale politico e religioso familiare, e parallelamente ad essi, ci si è soffermati negli ultimi anni non solo sulla valenza spirituale della scelta monastica, ma anche su tale scelta come occasione di rivendicazione identitaria femminile sul piano politico, sociale e culturale[7].

Contestualmente, una serie di studi hanno attirato l'attenzione sull'istruzione e il livello di alfabetizzazione femminile a Bisanzio, a proposito dei quali è stata constatata una certa diffusione negli ambiti alti della società soprattutto a partire dall'XI secolo, pur rilevando, a fronte di questo dato, la relativa scarsità di testi letterari prodotti con certezza da donne[8]. Le testimonianze raccolte in un'ampia e attenta disamina da Maria Movraoudi[9] sembrano infatti suggerire che

---

6 Cf. Malamut 2017, tav. 2.

7 Si vedano in proposito le considerazioni e i richiami testuali in Crostini 2018.

8 Mavroudi 2012.

9 Ibid.

la diffusione di commenti e discussioni in ambito bizantino su donne dell'antichità famose in ambito scientifico, filosofico o letterario, e, parallelamente, l'attività scrittoria femminile in età medio bizantina e comnena, poi, con una più ampia attestazione, in età paleologa[10], riflettano una certa vivacità intellettuale femminile, sia pure ovviamente circoscritta alle cerchie più elevate della società. Si tratta infatti, nella più parte dei casi, di donne appartenenti direttamente alla cerchia imperiale, come Giuliana Anicia, Kassia, Irene Doukaina, Anna Comnena, Teodora Rauliana, Irene Eulogia Comnena[11].

Le dediche a donne accluse ad opere scritte da uomini e le testimonianze epistolari confermano l'interesse preponderante per la poesia e la filosofia, intesa come perfezione morale basata sulla γνῶσις[12], ambiti nei quali appare circoscritta l'attività intellettuale femminile, probabilmente insieme ad un certo interesse per la retorica, come sembrerebbe attestare il codice Vat. gr. 1899 vergato da Teodora Rauliana.

Si tratta di una traiettoria già definita a partire dal IV secolo nell'agiografia femminile, per la quale è stato da più parti riscontrato l'influsso della biografia filosofica nel rappresentare le protagoniste come maestre e traghettatrici di saggezza[13].

Per quanto riguarda i conventi femminili, a fronte delle scarse testimonianze in merito alla vita intellettuale nei monasteri bizantini e dell'oggettiva difficoltà di ricostruire dei percorsi di apprendimento sia in ragione dei pochi manoscritti attribuibili con certezza alla mano di una monaca o associabili ad uno specifico convento femminile, sia considerando le scarse informazioni fornite al riguardo dalle testimonianze letterarie e dai *typika*, che lasciano pochissimo spazio all'educazione femminile, per ricostruire la presenza di biblioteche in monasteri femminili l'attenzione è stata posta su notizie di donazioni di libri a conventi da parte delle fondatrici, ex libris o marginalia[14].

---

10 Rinvio in proposito all'elenco di 31 donne stilato da Lampros 1903, al quale gli studi più recenti hanno aggiunto un paio di nomi, cf. Schreiner 1999.

11 Si vedano in proposito gli studi di Talbot 1983; Constantinides Hero 1985; Constantinides Hero 1986; Carr 1985; Laiou 1985.

12 Clark 1998.

13 Giannarelli 1980; Elm 1996; Clark 1998; Monaci Castagno 2010.

14 Cf. Carr 1985; Mavroudi 2012.

15.2. Origine e destinatari delle raccolte di genere

In una situazione in cui la produzione e la circolazione di codici nei monasteri femminili bizantini appare scarsamente documentata, il *Typikon* della *Bebaia Elpis* costituisce certamente un'interessante testimonianza per inquadrare l'origine e i destinatari delle collezioni di genere.

Interrogandosi sull'uso pedagogico dei testi agiografici, Claudia Rapp, dopo aver citato una serie di testimonianze relative alla lettura di Vite di Santi nell'educazione femminile e nei monasteri bizantini, deduce che, nonostante la maggior parte dei codici associati a conventi siano di contenuto liturgico e scritturistico, si possa comunque asserire che le monache avessero accesso alla lettura di testi agiografici, concludendo che: "Byzantine nuns were thus a recognizable and recognized group among the consumers of hagiografical writing"[15]. A suffragare le proprie tesi, Rapp enuclea un gruppo di sei manoscritti riconducibili ad ambienti monastici femminili e cronologicamente collocabili tra il XIV e il XVII secolo[16] che presentano una combinazione di testi non immediatamente sovrapponibili, ma comunque dello stesso genere, e certamente più antica rispetto ai manoscritti in questione. Tali raccolte, che propongono, come vedremo, precisi modelli agiografici, testimoniano l'accesso delle monache a tale materiale agiografico e pongono una serie di questioni in merito alla destinazione di tali raccolte. Il *Typikon* della *Bebaia Elpis* offre una serie di informazioni che consentono di orientare tali raccolte in senso educativo. La badessa della *Bebaia Elpis* è infatti esortata a leggere con attenzione le *Vite* delle *Sante Madri* per conformarsi al loro esempio, divenendo a sua volta un modello per le monache poste sotto la sua guida:

> E tu, come un abile e il più nobile dei copisti terrai gli occhi costantemente fissi sulle *Vite* di quelle assai beate e sante madri nostre come fossero icone viventi e statue vive, che si muovono, e così, con cura, a partire da quelle *Vite* trascriverai la tua vita e la tua disposizione morale, e la ornerai con tutti i fiori immarcescibili e colorati delle virtù. Farai così tua quella bellezza in fiore, imitandola con attenzione. A loro volta, quelle che sono sotto di te, guarderanno il tuo comportamento saldo e decoroso e la tua santa vita come all'archetipo più perfetto e quasi lo

---

15 Rapp 1996, p. 316.

16 Si tratta di: Ann Arbor, Library of the University of Michigan cod. 50 (XIV); Athos, Dionysiou cod. 166 (XVII); Athos, Kutlumusiou cod. 208 (XV); Firenze, Biblioteca Nazionale cod. 50 (Conv. Soppr. B.1.1214) (XIV); Göteborg gr. 4 (XIV); Vat. Reg. gr. Pio II cod. 36 (XIV).

> fisseranno e con cura trascriveranno i propri costumi in base all'immagine prototipica della tua rettitudine e faranno della propria immagine una copia fedele della tua virtù[17].

Ricorrendo significativamente, attraverso la scelta lessicale, all'immagine del copista, il *Typikon* allude al mimetico rapporto che lega la badessa alle *Vite* e le monache alla badessa stessa, presentando in chiave platonica l'azione educativa della badessa, che appare fondata sulla narrazione e la lettura delle *Vite* delle sante intese come pratica ascetica e sulla copia di esse vista come atto di pietà religiosa[18]. La *Vita* è presentata come un'icona, un'immagine vivente che ispira negli ascoltatori e nei lettori un rapporto di mimesi. Teodora Synadene esorta le monache istruite ad occupare il proprio tempo libero a leggere nelle celle[19], prescrivendo l'ascolto collettivo del sacro libro, il cui insegnamento è "nutrimento dell'anima"[20]; alla badessa spetta poi il compito di impartire alle monache "i santi insegnamenti della filosofia divina" (τὰ σεμνὰ τῆς κατὰ Θεὸν φιλοσοφίας διδάγματα)[21], vale a dire, come si precisa più avanti, guidare verso Dio attraverso l'armonizzazione e la corrispondenza di parole e azioni[22].

Il *Typikon* sembra dunque configurare il convento della *Bebaia Elpis* come un centro educativo[23] che prevede certamente un'educazione funzionale alla vita monastica, ma non soltanto, e strutturata su gradi di apprendimento: ὑπακούειν ταύτῃ ταχθήσονται καὶ ὁπόσαι τῶν νεανίδων εἰς μόνον τὸ ψάλλειν καὶ ὥστε τὰ γράμματα ἐκπαδεύεσθαι μόνα τὴν ἅπασαν ἄγουσι σχολὴν καὶ τὸ σπούδασμα[24].

Ad orientare verso questa ipotesi contribuisce il divieto espressamente indicato da Euphrosyne di far accedere al convento bambini laici per ricevere un'educazione di base[25] – cosa che avveniva in precedenza -, salvo che non si tratti di bambine destinate alla vita monastica, per le

---

17 *BE* 30-31 (Delehaye 1921, pp. 35, l. 29-p. 36, l. 11).

18 Cf. Krueger 2004.

19 *BE* 66 (Delehaye 1921, p. 55, l. 30).

20 *BE* 85 (Delehaye 1921, p. 67, ll. 14-25).

21 *BE* 24 (Delehaye 1921, p. 32, ll. 29-31).

22 Ibid. (Delehaye 1921, p. 33, ll. 3-6).

23 A proposito dei conventi femminili come centri educativi a Bisanzio: Laiou 1985, p. 90 ss.; Talbot 1985, p. 105 ss.

24 BE 53 (Delehaye 1921, p. 47, ll. 29-31).

25 *BE* 148 (Delehaye 1921, p. 97, ll. 19-20): Κοσμικῶν δὲ παίδων ἐπιφοίτησιν εἰς τὸ ἐκπαιδεύεσθαι καὶ μανθάνειν γράμματα ἢ τι ἄλλο παντάπασιν ἀπαγορεύω.

quali è previsto un percorso educativo fatto di esercizi preparatori e basato su discipline consone: εἰ δέ τινα τῶν θηλέων παιδίων θελήσειε συγχαταλεγῆναι μὲν ταῖς ἀδελφαῖς, προγυμνάζεσθαι δὲ καὶ ἀσκεῖν μαθήματα συντελοῦντα τῷ κανόνι τῷ τῶν μοναχῶν ἐπὶ χρόνοις ὕστερον ἀποκαρείσας ταῖς μοναστρίαις συναριθμεῖσθαι, τοῦτο καὶ πάνυ βούλομαι καὶ ἐπιτάττω[26].

15.3. Due modelli educativi: le Vite di Gorgonia e Sincletica

Il percorso educativo proposto alle bambine che accedevano al convento, quindi alla stessa Euphosyne, doveva essere plasmato sul modello esemplificato dai manoscritti studiati da Claudia Rapp. In particolare, farò riferimento a Göteborg gr. 4[27] e, ad esso legato, Firenze, BNC Conv. soppr. B.I.1214[28]. Nei due manoscritti, che rientrano, come accennato, in un gruppo di 6 codici destinati ad ambienti monastici femminili, figurano vite di giovani sante più recenti, per lo più collocabili negli anni della controversia iconoclasta, ma anche gli elogi crisostomiani di Pelagia (Göt. gr. 4, ff. 40v-45v), quello in onore Berenice e Prodoce (Göt. gr. 4, ff. 24v-34), quello per la giovane Droside (BNF Conv. soppr. B.1.1214, ff. 249-257), la *Vita di Macrina* di Gregorio di Nissa (Firenze, BNC Conv. Soppr. B.I. 1214, ff. 148-166v) e la *Vita di Olimpiade* (Firenze, BNC Conv. Soppr. B.I. 1214, ff. 202-210). Due i testi comuni alle due raccolte sui quali vorrei soffermarmi: l'elogio funebre composto dal Nazianzeno per la sorella Gorgonia (Firenze, BNC Conv. Soppr. B.I. 1214, ff. 104v-112, testo n. 8 della raccolta; Göteborg gr. 4, ff. 24v-64, testo n. 34 della raccolta) e la *Vita di Sincletica* (Firenze, BNC Conv. Soppr. B.I. 1214, ff. 59v-83, testo n. 5 della raccolta; Göteborg gr. 4, ff. 217v-241v, testo n. 29 della raccolta). Se l'elogio di Gorgonia conferma infatti, così come le *Vite* di Olimpiade e Macrina, che l'autorità femminile si fonda nei monasteri femminili sul lignaggio, la famiglia e la ricchezza, la *Vita di Sincletica* attesta la persistenza del modello di monachesimo di stampo evagriano espresso nelle *Sententiae ad Virginem*[29].

---

26 Ibid. (Delehaye 1921, p. 98, ll. 3-6).

27 Su questo manoscritto cf. Halkin 1942; Rapp 1996, pp. 317.334-342.

28 Il legame tra i due manoscritti era stato già segnalato da Halkin 1942, pp. 217 n.1; 218.

29 Cf. Elm 1991. Di qui in avanti citerò le *Sententiae* con la sigla *SV.*

15.3.1. Gorgonia

Gorgonia, che muore prematuramente in una data compresa tra il 369 e il 374[30], segue un percorso di vita che è quello proprio delle giovani donne romane di analoga estrazione: prima di tre figli, alla nascita riceve, secondo l'uso, il nome della nonna materna. Educata in casa dai genitori su testi adatti ad una giovane di fede cristiana[31], appena raggiunta l'età giusta, probabilmente verso i dodici-tredici anni, è data in moglie ad un uomo di nome Alipio, del quale non sappiamo molto[32]. Nell'*or*. 8 Alipio è rappresentato soltanto in relazione a Gorgonia che, convertendo il proprio marito alla via dell'ascesi, ne avrebbe fatto una persona, sull'esempio della relazione tra la madre Nonna e il padre Gregorio[33]. Dal matrimonio con Alipio nascono tre figlie (Nonna, Alipiana ed Eusebia)[34] e Gorgonia si dedica quindi alla casa e alla famiglia senza mai oltrepassare, nello sguardo, nelle movenze e nelle parole, il contegno richiesto ad una donna del proprio rango: composta nel manifestare le emozioni, modesta nel muovere gli occhi, controllata nel riso, sorda a discorsi inopportuni, silenziosa[35]. Il contegno di Gorgonia, sintetizzato dal Nazianzeno con il sostantivo σωφροσύνη[36], è improntato all'ἀνδρεία[37]; Gorgonia, secondo un'abitudine che caratterizza gli asceti maschi (ὅ δὴ μάλιστα φιλοσόφων ἀνδρῶν ἐστιν ἀγώνισμα), passa la notte piegata verso terra[38] e appare più virtuosa anche degli uomini più valenti (ἀνδρῶν τῶν γενναιοτάτων ἀνδρικώτερα) in ragione della razionalità che dimostra nel gestire l'elevatezza della salmodia, della lettura (ἔντευξιν) degli insegnamenti divini, della spiegazione di essi (ἀνάπτυξις), del ricordo di essi al momento opportuno, e ancora, per la flessione delle ginocchia ischeletrite, quasi fuse con il terreno, per le lacrime purificatici della sozzura in

---

30 Fatti 2004, pp. 628-629.

31 Educazione fondata sulle Scritture: Gr. Naz. or. 8, 13, 16-17; 18, 8-9; educata in casa: *or*. 8, 3, ll. 20-21; 6, ll. 1-4; 11, ll. 3-8.

32 Ad Alipio sarebbero indirizzate le epistole 82-86 del Nazianzeno: McGuckin 2001, pp. 26-27.

33 *Or*. 8, 20 (SCh 405, p. 290, l. 9): "Volete che scriva brevemente di suo marito? Era suo marito e non so cos'altro si debba aggiungere".

34 Tutte menzionate dal Nazianzeno in *Test.* 63-64.

35 *Or*. 8,9 (SCh 405, p. 262, ll. 1-14).

36 *Or*. 8,8 (SCh 405, p. 258 ss.). La stessa qualità, la principale per una donna, è attribuita dal Nisseno a Macrina (SCh 178, p. 153).

37 *Or*. 8,9 (SCh 405, p. 262, l.6).

38 *Or*. 8, 13 (SCh 405, p. 272, ll. 11-13).

un cuore contrito e in uno spirito di umiltà (cf. *Ps*. 50, 19; *Dan*. 3,39), per la preghiera che con lo spirito raggiunge altezze ineffabili e sublimi[39]. La virilizzazione dell'asceta, tema centrale anche nel *Typikon* della *Bebaia Elpis*, attraversa i testi raccolti nei manoscritti di Firenze e Göteborg, come conferma esplicitamente la *Vita di Santa Parasceve la Giovane*, presente in entrambi i manoscritti[40], asserendo la possibilità per la mente di una donna virilizzata di raggiungere un livello speculativo e ascetico anche superiore rispetto alle potenzialità di un uomo[41].

Presentando Gorgonia come una *matrona* dedita all'ascesi, il Nazianzeno riesce ad inquadrare la propria operazione letteraria all'interno di una politica di promozione familiare tesa a valorizzare aspetti rassicuranti rispetto alle aspettative sociali. Gorgonia non si sottrae dunque al proprio naturale destino sociale e ai relativi doveri che esso comporta e, d'altra parte, la famiglia di Basilio è un ottimo esempio di come le idee eustaziane, evagriane nel caso di Gorgonia, potessero penetrare in una famiglia socialmente rilevante coesistendo con esigenze di natura tradizionale.

Si tratta, evidentemente, di un modello trasferibile nella società bizantina, nonché nel monachesimo aristocratico riflesso dal *Lincon Typikon*. Del resto, come è stato osservato, da Hägg[42] e da Bortnes[43], la narrazione della vita di Gorgonia è un *continuum* senza definizione spazio-temporale, in cui le varie virtù si manifestano in una sequenza simultanea e il *topos* retorico dell'*eugeneia* viene ricondotto ai valori morali e spirituali ereditati da Gorgonia dall'ambiente familiare patrizio. Tale dimensione spirituale sfocia nella rappresentazione di Gerusalemme come patria celeste di Gorgonia:

> Ma per parlare in maniera più filosofica ed elevata, la patria di Gorgonia fu la Gerusalemme di lassù (*Gal*. 4,26; *Fil*. 3,20; *Eb*. 12,22-23; *Apoc*. 3, 12; 21, 2.10), la città invisibile, ma intellegibile, della quale noi siamo cittadini e verso la quale noi bramiamo di andare, della quale Cristo è cittadino e di cui i concittadini (*Ef*. 2, 19-20) sono l'adunanza festosa e

---

39 Cf. *or*. 8, 13 (SCh 405, p. 274, ll. 14-20). Sulla centralità della preghiera nella spiritualità evagriana: *SV* 5; 15; 35; la forma più efficace di preghiera è in solitudine, di notte e con le lacrime (*SV* 25), essa è pronunciata in tutta sincerità, con un cuore puro e previa rimozione delle false immagini (*SV* 6.38.40).

40 Firenze, BNC Conv. Soppr. B.I. 1214, ff. 2-12; Göteborg cod. gr. 4, ff. 45v-57.

41 Firenze, BNC Conv. Soppr. B.I. 1214, f. 2r.

42 Hägg 2006.

43 Bortnes 2013.

l'assemblea dei primogeniti iscritti nei cieli (*Eb*. 12, 23), che celebrano il suo grande fondatore nella contemplazione della sua gloria (*Gv*. 17, 24) e prendono parte al coro indissolubile. La nobiltà consiste nella conservazione dell'immagine (εὐγένεια δὲ τῆς εἰκόνος τήρησις) e nel divenire come l'archetipo; uno scopo realizzato dalla ragione, dalla virtù e dal desiderio puro mediante la progressiva formazione secondo Dio (μορφῶν κατὰ Θεὸν) di coloro che sono iniziati (τοὺς γνησίους τῶν ἄνω μύστας) alle cose più alte e alla conoscenza di dove veniamo, di chi siamo e dello scopo per cui siamo nati[44].

15.3.2. Sincletica

La *Vita di Sincletica*, dalla quale sono stati tratti gli *Apophtegmata*, è uno scritto databile con ogni probabilità al V secolo[45] e ascritto ad Atanasio sia dal manoscritto fiorentino che da quello di Göteborg[46]. La *Vita* offre un ritratto di Sincletica, una donna proveniente da una famiglia in vista di Alessandria; fin da giovane età, Sincletica esercita l'anima all'amore di Dio[47], dedicandosi a pratiche ascetiche[48]. Dopo anni di ritiro sulle colline del deserto fuori Alessandria, presso una proprietà di famiglia, durante i quali raccoglie intorno a sé delle seguaci e dei seguaci (τεκνία)[49], inizia a rispondere ai quesiti che via via le vengono sottoposti configurandosi come una maestra spirituale, i cui insegnamenti vengono presentati costantemente come un cibo spirituale[50]. La narrazione stessa della virtù fa così dello scritto un cibo spirituale materializzando gli insegnamenti della maestra[51] e il simposio radunato attorno a Sincletica è per tale via rappresentato come la tavola eucaristica, di cui l'asceta diventa, sull'esempio di Cristo, sacerdote e maestro[52].

---

44 *Or*. 8,6 (SCh 405, p. 256, ll. 7-18).

45 Il *terminus ante quem* è la traduzione latina degli apoftegmi di Sincletica tramandati in una traduzione latina della metà del VI secolo (PL 73, 45-56). In assenza di un'edizione critica moderna, citerò il testo di PG 28, 1487-1558.

46 La bibliografia è piuttosto limitata: cf. Parker 1995; Elm 1991; Krueger 2004, pp. 133-158. Per quanto riguarda l'attribuzione ad Arsenio: Bona 2002.

47 *VS* 6.

48 *VS* 10; 12; 17; 19; 21.

49 *VS* 21 (PG 28, 1500).

50 Cf. *VS* 3; 21; 34; 43.

51 *VS* 3.

52 *VS* 30.

Tra gli aspetti che caratterizzano in senso evagriano, anche nelle scelte lessicali, l'ascetismo di Sincletica si possono indicare analisi dei *logismoi*[53]; i consigli su tecniche di preghiera[54]; le indicazioni su come tenere lontane le tentazioni che attaccano l'asceta[55]. Tali indicazioni di Sincletica vengono organizzate all'interno di un percorso di progresso spirituale espresso in termini evagriani: al primo stadio viene posto l'esercizio ascetico (προγυομνασθεῖσα τοῖς πόνοις)[56], che viene fatto coincidere, conformemente alle affermazioni evagriane, con il riconoscimento dell'attacco sferrato dai demoni attraverso i *logismoi* ed è basato sul discernimento dei pensieri[57]; lo stadio più alto implica il raggiungimento della γνῶσις e l'avvicinamento della ragione (διάνοια) a Dio[58]. Si tratta di un percorso graduale e aperto, al livello inferiore dell'ascesi, anche ai laici: Ἄλλως γὰρ ἐστιῶνται οἱ θεωρίας καὶ γνώσεως ἐμφορούμενοι, ἑτέρως δὲ οἱ ἀσκητικῆς, καὶ πρακτικῆς ἀπογευόμενοi, καὶ πρὸς δύναμιν οἱ κατὰ τὸν κόσμον δικαιοπραγοῦντες[59].

Conclusioni

A partire dal *Typikon* del monastero costantinopolitano della *Bebaia Elpis*, il contributo ha cercato di delineare il percorso formativo di Euphrosyne, la figlia della fondatrice. A tale scopo ci si è soffermati sui conventi femminili intesi come centri educativi e sulla valenza dei testi agiografici come modelli pedagogici basandoci su un gruppo di sei manoscritti, studiati da Claudia Rapp, destinati a comunità femminili. L'individuazione all'interno di due di essi, Firenze, BNC Conv. soppr. B.I.1214 e Göteborg gr. 4, di due modelli esemplificativi, l'elogio funebre per Gorgonia del Nazianzeno e lo ps.atanasiano *Vita di Sincletica*, ci ha consentito di ipotizzare un *iter* educativo di stampo evagriano, costruito sulla gradualità, e certamente compatibile non solo con le *ekklesiastikai* del convento, ma aperto anche alle bambine non destinate alla vita monastica che, almeno fino ad un certo punto, furono ammesse

---

53 *VS* 26.46.88 (PG 28, 1501-1504; 1513; 1541).

54 *VS* 29 (PG 28, 1504-1505).

55 *VS* 29, 40, 49 (PG 28, 1505, 1512, 1516-1517).

56 *VS* 13 (PG 28, 1493); 43 (PG 28, 1516-1517).

57 Cf. Evagr. Pont., *Pract.* 78-80 (SCh 171, pp. 665-668).

58 *VS* 43 (PG 28, 1512-1513).

59 Ibid. (PG 28, 1513, ll. 3-6).

nel monastero per ricevere un'istruzione. Il contributo ha quindi inteso confermare la diffusione, sia pure indiretta, dell'ascetismo di stampo evagriano nei monasteri femminili.

Bibliografia

Ball, J. (2016), *The Group Portrait in the Lincoln typikon: Identity and Social Structure in a Fourteenth-Century Convent*, in "Journal of Medieval Monastic Studies, 5, pp. 139-164.

Bona, E. (2002), *Il Codex Coislianus 303 e la presunta attribuzione ad Arsenio della Vita Synclaticae*, in "Lexis: Poética, retórica e comunicaciones nella tradizione classica", pp. 203-212.

Børtnes, J. (2013), *Sorelle nella verginità: Gorgonia e Macrina commemorate dai loro fratelli*, in K.E. Børresen – E. Prinzivalli (eds), *La donna nello sguardo degli antichi autori cristiani*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, pp. 97-115.

Connor, C.L. (2004), *Women of Byzantium*, Yale University Press, New Haven/London.

Crostini, B. (2018), *Le monache bizantine e i loro monasteri: luoghi di santificazione o rifugi di penitenza?*, in "Rivista di Storia del Cristianesimo", 15/1, pp. 7-24.

Delehaye, I. (1921), *Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues*, M. Lamertin, M. Hayez, Bruxelles.

Elm, S. (1991), *Evagrius Ponticus' Sententiae ad Virginem*, in "Dumbarton Oaks Papers", 45, pp. 97-120.

Fatti, F. (2004), *In ossequio alle leggi dell'encomio. Retorica e ideologia in Gregorio Nazianzeno,* in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardo antica. XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2003,* Istituto Patristico Augustinianum, Roma, pp. 613-658.

Garland L. (2013), *'Till Death Do Us Part?': Family Life in Byzantine Monasteries*, in B. Neil, L. Garland (eds), *Questions of Gender in Byzantine Society*, Ashgate Publishing, Farnham (United Kingdom), pp. 29-53.

Giannarelli, E. (1980), *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma.

Hägg, T. (2006), *Playing with Expectations: Gregory's Funeral Orations on his. Brother, Sister, and Father*, in J. Børtnes, T. Hägg (eds), *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum Press, Copenaghen, pp. 133-151.

Halkin, F. (1942), *Le ménologe grec de Gothenborg*, in "Analecta Bollandiana », 60, pp. 216-220.

Hennessy, C. (2008a), *The Lincoln College Typikon, Influences of church and family in an illuminated foundation document for a Palaiologan convent in Constantinople*, in A. Bovey, J. Lowden (eds), *Under the Influence: The Concept of Influence and the Study of Illuminated Manuscripts*, Brepols, Turnhout, pp. 97-109.

Hennessy, C. (2008b), *Images of Children in Byzantium*, Routledge, London.

Hero Constantinides, A. (1985), *Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople*, in "Byzantinische Forschungen", 9, pp. 119-148.

Hero Constantinides, A. (1986), *A Woman's Quest for Spiritual Guidance: the Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, Hellenic College Press, Brooklin.

Herrin, J. (2006), *Changing Functions of Monasteries for Women during Byzantine Iconoclasm*, in L. Garland (ed.), *Byzantine Women: Varieties of Experience, AD 800-1200*, Routledge, London, pp. 1-16.

Herrin, J. (2013), *Unrivalled Influence: Women and Empire in Byzantium*, Princeton University Press, Princeton.

Hutter, I. (1995), *Die Geschichte des Lincoln College Typikons*, "Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik", 45, pp. 79-114.

Iacobini, A. (2006), *Libri per i monaci. Segni e immagini di committenza monastica nel mondo bizantino*, in "Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici", 43, pp. 3-19.

Lowden, J., Bovey. A. (eds) (2008), *Under the influence, The concept of influence and the study of illuminated manuscripts*, Brepols, Turnhout, pp. 97-110.

Koubena, E.C. (1991), *A Survey of Aristocratic Women Founders of Monasteries in Constantinople between the Eleventh and the Fifteenth Centuries*, in J. Y. Perreault (éd.), *Les femmes et le monachisme byzantin*, pp. 25-32.

Krueger, D. (2004), *Writing and Holiness. The Practice of Autorship in the Early Christian East*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Lampros, S. (1903), Ἑλληνίδες βιβλιογράφοι, Π. Δ. Σακελλαρίου, Athens.

Loukaki, M. (1991), *Monastères de femmes à Byzance du XIIe siècle jusqu'à 1453,* in J. Y. Perreault (ed.), *Les femmes et le monachisme byzantin. Actes du symposium d'Athènes, 28-29 mars 1988,* Institut canadien d'archéologie à Athènes, Athènes, pp. 33-42.

Monaci Castagno, A. (2010), *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti e pubblico,* Morcelliana, Brescia.

Parker, A.S.E. (1997), *The Vita Syncleticae: Its Manuscripts, Ascetical Teachings and Its Use in Monastic Sources*, in *Studia Patristica*, 30, pp. 231-234.

Rapp, C. (1996), *Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and their Audience*, in "Dumbarton Oaks Papers", 50, pp. 313-344.

Schreiner P. (1999), *Kopistinnen in Byzanz. Mit einer Anmerkung zur Schreiberin Eugenia im Par. Lat. 7560*, in "Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici, n.s. 36, pp. 35-45.

Spatharakis, I. (1976), *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Brill, Leyden.

Talbot, A.M. (1983), *Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium*, in "Harvard Ukrainian Studies", 7 (=*Okeanos: Essays presented to Ihor* Ševčenko *on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*), pp. 604-618.

Talbot, A.M. (2001), *Women and Religious Life in Byzantium*, Taylor & Francis Ltd, Aldershot.

16. Sante bambine, promesse spose, fanciulle di buona famiglia: spunti significativi dalle catacombe romane*

G. Ferri, R. Giuliani, F. Pallocca

Abstract

The paper proposes some reflections on the identity and representation of girls, adolescents and young women as they emerge from the analysis of some significant testimonies from the Roman catacombs. The study begins with a careful examination of the women's santoral, within which the young Agnes stands out for the antiquity and authenticity of the cult, whose figure is observed on the basis of the literary, archaeological and iconographic dossier, enriched with the presentation of the most recent acquisitions. The iconographic representations of the girls belonging to the Roman aristocracy buried in the Pretestato cemetery are then taken into consideration: the images betray the influence of the forms and self-representative formulas of the social class to which they belong, highlighting, however, the lack of a specific female. Finally, the investigation takes into consideration the epigraphic specificity, focusing on texts that commemorate young brides or fiancées. The analysis of the inscriptions has shed light on the role of young girls within the family and, more generally, within late antique society, highlighting how their memory and image are established and handed down by 'others', almost always parents or relatives.

16.1. Sante bambine

Analizzando il santorale femminile della chiesa romana, quale ci viene rimandato dal Martirologio Geroniamiano, dalle fonti topografiche e da quelle agiografiche, soprattutto dalle *passiones* alto medievali, appare un

* È di R. Giuliani il paragrafo 1 (Sante bambine); di G. Ferri il paragrafo 2 (Fanciulle di buona famiglia), di F. Pallocca il paragrafo 3 (Giovani spose).

elemento di primaria importanza la definizione della *condicio*, dello *status*, oggi potremo dire dello stato civile, delle diverse personalità.

Dall'esame della *Depositio martyrum* si ricavano poche menzioni di sante, in tutto 6, due delle quali peraltro non della chiesa di Roma, ma di quella cartaginese. Come è noto, la *Depositio* si colloca all'interno di un documento più ampio, molto eterogeneo, il Cronografo Romano del 354. Essa riguarda esclusivamente le festività dei martiri delle persecuzioni del III secolo e di quella dioclezianea, eccezione fatta per la menzione del Natale di Cristo e per le memorie dei principi degli apostoli[1].

Un censimento, redatto sulla base dello studio di Agostino Amore sui martiri romani, nel 2013 oggetto di un accurato aggiornamento da parte di Alessandro Bonfiglio[2], rimanda invece un aumento esponenziale della santità romana al femminile, rappresentata da ben 47 personalità, anche se di gran lunga minoritaria rispetto a quella maschile (Tabella 16.1.).

Agionimo	**Cimitero / edificio di culto**	***Status***
Bassilla	C. di Bassilla o di S. Ermete – Via Salaria *Vetus*	Vergine e martire
Felicita	C. di Felicita o di Massimo – Via Salaria	Madre di 7 figli e martire
Daria	C. di Trasone o di S. Saturnino – Via Salaria	Vestale e martire
Ilaria e le sette vergini	C. di Ilaria – Via Salaria	Vergini e martiri
Prisca	C. di Priscilla – Via Salaria	Bambina di 11 anni, martire *
Pudenziana e Prassede	C. di Priscilla – Via Salaria	Sorelle, Pudenziana muore a 16 anni, martiri *
Agnese	C. di S. Agnese – Via Nomentana	Bambina di 12 anni, vergine e martire *
Emerenziana	*Coemeterium Maius* – Via Nomentana	Sorella di latte di Agnese, martire *
Ciriaca	C. di Ciriaca o di S. Lorenzo – Via Tiburtina	Vedova da 32 anni
Trifonia e Cirilla	C. di S. Ippolito – Via Tiburtina	Moglie e figlia, la prima muore pregando, la seconda martire *

1 Valentini, Zucchetti 1942, pp. 12-28.

2 Amore, Bonfiglio 2013.

Agionimo	**Cimitero / edificio di culto**	***Status***
Sinforosa	C. al IX miglio – Via Tiburtina	Madre di 7 figli e martire
Primina (o Firmina)	C. *ad duas lauros* – Via Labicana	Martire
Eugenia	C. di Aproniano – Via Latina	Consacrata e martire
Martiri greci: Maria, Marta, Paolina, Valeria	Comprensorio callistiano – Via Appia o Ardeatina	Martiri, Paolina vergine, Maria sposata
Sotere	C. di S. Callisto – Via Appia	Vergine e martire
Cecilia	C. di S. Callisto – Via Appia	Vergine e martire
Petronilla	C. di Domitilla – Via Ardeatina	Vergine, promessa sposa *
Felicola	C. al VII miglio – Via Ardeatina	Vergine e martire, sorella di latte di Petronilla, promessa sposa *
Floriana e Faustina	C. anonimo – Via Laurentina	Martiri
Gaudenzia	C. di Commodilla – Via Ostiense	Martire
Merita (e Degna)	C. di Commodilla – Via Ostiense	Martiri
Tecla	C. di S. Tecla – Via Ostiense	Martire
Memmia e Giuliana	C. al VII miglio – Via Ostiense	Martiri, mogli
Candida	C. di Ponziano – Via Portuense	Martire, moglie
Beatrice	C. di Generosa – Via Portuense	Vergine e martire, sorella
Sofia e figlie Fede, Speranza e Carità	C. di S. Pancrazio – Via Aurelia	Martiri
Rufina e Seconda	C. al IX miglio – Via Cornelia	Martiri, sorelle, fidanzate
Marta	C. al XIII miglio – Via Cornelia	Martire, sposa e madre

Tab. 16.1.

Lo studio di Amore prende in esame non solo il più antico calendario della chiesa di Roma, ma anche il successivo Martirologio Geronimiano, le *passiones*, gli itinerari ed altre fondamentali fonti topografiche,

vagliando con metodo storico rigoroso tutta questa messe eterogenea di documenti. Non è certo possibile in questa sede affrontare le tante, e spesso insolubili, questioni di attendibilità storica che affliggono alcune figure di sante (e di santi), nonché la tradizione documentale ad esse relative. Nel censimento, peraltro, sono stati esclusi gli agionimi riferiti ad Ostia e Porto e quelli dei luoghi interni alle mura cittadine, pure presenti nello studio di Amore[3].

Nelle narrazioni agiografiche, dalle trame quasi sempre intessute di luoghi comuni e con generale scarsità di dati biografici, si può rilevare come un elemento meritevole di attenzione il fatto che si sottolinei la *condicio*, lo *status* di queste sante, quasi sempre martiri, quasi tutte vergini, e quelle poche non vergini, però spose e madri: addirittura Daria, martire venerata nel cimitero di Trasone sulla via Salaria, oggi pressocché distrutto dall'urbanizzazione[4], a quanto noto dalla sua *passio*, conosciuta anche da Gregorio di Tours, era una Vestale, passata così dall'espressione più emblematica della verginità pagana a quella cristiana[5].

Tra queste martiri, un certo numero può essere ascritto all'età infantile e adolescenziale, quest'ultima soprattutto nel caso delle giovani promesse spose, quasi sempre votate a uomini di ostinata fede pagana, per sottrarsi al cui connubio le promesse andavano incontro senza esitazione al martirio.

Nella tabella menzionata (Tabella 1), sono individuate da un asterisco le sante romane riconducibili a questa fascia di età, o per espressa menzione della loro età nel documento agiografico, ovvero perché la narrazione consente di ipotizzare una loro età infantile o adolescente. Al netto delle spesso incerte e contraddittorie tradizioni agiografiche, è possibile enumerarne 7, tutte entrate nel culto come martiri: Prisca, 11 anni, Pudenziana, 16 anni, Agnese, 12 anni, Emerenziana, sorella di latte (*collactanea*) di Agnese, Cirilla, Petronilla, promessa sposa, Felicola, sorella di latte di Petronilla e come questa promessa sposa.

Tra queste giovani sante, spicca Sant'Agnese, per antichità e autenticità – anche se non è mancato chi ne abbia messo in discussione l'esistenza storica (Rudolf Herzog la riteneva inventata al tempo di papa

---

3 Ibid., pp. 222-227, 242-252.

4 Cipollone 2004.

5 Simonelli 1964; Amore, Bonfiglio 2013, p. 51-52.

Giulio I per fini propagandistici[6]) – una delle più celebri figure di martiri, destinataria, a Roma e non solo, di una precocissima attivazione di processi devozionali.

Molte e molto autorevoli sono le fonti letterarie su questa santa bambina, il cui martirio evidentemente impressionò fortemente le coscienze del tempo: Damaso, Ambrogio, Prudenzio, Girolamo, Agostino, forse Massimo di Torino, e l'autore della *Passio Sanctae Agnetis*, un documento importante, noto in varie redazioni, la cui origine risale agli inizi del V secolo. Non è possibile in questa sede riprendere tutto il ricco dossier agiografico di Agnese, che ha dato materia presso studiosi di diversa impostazione ad una vastissima bibliografia[7].

In questa sede ci si vuole soffermare solo su alcune primissime manifestazioni romane della precoce iconografia di questa santa, iconografia che si è declinata in forme e stili molto diversi, in considerazione delle differenti destinazioni per cui le espressioni iconografiche erano state concepite, confermando l'assoluta importanza che venne attribuita a questa martire e al culto ad essa dedicato[8]. Certamente un forte contributo al potenziamento dei processi devozionali nei confronti di Agnese è da individuarsi nell'intervento di Costantina, figlia dell'imperatore Costantino, con la realizzazione della grande basilica e del mausoleo dinastico presso il sepolcro della santa, tra il 337 e il 350[9], tuttavia tali processi si perpetuarono nei secoli successivi, trovando sempre nuova linfa.

Il primo e più antico esempio di figurazione di Sant'Agnese è dato dalla lastra marmorea a finta transenna con al centro una graziosa fanciulla in tunica e dalmatica, in atteggiamento di orante (Figura 16.1.)[10].

Questa lastra, fino al 1884 si trovava, insieme ad altri plutei marmorei, reimpiegata nello scalone di accesso alla basilica attuale di S. Agnese. Smurata, fu da allora affissa nel medesimo scalone. Essa è stata ricondotta per stile ai lavori attuati per monumentalizzare il sacello *ad corpus* di Agnese da papa Liberio (352-366), di cui riferisce il *Liber*

---

6 Herzog 1938.

7 Josi 1961; Amore, Bonfiglio 2013, pp. 74-76. Per l'agiografia e il culto anche Frutaz 1992[5], pp. 9-37.

8 Per gli sviluppi extraromani dell'iconografia di S. Agnese, si vedano: Aprile 1961; Bisconti 2001-2002, p. 188 e nota 53; Dresken Weiland 2017, pp. 203-204, 208.

9 Sul complesso costantiniano: Frutaz 1992[5], pp. 40-47, 106-118; Brandenburg 2013, pp. 71-91, 293-299, 356 (bibliografia).

10 Broccoli 1981, pp. 150-154, n. 106, tav. 25.

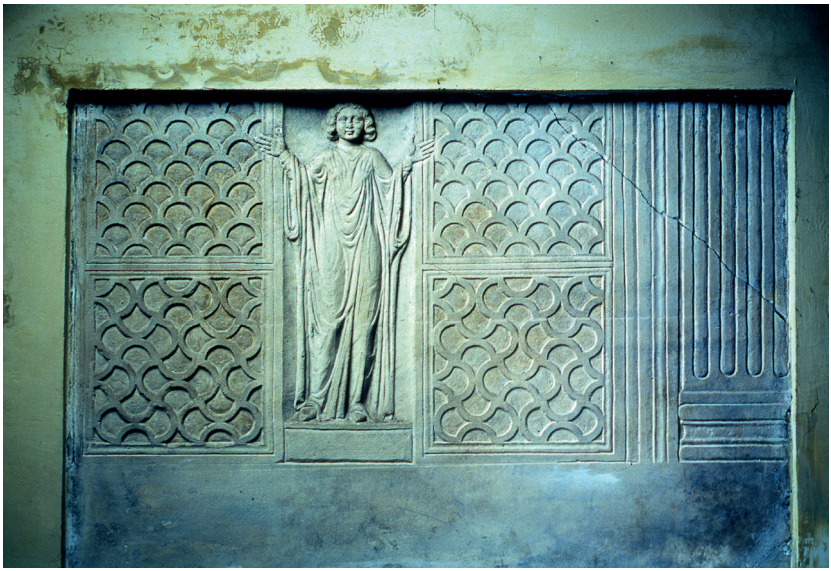

Fig. 16.1. Roma. Basilica di S. Agnese fuori le mura. Pluteo con S. Agnese orante (©Archivio Fotografico PCAS).

pontificalis che ornò il sepolcro della martire *de platomis marmoreis*[11]. La struttura liberiana doveva essere simile a quella giunta fino a noi della basilica di S. Alessandro sulla via Nomentana[12].

E' interessante, nella storia di questo importante manufatto, che, come osservò il compianto Fabrizio Bisconti, si colloca come "il primo segnale monumentale degli apparati figurativi annessi alle tombe dei martiri romani"[13], la sua riproduzione in una sorta di pastiche nella *Roma Sotterranea* di Antonio Bosio [14], e la vicenda del presunto graffito con l'invocazione *Sancta Annes* che sarebbe stato visto da Mariano Armellini e Orazio Marucchi ai lati della testa della giovanetta e che Amato Pietro Frutaz non esitò però a definire un "miraggio"[15], con l'assenso di Antonio Ferrua[16]. La lastra, che molto plausibilmente – anche espungendo il discusso graffito – possiamo attribuire ai lavori di Liberio, rappresenta senza dubbio un esempio di registro iconografico "alto"

---

11 *Lib. Pont.* I, p. 208.

12 Fiocchi Nicolai 2009, pp. 305-318, fig. 285.

13 Bisconti 2000, pp. 372-373.

14 Bosio 1632, p. 429.

15 Frutaz 1992[5], p. 178, nota 120.

16 ICVR VIII 20759.

per raffigurare questa santa, di cui si vuole sottolineare evidentemente la giovanissima età, ribadita dal fatto che è a capo scoperto e non velato come richiederebbe lo stato muliebre maturo, e anche l'atteggiamento orante, in elegante e pudica solennità, espressa dalla tunica manicata e dalla ricca dalmatica, quasi a voler rimuovere anche solo il ricordo della vergogna cui era stata sottoposta la giovane Agnese con l'esposizione nel postribolo.

Recano la rappresentazione di Agnese circa una quindicina di esemplari di vetri dorati: provenivano dalle catacombe, ove costituivano degli oggetti segnaloculo, in seguito particolarmente ricercati dai collezionisti di antichità cristiane tanto che oggi sono quasi tutti esposti in musei e solo in pochi casi rimasti *in situ*[17]. Questi oggetti sono un chiarissimo indizio dell'importanza del culto romano della martire Agnese, la più rappresentata, insieme ai principi degli apostoli, in questa classe assai popolare di materiali, produzione di officine romane operanti nella seconda metà del IV secolo[18]. L'importanza di Agnese è confermata anche dal fatto che talvolta, nelle rappresentazioni, può essere associata proprio a Pietro e Paolo, tra loro in posizione centrale e atteggiamento orante, ed anche alla stessa Maria[19]. La postura orante è praticamente comune a tutte le immagini di Agnese sui fondi d'oro. Se l'abbigliamento della martire richiama fortemente quello della lastra liberiana, quasi a voler riconoscere quell'*exemplum* come codificatore[20], i vetri arricchiscono le raffigurazioni con nuovi dettagli: spesso ai lati della santa si trovano due colombe[21], a ulteriore riferimento della sua purezza, ed anche due alberelli, a contestualizzare la situazione in una dimensione paradisiaca[22]. Tale soluzione iconografica allusiva in verità ha una lunga tradizione nella rappresentazione di defunte, fin dall'epoca pagana, ove l'atteggiamento *expansis manibus* era mutuato dalla *pietas* verso i vivi e verso i defunti, e poi, molto frequentemente in epoca cristiana, sia nella

---

17 Morey 1959, nn. 82-85, 121, 124, 221 (*in situ*, catacomba di Panfilo), 226 (*in situ*, catacomba di Novaziano), 246, 248, 265, 283, 412, 425; Zanchi Roppo 1969, nn. 20, 26, 45, 52, 56. La bibliografia sui vetri dorati in tempi recenti ha registrato un incremento di studi assai notevole (cfr. Spier 2019), anche se i repertori generali restano ancora datati.

18 Sulla classe in generale: Croci 2013, p. 43, nota 1.

19 Morey 1959, nn. 83, 265; Lega 2010.

20 Su questo aspetto: Bisconti 2001-2002, p. 188; Croci 2013, p. 52.

21 Morey 1959, n. 221; Bisconti 2001-2002, p. 185, fig. 9.

22 Come nell'esempio del Museo Nazionale del Bargello a Firenze (Segatori 2007) o in quello del Museo Cristiano in Vaticano (Utro 2001).

scultura funeraria, sia nella pittura catacombale[23]. I vetri dorati rappresentano pertanto una significativa espressione iconografica di Agnese in versione popolare, frutto di uno scambio assai ricettivo con le manifestazioni coeve dell'arte funeraria e la rappresentazione dei comuni defunti, e per questo facilmente recepibile anche dalle classi sociali meno avvertite culturalmente.

Intanto nell'iconografia di Agnese si stava introducendo anche un altro elemento distintivo assai importante: la presenza di un attributo esclusivo, l'agnello, per l'individuazione di questa martire, in aggiunta a quelli già indicati, come le colombe e l'ambientazione di giardino che in effetti possono avere un carattere più generico e trovarsi anche in altre raffigurazioni di martiri. La più precoce attestazione di tale attributo si rileva nel sottarco dell'arcosolio di sinistra del cubicolo di Leone nelle catacombe di Commodilla, databile generalmente intorno al 380, al momento oggetto di un complesso intervento di restauro prima strutturale e ora conservativo[24]. La presenza dell'agnello è un chiaro riferimento alla purezza della martire, di cui Prudenzio cantava:

> Duplice è la corona che la martire ha meritato:
> la sua verginità incontaminata da ogni macchia
> e la gloria d'una morte liberamente scelta[25].

Inoltre, l'attributo dell'agnello può veramente considerarsi identificativo di Agnese, in quanto anche etimologicamente affine all'onomastica della martire[26]. La raffigurazione di Agnese nel cubicolo di *Leo officialis annonae*, il ricco proprietario del cubicolo di Commodilla, conferma la grande venerazione che circondava la giovane martire: essa figura nel santorale di questo alto funzionario della nomenclatura urbana, insieme agli eponimi del cimitero, Felice ed Adautto, e all'apostolo Pietro, le cui vicende istoriano le pareti dell'ambiente.

In conclusione, è opportuno senz'altro accennare agli affreschi del cosiddetto oratorio cristiano nell'area dell'Ospedale di San Giovanni in Laterano, in particolare al pannello con scena di incoronazione. Nell'ambito delle indagini condotte da alcuni anni

---

23 Giuliani 2023, pp. 294-296 e nota 39.

24 Deckers et al. 1994, p. 96, Farbtafel 32, a; Proverbio 2006, p. 170.

25 Prud. *Perist.*, vv. 7-9 (trad. Canali 2005, pp. 316-317).

26 Aprile 1961, c. 410; Frutaz 1992[5], p. 10 e nota 4.

negli ambienti archeologici sottostanti la struttura ospedaliera da Alessandra Cerrito e Jun Yamada, l'oratorio è stato oggetto di uno studio approfondito che, basandosi sull'impiego di riprese fotografiche ad altissima definizione, hanno consentito di individuare, a sinistra, rispetto a chi guarda, del collo del personaggio femminile di destra, incoronato da Cristo, in modo – si ritiene – indiscutibile, l'abbreviazione *S(a)NC(t)a* sopralineata e poi *AG*, e, a destra del collo, *NE*[27]. Gli studiosi, pur muovendosi con estrema prudenza, ritengono di vedere in questa immagine, perciò, l'incoronazione da parte di Cristo di Agnese e di un'altra santa, il cui nome per ora resta sconosciuto, e non, come si era sin qui ritenuto, l'incoronazione di Valentiniano III ed Eudossia, come proponeva Valnea Santa Maria Scrinari, oppure di Eudossia e Costantina, come ha suggerito in tempi più recenti Francesca Romana Moretti[28]. L'individuazione di un'immagine di Agnese in questo oratorio, databile probabilmente alla metà del V secolo, appare particolarmente significativa in questo spazio di culto semipubblico che gli studiosi ritengono "sia da collegare a un luogo di accoglienza, assistenza e catechesi di giovinetti, forse giovani orfanelli"[29].

Già nell'orizzonte tardoantico la santa bambina della Nomentana, come s'è visto, ha impressionato in maniera estremamente rilevante l'immaginario iconografico dei cristiani del tempo. Tale forte potenza semantica, ulteriormente incrementata nel corso del tempo dalla creazione di nuovi programmi architettonici e decorativi ispirati dalla devozione ad Agnese, si manterrà viva nei secoli successivi, dando luogo a numerose declinazioni iconografiche, in coerenza con le coeve dinamiche e destinazioni del forte culto della santa romana.

16.2. Fanciulle di buona famiglia

Se dalle testimonianze relative alle martiri si rivolge l'attenzione alle attestazioni iconografiche riferibili alle bambine, alle adolescenti e alle giovani adulte nelle catacombe romane, ci si scontra con una serie di problematiche che, in verità, risultano comuni a tutta la ritrattistica

---

[27] Cerrito, Yamada 2018, pp. 118-120, fig. 19; Cerrito, Yamada 2018-2019, pp. 307-308.

[28] Ibid., pp. 300-301 (ivi bibliografia). A puro titolo di ipotesi, si potrebbe pensare a Cecilia, associata a S. Agnese negli affreschi bizantini del vestibolo di S. Maria Antiqua.

[29] Ibid., p. 310.

di ambito cimiteriale[30]. Se solitamente la tenera età è deducibile, su base iconografica, dal confronto dimensionale con la controparte adulta, una indicazione anagrafica diventa chiaramente più complicata nel caso di figure isolate che non presentino l'ausilio di dati biometrici registrati nella componente testuale. Un alto grado di semplificazione, il ricorso a modelli estremamente stereotipati[31] e la conseguente impossibilità di determinare l'età delle defunte rendono una ricerca di questo tipo piuttosto complessa, soprattutto quando le testimonianze iconografiche analizzate non sono più collocate nel loro originario contesto di provenienza. Dati più sicuri provengono dalle pitture e dai manufatti[32] sicuramente associabili a tombe infantili, distinte da quelle per adulti unicamente per le loro dimensioni e per le quali, di fatto, è difficile definire un modello occupazionale. In alcuni monumenti, tuttavia, sembra possibile individuare aree a fruizione specificatamente infantile, predisposte per accogliere piccole tombe a loculo e, più raramente, ad arcosolio[33].

In relazione all'argomento specifico di questo contributo sembra, invece, di particolare interesse l'assetto che assume, nel cimitero di Pretestato sulla via Appia Pignatelli, la breve diramazione A1, aperta lungo la parete settentrionale della *Spelunca Magna*[34]. Per questo settore si può rintracciare, oltre ad un utilizzo quasi completamente destinato a sepolture infantili, anche un peculiare carattere fruitivo, legato ad un'utenza di rango elevato, come emerge con chiarezza dagli studi di Lucrezia Spera[35]. Le tipologie funerarie, infatti, prevedono, accanto ai semplici loculi scavati nelle pareti, il ricorso ad arcosoli di dimensioni assolutamente ridotte, a volte provvisti di un parapetto piuttosto basso. A questi si associano anche sarcofagi e lastre marmoree che, nel loro apparato epigrafico, consentono di rintracciare elementi onomastici riferibili all'aristocrazia senatoria, accompagnati in alcuni casi anche dalle abbreviazioni *clarissimus puer* e *clarissima puella*[36]. È

---

30 Bisconti 1987; Bonacasa Carra 2000; Bisconti 2013; Corneli 2013; Bisconti 2014; Braconi 2016; Braconi 2020.

31 Huskinson 1996; Rawson 2003; Huskinson 2005; Huskinson 2007; Mander 2013; Amodio 2019; Amodio 2020.

32 Nuzzo 2018.

33 Spera 2004, p. 125, n. 779. Cfr. anche: Zocca 2021.

34 Spera 2004, pp. 122-131.

35 Ibid.

36 Spera 2004, p. 129, n. 811.

necessario rilevare, però, in relazione agli scopi della ricerca, che le sepolture sono relative a bambini di entrambi i sessi. La distinzione risulta chiaramente operata per fascia di età e ripropone, piuttosto che i caratteri del sepolcro di famiglia, una sorta di "versione 'infantile' del raggruppamento comunitario"[37], come puntualizzato ancora da Lucrezia Spera. Le tombe destinate alle bambine all'interno di questo spazio, quindi, assumono le medesime caratteristiche di quelle riservate ai bambini e sono piuttosto uno specchio delle strutture della classe sociale di appartenenza, che non sembra prevedere delle specifiche distinzioni di genere. La selezione delle immagini, in ogni caso, è stata concepita nell'ambito del nucleo familiare più stretto, identificabile nei genitori di questi giovani defunti.

Passando all'analisi delle forme di rappresentazione legate alle figure femminili, alla fase dell'impianto del cubicolo al termine della galleria, nei primi decenni del IV secolo, si assegna l'arca marmorea destinata ad accogliere *Curtia Catiana*, definita *clarissima puella* nel brevissimo epitaffio a lei dedicato[38]. Tuttavia, al centro della fronte, all'interno di un clipeo sorretto da due tritoni, compare evidentemente il ritratto di un fanciullo in tunica e pallio. Si tratta di una prassi ben nota: i sarcofagi con tematiche ampiamente diffuse, come poteva essere quella del tiaso marino proposta nella fronte del sarcofago di *Curtia Catiana*, si trovavano già pronti nelle officine, mentre i ritratti, spesso, erano appena sbozzati. La mancata corrispondenza tra il genere del ritratto e quello dell'epigrafe si potrebbe collegare alla necessità di un manufatto già pronto, acquistato, per motivi contingenti, dai familiari della giovane defunta[39].

Diversamente, ben caratterizzata risulta la rappresentazione di fanciulla che compare nella chiusura marmorea del loculo sistemato al di sopra del sarcofago, inquadrabile ancora nei primi decenni del IV secolo[40]. Il testo, in lingua greca, ricorda la deposizione di *Κλαυδιανὴ* ed è corredato da due incisioni figurate, poste alle due estremità della lastra: quella di destra presenta un personaggio, parzialmente mutilo, seduto su una cattedra, mentre quella di sinistra propone, a figura intera, la rappresentazione di una fanciulla in tunica manicata e *palla*, che tiene in mano un rotolo svolto (Figura 16.2a). La giovane, nella quale sembra

---

37 Spera 2004, p. 131.

38 ICVR V 14155.

39 Deichmann et al. 1967, n. 557, p. 230.

40 ICVR V 15058.

possibile riconoscere la defunta, evidenzia una maggiore tendenza alla caratterizzazione dei tratti del volto e, in particolare, dell'acconciatura[41]. L'associazione tra la figura seduta su una cattedra e un secondo personaggio con il rotolo svolto costituisce un modulo iconografico diffuso, che rimanda immediatamente alla materia filosofico-intellettuale e, più nello specifico, alla trasmissione della cultura, che trova numerosi confronti soprattutto con immagini legate al mondo maschile[42]. In questo senso, la declinazione tutta al femminile della scena, che pure trova illustri precedenti nella plastica funeraria, sottolinea l'elevato livello sociale della committenza, che considera la cultura e l'istruzione dei valori da esibire anche per la componente femminile del nucleo familiare[43].

Ancora, il titolo sepolcrale di *Me(p)thonia*, recuperato sulla parete meridionale del cubicolo e ancora *in situ*, reca inciso un testo essenziale, che ricorda unicamente il nome e la data della *depositio* della giovane defunta, rappresentata sulla destra dell'epitaffio, inquadrabile cronologicamente nei primi decenni del IV secolo[44]. *Mepthonia* è seduta su una cattedra dallo schienale rotondo, decorata, all'altezza della seduta e della base, con una semplice modanatura spiraliforme. La fanciulla, vestita di tunica e pallio, ha i piedi poggiati su un suppedaneo e tiene in braccio un volatile. I tratti del volto sono essenziali, così come la resa della capigliatura, raccolta in una sorta di *chignon* all'altezza della nuca (Figura 16.2b).

Se la cattedra rimanda alle scene di vita intellettuale appena considerate, la presenza del volatile, invece, si connota come un attributo strettamente legato al mondo infantile[45]. Ancora ad una colomba, infatti, è associata la rappresentazione di una fanciulla, collocata su una lastra di marmo che fu recuperata durante gli scavi nella galleria, tra le terre di riempimento[46]. La lastra, purtroppo mutila su entrambi i lati, mostra, nell'estremità destra, un pastore in tunica *exigua* e corto mantelletto, che tiene tra le mani una *sirinx*, mentre a sinistra è delineata una fanciulla con volatile tra le mani, resa con tratti essenziali, ma con un intento di caratterizzazione evidente sia nella capigliatura, che propone un'acconciatura che culmina in una treccia sulla sommità del

---

41 Proverbio 2013.

42 Marrou 1938; Zanker 1997; Ewald 1999.

43 Marrou 1964, pp. 35-36; Hemelrijk 1999; Huskinson 1999, pp. 190-213; Proverbio 2013, pp. 156-159.

44 ICVR V 14485.

45 Coulon 1994, pp. 101-103; Mander 2013, p. 37; Bradley 1998.

46 ICVR V 15202.

capo, che nell'abbigliamento, che propone una tunica cinta e solcata da due sottili clavi e, al collo, una collana con pendente di forma rotonda (Figura 16.2c).

Fig. 16.2. Roma. Catacomba di Pretestato. Incisioni figurate con ritratto di giovani defunte: a. epitaffio di *Κλαυδιανή* (ICVR V 15058); b. epitaffio di *Me(p)thonia* (ICVR V 14485); c. giovane defunta (ICVR V 15202) (©Archivio Fotografico PCAS).

La rappresentazione di bambini associati a volatili, del resto, trova un enorme riscontro nelle rappresentazioni di ambito funerario, alle quali fanno eco le fonti letterarie, soprattutto di epoca imperiale, che ricordano la predilezione dei fanciulli per questi animali; solitamente gli uccelli vengono trattenuti in maniera statica, come nell'epitaffio di Severina nelle catacombe di Domitilla[47] oppure nei mosaici funerari di *Florentia*, *Elia Theodora* e *Agapia* a *Leptiminus* in Africa Settentrionale[48], solo per citare alcuni dei numerosi esempi possibili. Alla notevole diffusione di queste rappresentazioni non sembra del tutto estraneo anche un intento di tipo più simbolico, poiché spesso i volatili sono associati all'innocenza e, più in generale, alle anime dei defunti[49].

Se i ritratti clipeati e le scene di vita intellettuale propongono una assimilazione figurativa con le forme dell'autorappresentazione utilizzate dagli adulti, al contrario il volatile trattenuto tra le mani sembra connotarsi come un modulo figurativo strettamente connesso alla condizione infantile, dimostrando, tuttavia, in entrambi i casi, una sostanziale omogeneità dei generi e, di conseguenza, l'assenza di uno

47 ICVR III 6918.

48 Ben Lazreg 2021, con bibliografia precedente.

49 Cfr. *supra* alla nota 45.

specifico femminile. Significativamente, in ogni caso, si può evidenziare come questo settore del cimitero di Pretestato a destinazione infantile e con un'utenza di tipo esclusivo, non mostri tracce di elementi propriamente cristiani nell'iconografia. I moduli e le forme della raffigurazione delle giovani defunte, infatti, sembrano rispondere in prima istanza ad un'esigenza rappresentativa di tipo eminentemente identitario, che veicola messaggi di *status* sociale e condizione economica, emanati però da un patronato non coincidente con i destinatari delle tombe[50]. La precoce età delle 'fanciulle di buona famiglia' di Pretestato lascia indovinare come siano i genitori e i famigliari i veri fuochi propulsori di questa specifica formulazione autorappresentativa, che nell'estremo ricordo della propria progenie perpetra gli ideali della più abbiente aristocrazia romana tardoantica.

16.3. Giovani spose

Le epigrafi funerarie cristiane provenienti dalle catacombe romane – e non solo – si rivelano un'ottima fonte per lo studio di aspetti sociali, quali l'infanzia, e sono state spesso utilizzate per classificazioni e statistiche, nonché studi di ordine onomastico, biometrico e demografico. La domanda di ricerca che ha animato questo studio è, però, molto specifica, poiché indirizza tutta la nostra attenzione verso un gruppo ristretto di infanti, cioè le bambine di età compresa tra 0 e 12/16 anni, così come espressamente definito dal tema di questo convegno.

In che modo l'epigrafia può darci informazioni sulla costruzione dell'identità femminile e della sua rappresentazione nel mondo tardoantico di religione cristiana? Questa è la domanda alla quale si tenterà di dare una risposta attraverso le testimonianze della memoria scritta provenienti dalle catacombe.

Come è noto, nelle società antiche il passaggio dall'età del gioco e dell'innocenza a quella adulta, e poi alla morte, avveniva spesso in un ristretto lasso cronologico. In questo breve periodo le bambine e le fanciulle raggiungevano le principali tappe della vita sociale, compreso il matrimonio, che spesso avveniva in età precoce. Per rispondere al quesito di ricerca, quindi, sono state selezionate le epigrafi funerarie attraverso il filtro del matrimonio e della vita coniugale, con particolare riferimento a quelle testimonianze che riguardano giovanissime spose

---

50 Cfr. *supra* alla nota 30.

e fidanzate[51]. Le epigrafi funerarie che seguiranno sono in alcuni casi relative in modo 'diretto' a bambine, cioè rientranti nel nostro intervallo anagrafico, in altri ci daranno informazioni sull'infanzia in modo 'indiretto', cioè attraverso le formule di indicazione della durata del matrimonio o del fidanzamento, grazie alle quali riusciamo a risalire alla giovane età delle fanciulle al momento delle nozze.

Nei prossimi paragrafi, è bene annunciarlo subito, non si leggerà un censimento completo, né un elenco sistematico di testi menzionanti bambine, ma una serie di esempi e tematiche enucleate dai testi epigrafici che, nella maggior parte dei casi, risultano laconici ed essenziali nei formulari.

In passato, numerosi studiosi si sono approcciati alle iscrizioni cristiane (e non) di Roma con lo specifico intento di condurre studi biometrici, poiché, come è noto, molte iscrizioni riportano con particolare accuratezza il conto dell'età vissuta dal defunto[52].

L'analisi dei testi delle iscrizioni dedicate a bambini fa emergere un'essenzialità dei formulari, ridotti al nome, l'età e, talvolta, un appellativo o l'augurio di risposare in pace. Rarissimi sono i ricordi personali e poche iscrizioni fanno riferimento ai genitori dedicanti, dimostrando una generale sobrietà nelle espressioni di affetto per questa categoria di defunti che così precocemente si separarono dai genitori.

La più giovane bambina che conosciamo attraverso il suo epitaffio è una certa *Pώμη*[53], la quale visse appena 12 giorni e fu sepolta insieme al fratello dai genitori, in un cimitero che sorgeva nell'area subdiale del complesso callistiano, sulla via Appia.

Nel gruppo delle iscrizioni funerarie di bambini non esistono sostanziali differenze formulari legate al sesso dei piccoli defunti, né il formulario generale – come si è detto – permette una specifica distinzione dei testi dedicati ai bambini, rispetto a quelli destinati alle bambine. Da questo, quindi, emerge una difficoltà incontrata in questo studio: come far uscire dall' 'anonimato' le bambine sepolte nelle catacombe? L'applicazione di un filtro di ricerca, quello del matrimonio, si è rivelata utile per indagare quantomeno il ruolo delle bambine e giovani fanciulle all'interno della famiglia e della società tardoantica di religione cristiana.

---

51 Vogel 1966, pp. 355-366; Testini 1976, pp. 150-164; Carletti 1977, pp. 39-51; Janssens 1981, pp. 103-141.

52 De Marchi 1903, pp. 1025-1034; Moretti 1959, pp. 60-78; Nordberg 1963, pp. 1-76; Ferrua 1988, pp. 43-63.

53 ICVR IV 12513 = IGCVO, 174.

Il diritto romano fissava l'*aetas nubilis* a 12 anni per le ragazze e a 14 anni per i ragazzi, facendola così coincidere con l'inizio della pubertà. In linea di principio, i cristiani si dimostrano osservanti di questa disposizione e, anzi, gli stessi Padri della Chiesa ponevano come punto di riferimento per l'età nuziale il diritto e gli usi romani[54].

Come è stato osservato da C. Carletti, per le donne l'età media del matrimonio, calcolata sui 187 dati disponibili risulta di anni 20.03. Lo studioso, tuttavia, riconosce che tale media risulti troppo alta rispetto ai dati epigrafici e vede la ragione di questa sproporzione nel fatto che le testimonianze relative a donne sposatesi in età molto avanzata possano in realtà riferirsi a vedove risposate, sebbene fosse esplicita la condanna della pratica delle seconde nozze da parte dei Padri della Chiesa[55].

Nell'analisi seguente si tratterà 'indirettamente' di bambine, poiché il riferimento alla loro età e alla loro condizione di giovani spose è desunto da una semplice sottrazione tra due fattori: l'età alla morte e la durata del matrimonio, che spesso è contenuta in formule specifiche quali – tra tutte – *facere* o *vivere cum virginio suo, cum viro suo, vivere mecum*, e così via.

Relativamente al periodo prima del matrimonio, cioè il fidanzamento, è nota una sola e sicura attestazione epigrafica a Roma. Si tratta dell'epitaffio di *Hilaritas*, morta all'età di 25 anni nell'anno 390 e sepolta nel cimitero di Commodilla[56] (Figura 16.3). L'iscrizione, ancora *in situ*, è incisa su una lastra di marmo che chiude una sepoltura a loculo, le lettere conservano l'antica rubricatura e sul lato destro è inciso un grande monogramma cristologico con lettere apocalittiche. *Hilaritas* fu promessa sposa all'età di 11 anni, come si desume dall'espressione *sponsata annos XI* (Figura 3, in basso), e il fidanzamento durò 7 anni. Le nozze si celebrarono all'età di 18 anni.

Questo formulario, indicante separatamente la durata del fidanzamento e quella del matrimonio, è a Roma, un *unicum* nelle iscrizioni cristiane. Lo status di *sponsata* (promessa sposa) potrebbe quindi far riferimento all'istituto degli *sponsalia*[57]. Nel diritto postclassico, l'istituto subì notevoli modifiche: la promessa di matrimonio, infatti, non solo comportava il sorgere di obblighi tra il futuro marito e il *pater familias* della sposa, ma creava anche un vero e proprio rapporto tra gli stessi

---

54 Vogel 1966, p. 355.

55 Carletti 1977, pp. 40-41.

56 ICVR II 6049.

57 Volterra 1936.

Fig. 16.3. Roma. Catacomba di Commodilla. Iscrizione funeraria di *Hilaritas* (ICVR II 6049) (©Archivio Fotografico PCAS).

fidanzati che, a seguito della promessa, finivano con l'esser soggetti a buona parte delle norme che regolavano la vita coniugale[58].

Spostandoci fuori Roma, troviamo altre promesse spose prematuramente decedute come *Aurelia Maria*, destinataria di un celebre epitaffio proveniente da Aquileia[59]. *Aurelia Maria* morì a 16 anni promessa sposa ad *Aurelius Damas* dopo soli 25 giorni di fidanzamento. Ancora ad Aquileia troviamo l'epitaffio di un'anonima defunta[60], che *munus fecit inter sponsi manus*, morta il 25 novembre 292 sotto il consolato di Flavio Claudio Antonio e Flavio Afranio Siagrio, a 23 anni, fidanzata per 3 anni. È probabile, però, che in questo testo il vocabolo *sponsata* sia utilizzato piuttosto come sinonimo di *uxor*.

---

58 Ibid.

59 ILCV 3349; Vergone 2007, pp. 70-74, n. 8; Cuscito 2013, pp. 103-105, n. 22.

60 ILCV 4214; Vergone 2007, pp. 300-301, n. 143.

A Siracusa si conserva un'iscrizione[61] proveniente da Catania contenente un'espressione molto diretta dello *status* sociale di promessa sposa, che ci informa anche di ricadute sul piano legale. La defunta, *Macaria Evangelide*, vissuta poco più di 20 anni, morì *νυνφευθεῖσα ἐν γάμῳ νομίμῳ*, ovvero destinata a nozze secondo la legge.

Sarebbe da riferire sempre al periodo prematrimoniale, la dedica posta da *Saturninus* a *Honeratia Xanthippe*, in un'iscrizione proveniente dal cimitero dei SS. Processo e Martiniano sulla via Aurelia, a Roma[62]. In questo epitaffio *Saturninus* si cita come *amator*, l'innamorato, probabilmente ancora non unito in matrimonio (*coniugium*) a *Honeratia Xanthippe,* morta all'età di 16 anni. Altro aspetto di interesse è il fatto che *Saturninus* provvede, sostenendo le spese, alla preparazione della tomba e cura la stesura dell'epitaffio, o fornendo il testo allo scalpellino, o incidendolo lui stesso (possibilità che la mediocre qualità dell'incisione non porterebbe ad escludere)[63].

Nonostante quanto stabilito dal diritto romano in merito all'*aetas nubilis*, almeno cinque epigrafi cristiane testimoniano la possibilità per alcune fanciulle di sposarsi prima del dodicesimo anno di età. Una giovanissima sposa è *Aurelia*, sepolta nel cimitero di Domitilla[64], la quale dopo 16 anni di matrimonio, morì all'età di 26 anni. La semplice sottrazione ci permette di risalire all'età di *Aurelia* al momento del matrimonio, ovvero 10 anni.

Nella catacomba di Pretestato[65], un tale *Egnatius* dedica la tomba alla moglie *Sabina*, morta a 48 anni, che *me(cum) ben(e) vix(it)* – dice il marito – 38 anni. Ancora una volta la sottrazione fissa l'età di *Sabina* al momento del matrimonio a 10 anni.

Dall'epitaffio di *Glyceria*, ora perduto, proveniente dalla catacomba di Felicita[66], possiamo desumere che la defunta, *anima dulcis rectaque vita Cristo devota*, si sposò all'età di 11 anni. Per contare la durata del matrimonio si usa la formula *facere cum virginio*, dove *virginius* è sinonimo di *coniunx*[67].

---

61 Agnello 1953, p. 34, n. 57.

62 ICVR II 4468; Lega 1997, pp. 325-327 (con foto).

63 Lega 1997, pp. 325-327.

64 ICVR III 6518.

65 ICVR V 14607.

66 ICVR VIII 23447.

67 Vogel 1966, p. 359.

Sempre a 11 anni si sposò la giovane *Favorina*, della quale conosciamo l'epitaffio scritto in rosso a pennello su una tegola posta a chiusura di un loculo, nella catacomba di Priscilla[68]. Un altro matrimonio piuttosto precoce, ma comunque entro l'età legale, è quello di *Sabina*[69], definita *virgo*, la quale morì a 15 anni e 15 giorni, e *vixit cum maritum suum* 3 anni e 25 giorni. Si sposò quindi a 12 anni.

Quella delle giovani spose, così come delle bambine, è spesso una memoria scritta da altri, i mariti stessi, talvolta i genitori. Attraverso l'analisi dei formulari, pur nella loro essenzialità, possono trapelare gli aspetti di un vissuto quotidiano, degli affetti, che concorrono a dipingere l'immagine della giovane donna così come era vista dagli occhi dei dedicanti[70].

È emblematico a questo proposito l'epitaffio di *Domnina*, sepolta presso un cimitero della via Salaria Nova[71], in cui l'anonimo sposo narra una vicenda carica di dolore: non solo ha perduto la sua sposa, morta a 16 anni dopo un paio d'anni di matrimonio (*fuit imaritata*), ma a causa del suo continuo viaggiare (*propter causas peregrinationis*) non ha avuto neppure il conforto di poter stare più di sei mesi in due anni con la moglie, che egli dice di aver amato come nessun altro ha mai amato la sua donna.

Un altro matrimonio vissuto 'a distanza' è quello tra *Probilianus* e sua moglie, anonima, poiché il nome è andato perduto, raccontato in un'iscrizione del cimitero di Callisto[72]. Nonostante gli otto anni che hanno separato i due coniugi, *Probilianus* è sicuro di poter affermare che la moglie ha conservato la sua castità, perché prova ne sono i vicini che hanno vigilato su di lei: *queius fidelitatem et castitate et bonitate omnes vicinales experti sunt*.

Nel ricordare la consorte *Niceni*, morta a 31 anni, sposa a 16, il marito *Viscilius* usa un'immagine dal chiaro sapore biblico, ovvero il sintagma *costae suae*[73], da lui rimpianta come un dono non del tutto meritato (*si eo dono dignus fuerim*).

---

68 ICVR IX 25149.

69 ICVR VII 19291.

70 Testini 1976; Janssens 1981.

71 ICVR IX 23891.

72 ICVR IV 10953.

73 Gn 2, 21-22; ICVR X 26985; Testini 1976, p. 153.

Il silenzio generale che caratterizza le epigrafi funerarie cristiane si riflette anche nel silenzio particolare che abbraccia le testimonianze epigrafiche delle bambine e giovani fanciulle sepolte nelle catacombe. I casi presentati hanno dimostrato che la costruzione e la scrittura della loro memoria è spesso affidata a soggetti altri, spesso uomini, che gravitano attorno alle loro vite e che scelgono di ricordarle nell'aver adempiuto al loro ruolo sociale prima di figlie, poi di fidanzate, mogli e madri.

Di contro, chiudiamo con un caso, invece, piuttosto 'eloquente', in cui le emozioni del lutto sovrastano la rigidità dei formulari e vengono inserite in un'iscrizione che è al tempo stesso un ricordo straziato del defunto e un lungo componimento poetico. Mi riferisco all'epitaffio della giovanissima *Theodote*[74], strappata (*rapta*) alla vita ad appena quattro anni a seguito di una sofferenza fisica e sepolta in un cimitero della via Salaria Nova.

Si tratta di un epitaffio molto interessante, che potremmo definire parlante, nel quale i versi incisi sulla pietra invitano direttamente il *lector* a fermarsi davanti alla tomba e a provare compassione per la piccola *Theodote*. Il verbo *addamus* lega attivamente nella sofferenza il lettore e la madre di *Theodote,* committente dell'epitaffio, che insieme devono piangere la scomparsa della bambina. L'epitaffio si chiude con un verso ricco di speranza che fa eco addirittura ai versi di Ovidio[75]: *tales animae protinus astra petunt*. La madre è ora consolata, perché l'anima che raggiunge il cielo trapunto di astri è prossima alla pace eterna del paradiso.

Bibliografia

Fonti

Aurelio Prudenzio Clemente, *Le corone*, trad. L. Canali (2005), Casa Editrice Le Lettere, Firenze, pp. 316-317.

CLE = *Carmina Latina Epigraphica,* ed. Büecheler, F. (1895-1926), B.G. Teubner, Leipzig.

ICVR = de Rossi, G. B., et al. (eds) (1922-1992), *Inscriptiones Chirstianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, I-X, Città del Vaticano.

---

74 ICVR VIII 23066; CLE II 1401; Harper 2019, pp. 42-44.

75 Ovid. *Fasti*, 2, 496.

IGCVO = Wessel, C., et al. (eds) (1989), *Inscriptiones Graecae Christianae Veteres Occidentis*, Edipuglia, Lispia, Bari.

ILCV = Diehl, E. (ed.) (1925), *Inscriptiones latinae christianae veteres*, Weidmannos, Berling.

Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire, Duchesne, L.M.O. (ed.) (1886-1892), voll. 1-2, E. Thorin, Paris

Studi

Agnello, S. L. (1953), *Silloge di iscrizioni paleocristiane della Sicilia*, L'Erma di Bretschneider, Roma.

Amodio, M. (2019), Pueri picti *nell'arte cristiana delle origini: il linguaggio delle immagini tra continuità, variazioni e reinterpretazioni*, in *Il bambino nelle fonti cristiane delle origini (III-IV sec.).* Atti del XLV Incontro di Studi sull'Antichità Cristiana, Nerbini International, Lugano, pp. 79-92.

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 infanzie*. *Percezione e gestione sacrale del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*, Morcelliana, Brescia, pp. 185-197.

Amore, A., Bonfiglio, A. (eds) (2013), *I martiri di Roma*, Tau, Todi.

Aprile, R. (1961), s.v. "Agnese – Iconografia e monumenti», in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 1, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma, coll. 407-411.

Ben Lazreg, N. (2021), *Les mosaïques tombales de la nécropole souterraine chrétienne*, in *Leptiminus (Lamta). Report No. 4. The East Cemetery*, in "Journal of Roman archaeology. JRA Supplementary Series" N. 110, Portsmouth, pp. 510-555.

Bisconti, F. (1987), *La rappresentazione dei defunti nelle incisioni sulle lastre funerarie paleocristiane aquileiesi e romane*, in "Antichità Altoadriatiche", 30, pp. 289-308.

Bisconti, F. (2000), *L'immaginario iconografico della devozione martiriale*, in L. Pani Ermini, P. Siniscalco, (eds), *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'altomedioevo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pp. 363-383.

Bisconti, F. (2001-2002), *Vetri dorati e arte monumentale*, in "Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti", 74, pp. 177-193.

Bisconti, F. (2013), *Lo sguardo della fanciulla. Ritratti e fisionomie nella pittura catacombale*, in "Rivista di Archeologia Cristiana", 89, pp. 53-84.

Bisconti, F. (2015), *I volti degli aristocratici nella Tarda Antichità: fisionomie e ritratti nelle catacombe romane e napoletane*, in C. Ebanista, M. Rotili (eds), *Aristocrazia e società fra transizione romano-germanica e Alto Medioevo*, Tavolario Edizioni, San Vitaliano, pp. 27-46.

Bisconti, F., Braconi, M. (eds) (2013), *Incisioni figurate della Tarda Antichità*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano.

Bonacasa Carra, R. M. (2000), *Il ritratto nella pittura funeraria paleocristiana*, in Aurea Roma. *Dalla città pagana alla città cristiana*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 317-322.

Bosio, A. (1632), *Roma Sotterranea*, rist. anast. 1998, Quasar, Roma.

Braconi, M. (2016), *Forme e codici dell'autorappresentazione dei defunti nell'immaginario figurativo della pittura catacombale*, in "Rivista di Archeologia Cristiana", 92, pp. 35-83.

Braconi, M. (2020), *Un ritratto dipinto di età onoriana nella regione dei Fornai delle Catacombe di Domitilla*, in F. Bisconti, G. Ferri (eds), *Taccuino per Anna Maria Giuntella*, Tau Editrice, Todi, pp. 65-79.

Bradley, K. (1998) *The Sentimental Education of the Roman Child. The Role of Pet-Keeping*, in "Latomus", 57, pp. 523-557.

Broccoli, U. (1981), *Corpus della scultura altomedievale VII, 5. La diocesi di Roma. Il suburbio*, I, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto.

Camodeca, G., Solin, H. (eds) (2000), *Catalogo delle iscrizioni latine del Museo nazionale di Napoli (ILMN),* Vol. 1 *Roma e Latium*, Loffredo, Napoli.

Carletti, C. (1977), *Aspetti biometrici del matrimonio nelle iscrizioni cristiane di Roma*, in "Augustinianum", 17, pp. 39-51

Cerrito, A., Yamada, J. (2018-2019), *Scoperta di nuove pitture nell'oratorio paleocristiano sotto l'Ospedale dell'Angelo (complesso ospedaliero S. Giovanni – Addolorata, Roma)*, in "Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti", 91, pp. 275-321.

Cerrito, A., Yamada, J. (2020), *L'Area dell'Ospedale dell'Angelo, ricerche in corso e prospettive future*, in *Rileggere il Laterano antico. Il rilievo 3D dell'Ospedale San Giovanni – Work in progress.* Atti del Convegno. Presidio Ospedaliero San Giovanni. Roma, 29 novembre 2018, All'Insegna del Giglio, Sesto Fiorentino, pp. 91-131.

Cipollone, V. (2004), s.v. "SS. Chrysanti et Dariae ecclesia", in *Lexikon Topographicum Urbis Romae. Suburbium*, vol. 2, Quasar, Roma, pp. 98-101.

Corneli, C. (2013), *Studies on the Painting of Rome's Christian Catacombs. On the Trail of a Portrait Included in the Wall of Arcosolium*, in I. Foletti (ed.), *The Face of the Dead and the Early Christian World*, Viella, Roma, pp. 29-41.

Coulon, G. (1994), *L'enfant en Gaule romaine*, Errance Hespérides, Paris.

Croci, C. (2013), *Portraiture on Early Christian Gold-Glass: some observations*, in I. Foletti, (ed.), *The face of the dead,* cit., pp. 43-59.

Cuscito, G. (2013), *Epigrafi. Voci cristiane dal patriarcato di Aquileia attraverso la testimonianza epigrafica (secoli IV-VII)*, Città Nuova, Roma.

De Marchi, A. (1903), *Cifre di mortalità nelle iscrizioni romane*, in "Rendiconti dell'Istituto Storico Lombardo", 36, pp. 1025-1034;

Deckers, J.G., et al. (1994), *Die Katakombe "Commodilla": Repertorium der Malereien*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano.

Deichmann, F.W., et al. (1967), *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage, I. Rom und Ostia,* F. Steiner, Wiesbaden.

Dresken Weiland, J. (2017), *Mosaici di Ravenna. Immagine e significato*, Jaca Book, Milano.

Ewald, B.C. (1999), *Der Philosoph als Leitbild. Ikonographische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein.

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. (2009), *I cimiteri paleocristiani del Lazio. II. Sabina*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano.

Frutaz, P.A. (1992[5]), *Il complesso monumentale di Sant'Agnese*, Nova Officina Poligrafica Laziale s.r.l., Roma.

Giuliani, R. (2023), *Dalla* Pietas *all'orante in un'immagine ritrovata dalle catacombe romane dei SS. Pietro e Marcellino*, in F. Bisconti, et al., (eds), ἡ ἄμενπτος, ζήσασα χρηστῶς καὶ σεμνῶς. *Scritti per Mariarita Sgarlata*, Tau, Todi, pp. 285-300.

Harper, K. (2019), Pauca tamen memorans: *a selection of late antique epitaphs commemorating young women*, PhD thesis, University of Missouri-Columbia, 2019.

Hemelrijk, E.A. (1999), Matrona docta. *Educated Women in the Roman Élite from Cornelia to Julia Domna*, Routledge, London.

Herzog, R. (1938), *Zwei griechische Gedichte des 4. Jahrhunderts aus St. Maximin in Trier, II. Gedichte auf die hl. Agnes*, in "Trierische Zeitschrift", 13, pp. 114-129.

Huskinson, J. (1996), *Roman Children's Sarcophagi. Their Decoration and its Social Significance*, Clarendon Press, Oxford.

Huskinson, J. (1999), *Women and Learning. Gender and Identity in Scenes of Intellectual Life on Late Roman Sarcophagi*, in R. Miles (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, Routledge, London, pp. 190-213

Huskinson, J. (2005), *Disappearing Children? Children in Roman Funerary Art of the First to Fourth Century AD*, in "Acta Instituti Romani Finlandiae", 33, pp. 91-103.

Huskinson, J. (2007), *Constructing Childhood on Roman Funerary Memorials*, in A. Cohen, J. B. Rutter (eds), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton, pp. 323-338.

Janssens, J. (1981), *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Università Gregoriana Editrice, Roma.

Josi, E. (1961), s.v. "Agnese, santa, martire di Roma", in *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. 1, coll. 382-407.

Lega, C. (1997), *Epitaffio posto da* Saturninus *alla giovane* Honeratia Xanthippe *figlia del pescatore* Leporius, in I. Di Stefano Manzella, (ed.) (1997), *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, Edizioni Quasar, Città del Vaticano, 1997, pp. 325-327.

Lega, C. (2011), *Gold Glass with St. Agnes between Sts. Peter and Paul*, in M. Bagnoli, et al. (eds), *Treasures of Heaven. Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, The British Museum Press, London, pp. 34-35.

Mander, J. (2013), *Portraits of Children on Roman Funerary Monuments*, Cambridge University Press, Cambridge.

Marrou, H. I. (1938), *Μουσικὸς ἀνὴρ, étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monument funéraires romains*, Didier et Richard, Grenoble.

Marrou, H. I. (1964), *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, éditions du Seuil, Paris.

Moretti, L. (1959), *Statistica demografica ed epigrafica: durata media della vita nella Roma imperiale*, in "Epigraphica", 21, pp. 60-78;

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, pp. 1-76.

Nuzzo, D. (2018), *Spazi e strumenti dei giochi nei ritrovamenti archeologici*, in *Il gioco nella società e nella cultura dell'Alto Medioevo*, Fondazione CISAM, Spoleto, pp. 153-189.

Proverbio C. (2013), *Due lastre con scene di lettura dalla catacomba di Pretestato*, in F. Bisconti, M. Braconi (eds), *Incisioni Figurate*, cit., pp. 153-172.

Proverbio, C. (2006), 19. *Le pitture del cubicolo 'di Leone' nella catacomba di Commodilla,* in M. Andaloro, *L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini, 312-468*, Jaca Book, Milano, pp. 168-174.

Rawson, B. (2003), *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford University Press, New York.

Segatori, S. (2007), *Vetro dorato con la raffigurazione di Sant'Agnese*, in F. Bisconti, G. Gentili (eds), *La rivoluzione dell'immagine. Arte paleocristiana tra Roma e Bisanzio, Catalogo della mostra*, Silvana Editoriale, Milano, p. 231.

Simonelli, P. (1964), s.v. "Crisanto e Daria, santi, martiri di Roma", in *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. 4, coll. 300-305.

Spera, L. (2004), *Il complesso di Pretestato sulla via Appia. Storia topografica e monumentale di un insediamento funerario paleocristiano nel suburbio di Roma*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano.

Spier, J. (2019), *Catalogue of Gold Glass in London and Oxford, and hopes for a comprehensive corpus of all gold glass*, in "Journal of Roman Archeology", 32, pp. 970-972.

Testini, P. (1976), *Aspetti di vita matrimoniale in antiche iscrizioni funerarie cristiane*, in "Lateranum", 42, pp. 150-164.

Utro, U. (2001-2002), *Raffigurazioni agiografiche sui vetri dorati paleocristiani*, in "Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti", 74, pp. 195-219.

Utro, U. (2001), *50. Vetro dorato con Agnese orante*, in A. Donati, G. Gentili (eds), *Deomene. L'immagine dell'orante fra Oriente e Occidente*, Electa, Milano, p. 214, fig. a p. 107.

Valentini, R., Zucchetti, G. (1942), *Codice topografico della città di Roma*, II, Tipografia del Senato, Roma.

Vergone, G. (2007), *Le epigrafi lapidarie del museo paleocristiano di Monastero (Aquileia)*, Editreg, Trieste.

Vogel, C. (1966), Facere cum virginia(-o) sua(-o) annos… *L'age des epoux chretiens au moment de contracter mariage, d'apres les inscriptions paleochretiennes*, in "Reveu de droit canonique", 15, pp. 355-366.

Volterra, E. (1936), s.v. "Sponsali", in *Enciclopedia italiana*, available at<https://www.treccani.it/enciclopedia/sponsali_%28Enciclopedia-Italiana%29/> (last accessed 13 October 2023).

Zanker, P. (1997), *La maschera di Socrate: l'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Einaudi, Torino.

Zocca, E. (2021), Acerba funera. *'Pagani' e cristiani di fronte alla morte infantile*, in "Augustinianum", 61, 2, pp. 527-552.

17. Bref relevé de la présence infantile féminine dans les catacombes juives de Rome

Marie-Laure Rebora

Abstract

Among 98 epitaphs of children from the Jewish catacombs of Rome, there are 35 inscriptions that commemorate young girls and, interestingly enough, even a baby girl. What can we possibly learn from a systematic review of them? This contribution aims to consider this topic that has for too long been overlooked by previous research studies and to lay basis for further investigation that will provide new insights into the study of Jewish epitaphs, Jewish children and, more broadly, relationships to children in the ancient Roman world.

Par leur grande richesse épigraphique, les catacombes juives de Rome (situées à Monteverde, Vigna Randanini, Villa Torlonia, Via Labicana et Vigna Cimarra) nous fournissent l'essentiel des informations dont nous disposons actuellement concernant les communautés juives romaines des IIIe-IVe siècle de l'ère commune[1]. Leurs inscriptions ont fait l'objet de publications, mais peu d'études se sont jusqu'à présent spécifiquement intéressées aux épitaphes juives des enfants et, parmi elles, aux épitaphes des filles[2]. Ce champ de recherche reste donc largement inexploré, contrairement aux nombreux travaux dont ont fait l'objet les épitaphes d'enfants[3], y compris de filles, dans les catacombes chrétiennes de Rome.

Cette rareté des publications dédiées aux épitaphes juives d'enfants s'explique partiellement par la moindre quantité d'inscriptions préservées par rapport aux inscriptions polythéistes et chrétiennes qui

---

1 Voir, entre autres, Vismara 2013 et Laurenzi 2016.

2 Pour une étude plus détaillée, se référer à Rebora 2023.

3 Pour l'étude la plus récente, voir Curchin 2022.

constituent des corpus plus importants. On dénombre ainsi seulement 98 épitaphes d'enfants en provenance des catacombes juives romaines de Monteverde (40 inscriptions), Vigna Randanini (35 inscriptions) et Villa Torlonia (14 inscriptions) ainsi que d'autres sites romains (9 inscriptions)[4] sur un total de 594 inscriptions juives, d'après les estimations de L. Rutgers[5]. Si l'on considère les épitaphes de filles, seules 35 inscriptions juives d'enfants de sexe féminin nous sont parvenues, ce qui représente 35,7% des épitaphes. Cela démontre bien que les filles étaient loin d'être mises de côté au sein des communautés juives et qu'elles étaient elles aussi commémorées par leurs familles et communautés, bien que leurs épitaphes soient moins nombreuses. La répartition des épitaphes de filles correspond à celle des épitaphes des enfants en général, puisque les deux catacombes dont provient le plus grand nombre d'épitaphes d'enfants contiennent le plus d'inscriptions de filles (14 à Monteverde et 13 à Vigna Randanini), tandis que quatre épitaphes de filles se trouvent à Villa Torlonia et quatre autres proviennent d'autres sites romains (2 du Trastevere et 2 de provenance inconnue).

Par ailleurs, tandis que certaines inscriptions de garçons présentent les jeunes défunts comme des enfants exceptionnels pour leur jeune âge, par leur grande piété et leur attachement sans faille aux commandements (*mitzvot*) de la Torah donnée au peuple juif, de même que d'autres épitaphes évoquent la mémoire de garçons pourvus de charges honorifiques importantes au sein des communautés juives romaines, malgré leur jeune âge, de telles épitaphes n'ont jamais été identifiées parmi les épitaphes de filles. Si le motif du νήπιος ὅσιος, de l'enfant *tsadiq* (juste en hébreu) est bien attesté dans les épitaphes juives[6], on ne lui trouve pas de pendant féminin, de νηπία ὁσία, ce qui, bien entendu, ne signifie pas que le mérite des filles n'était pas reconnu mais correspond davantage à des modes de commémoration distincts.

17.1. Comment déterminer l'état d'enfant de la défunte

Un élément primordial dans l'étude des épitaphes des filles, et des enfants plus généralement, demeure l'identification, parfois

---

4 Rebora 2023, p. 11.

5 Rutgers 1995, p. 100.

6 Rebora 2021, pp. 69-84.

problématique, d'inscriptions comme faisant référence à un défunt décédé au cours de l'enfance.

La mention de l'âge du défunt au moment de son décès constitue le critère le plus évident et le plus fiable. Il est intéressant de remarquer que cet usage dans les inscriptions juives est à imputer à l'influence romaine, car l'âge ne figure jamais sur les épitaphes juives de Palestine ou d'Asie Mineure. Parmi les épitaphes de filles, 22 sur 35 inscriptions comportent l'âge de l'enfant, ce qui en fait l'indice prépondérant pour l'identification de l'état de la défunte comme enfant. On note ainsi que la majorité des épitaphes de filles font état de l'âge de la défunte, qui peut être déterminé de manière certaine sur 19 inscriptions ou ne nous est que partiellement connu ou encore apparaît difficile à déchiffrer dans trois cas (JIWE II 20, 466 et 568). Les âges recensés se situent entre huit mois et sept jours (JIWE II 551) et 16 ans (JIWE II 348), avec 11 filles décédées alors qu'elles avaient moins de cinq ans, c'est-à-dire plus de la moitié des filles dont l'âge apparaît clairement sur les inscriptions. Quatre jeunes défuntes avaient 5 ans, tandis que quatre d'entre elles avaient entre 9 et 16 ans. Cela rejoint nos analyses sur l'ensemble des épitaphes d'enfants, puisque 32 enfants sur un total de 58, garçons et filles, sont décédés avant d'avoir atteint l'âge de cinq ans[7]. L'âge médian des enfants étudiés se situe donc autour de quatre ans, ce qui est également le cas des inscriptions de filles. On voit donc que cette micro-étude est finalement assez représentative de l'ensemble de notre *corpus* d'épitaphes d'enfants.

Un autre critère d'identification repose sur la présence de termes principalement employés pour désigner des enfants : il s'agit des qualificatifs de νήπιος, νηπία et νήπιον, employés sept fois pour des filles. Ces termes correspondent au latin *infans*, employé dans l'épitaphe d'une petite fille à Vigna Randanini (JIWE II 214), et désignent des enfants incapables de parler de manière articulée et raisonnée, soit des enfants dont l'âge devait être inférieur à sept ans, même si une dimension affective, présente dans l'usage d'*infans* en contexte non juif pour des individus plus âgés, n'est pas totalement à exclure. Le nombre de filles décédées avant leurs sept ans peut donc être revu à la hausse après ces considérations et il apparaît alors que 22 filles ont sans doute connu une fin prématurée avant leurs sept ans, même 23, en leur ajoutant le nourrisson Maria. En ce qui concerne l'emploi de ces trois termes, il

7 Rebora 2021, p. 60.

est intéressant de noter que, là où le féminin νηπία est employé pour une fille à Vigna Randanini et à Villa Torlonia, on trouve aussi la forme νήπιος dans des épitaphes de filles à Monteverde (JIWE II 38, 115, 116 et 175). Ce phénomène, qui paraît difficilement être une erreur, correspond sans aucun doute à un usage spécifique propre à certains Juifs romains à Monteverde, qui n'utilisent jamais la forme νηπία, et pourrait bien s'expliquer par une assimilation de νήπιος aux adjectifs du type ἄδικος, ος, ον où masculin et féminin portent tous deux la désinence -ος : νήπιος constituerait donc une forme alternative pour νηπία. Le neutre νήπιον apparaît aussi deux fois, à Monteverde (JIWE II 3) et dans une inscription en provenance du Trastevere (JIWE II 543), pour désigner une fille.

D'autres termes, plus rares, sont également à signaler : l'adjectif μικκός (petit), sous sa forme féminine μικκή, dans une épitaphe de Monteverde (JIWE II 17) ainsi que le substantif παίδιον, orthographié παίδιν, diminutif de παῖς, dans une inscription de Villa Torlonia (JIWE II 423), qui fonctionne comme exact synonyme de νήπιος. L'usage de μικκός dans les épitaphes juives d'enfant dérive sans doute partiellement de l'emploi hébraïque de *qātān*, car ce terme est bien attesté dans les inscriptions grecques de la nécropole de Beit She'arim (voir par exemple BS II 28 = CIJ II 1038), aux côtés de son strict équivalent hébraïque *qātān* (קטן , petit en hébreu ; voir par exemple BS II 29 = CIJ II 1039), par opposition à *gādol* (גדול , grand, terme qui désigne l'adulte). Enfin, on trouve une occurrence du terme βρέφος pour qualifier la très jeune Maria (JIWE II 222), terme qui sert de substitut à la mention de son âge qui n'est pas précisé. Ce terme nous semble désigner un nourrisson ou bien un tout petit enfant[8], comme l'hébreu *tinok* (תינוק) dans la Mishnah[9], qui a très exactement ces deux sens.

Dans deux cas (JIWE II 35 et 65), nous avons recouru à un autre critère d'identification, à savoir la présence de *loculi* d'enfants sur lesquels les épitaphes étaient apposées, les inscriptions étant encore exceptionnellement *in situ*. Nous avons donc pu en déduire que Procla et Caretosa devaient être des enfants, de sexe féminin au vu de leurs *cognomina*.

---

8 Dans les sources juives, on retrouve notamment ce terme dans le récit du sauvetage de Moïse encore nourrisson que nous livre Flavius Josèphe dans les *Antiquités juives* (*Ant. jud*. II, 220, 233) et dans un récit du siège de Jérusalem où il est question d'un enfant tétant encore au sein de sa mère (*De bello judaico* VI, 205).

9 Voir, par exemple, l'expression *tinok mouchlakh* (דלשום קונית) qui, dans la *Mishnah Makširin* 2, 7, désigne un enfant exposé.

17.2. Présentation d'épitaphes juives de filles à Rome

Parmi les 35 épitaphes de filles, nous souhaitons dans un second temps en présenter deux plus particulièrement qui nous paraissent intéressantes pour des raisons différentes, en joignant également leurs photographies.

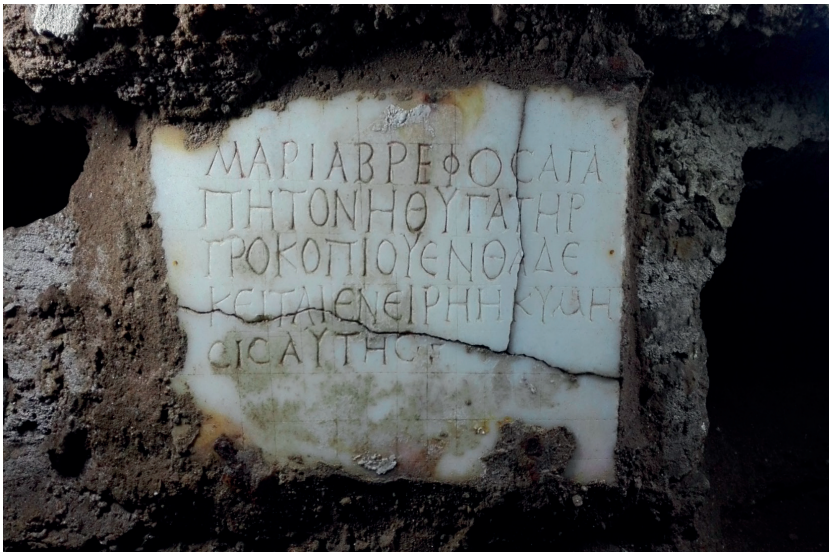

Fig. 17.1. Épitaphe de Maria (JIWE II 222) (avec l'autorisation d'E. Laurenzi).

La première inscription est l'épitaphe du nourrisson Maria, fille de Procopius, à Vigna Randanini (JIWE II 222), qui revêt un grand intérêt en raison même de l'état de nourrisson de la défunte. En effet, il s'agit là de l'unique présence d'un nourrisson dans les inscriptions juives, les épitaphes de nourrissons étant par ailleurs extrêmement rares également dans un contexte non juif. Les nourrissons étaient en effet souvent ensevelis, sans inscription, dans les fosses communes. Nous avons donc ici l'attestation d'un autre type de pratique, certes plus rare, mais qui indique que les parents, essentiellement dans les classes sociales supérieures, pouvaient dédier des inscriptions à leurs nourrissons et les ensevelir dans des lieux spécifiques, leur permettant ainsi d'échapper à l'anonymat. Cette épitaphe unique – du moins unique en ce qu'il s'agit de la seule inscription de nourrisson qui nous soit parvenue, ce qui ne signifie pas qu'elle ait été l'unique – montre tout l'amour d'un père, Procopius, par ailleurs sans doute dédicant, avec sa femme

Fig. 17.2. Épitaphe de Marosa (JIWE II 248) (avec l'autorisation d'E. Laurenzi)

Crispina, de l'épitaphe d'un autre enfant, celle du jeune Joses, âgé de deux ans et huit jours (JIWE II 282).

La seconde inscription, l'épitaphe de l'enfant Marosa à Vigna Randanini (JIWE II 248), mérite une attention particulière de par la richesse de son iconographie, la taille des symboles religieux représentés (grande *menorah*, *shofar*, amphore, *ethrog* et *loulav*), la grande visibilité qui leur est accordée ainsi que leur position, puisque les motifs sont placés au centre, coupant ainsi le texte écrit de part et d'autre. La disposition centrale des motifs iconographiques, et notamment de la *menorah*, se rapproche davantage de la gestion de l'espace dans les épitaphes chrétiennes, dans lesquelles une étroite connexion existe entre texte et symboles religieux[10], le plus souvent le monogramme, qui est généralement centré (voir, par exemple, ICUR 2867, inscription d'un enfant de huit ans ; ICUR 8841 ; ICUR 15603, enfant de six mois) ou bien qui interrompt simplement le texte (voir par exemple ICUR, 8526, épitaphe d'un enfant de sept ans ; ICUR, 10854, inscription d'une enfant de deux ans). Là où les épitaphes païennes délimitent très souvent espace du texte et espace de l'image, ce que reprend un grand nombre d'épitaphes juives, l'inscription de l'enfant Marosa s'apparente à cette configuration particulière où les images font irruption dans le texte afin de mettre au premier plan, et non plus seulement comme décor ou motif d'encadrement, l'appartenance religieuse de l'enfant et des siens, perçue comme part centrale de son identité. Mais dans ce choix iconographique qui

[10] Voir Cipollone, Fiocchi Nicolai 2013.

met l'identité juive des enfants au premier plan, on peut, à la suite de M. Williams[11], voir la même forme de projection de la vie pieuse qu'aurait menée Marosa, comme Juive religieuse, suivant les pas de ses proches et de sa communauté, dont la *pietas* transparaît à travers cette profusion de symboles religieux. L'abondance de motifs juifs n'est toutefois pas le propre de cette inscription : on retrouve la même abondance de motifs dans l'épitaphe d'un jeune garçon, Samuel, à Monteverde (JIWE II 187). Toujours à Monteverde, l'épitaphe de Fortunatus et d'Eutropius (JIWE II 118) présente plusieurs motifs en bas au centre (amphore, *menorah*, *shofar* et *loulav* avec une racine) et une autre épitaphe de fille, celle de Prima (JIWE II 102), multiplie les symboles, également placés en bas, de la gauche vers le centre (*matza*, rouleau de la Torah, *menorah*, *shofar*, *ethrog*, amphore, et *loulav* avec une racine). Mais la centralité des symboles religieux et, donc, de l'identité juive de la défunte n'apparaît jamais aussi immédiatement évidente que dans cette épitaphe, qui est l'épitaphe d'une fille, ce qui montre l'importance accordée par un grand nombre de dédicants aux défuntes filles.

En guise de conclusion, cette brève étude préliminaire a montré l'importance d'une réflexion spécifiquement consacrée aux épitaphes juives d'enfants, et, en l'occurrence, de filles, également dans une perspective de comparaison et de confrontation avec des épitaphes non juives, notamment chrétiennes. Nous espérons que cette première contribution sur le sujet saura ouvrir la voie à d'autres explorations plus approfondies de cette thématique qui mérite davantage d'attention qu'elle n'en a retenu jusqu'à présent.

Bibliografia

Repertori

BS = Schwabe, M., Lifshitz, B. (1967), *Beth She'arim II: The Greek inscriptions*, *The Israel Exploration Society*.

CIJ = Frey, J.B. (1975), *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, vol. 1, reprinted with a *Prolegomenon* by B. Lifshitz, New York (ed. Orig. Città del Vaticano, 1936).

ICUR= De Rossi, G.B., et al. (1857-1915), *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, vol. 10, Pontificio istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano.

JIWE II = Noy, D. (1995), *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. II: *The City of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.

[11] Williams 2011, p. 344.

Fonti e studi

Cipollone, V., Fiocchi Nicolai, V. (2013), *Le lapidi con figurazioni incise nei cimiteri paleocristiani del Lazio*, in F. Bisconti, M. Braconi (eds), *Incisioni figurate della Tarda Antichità, atti del convegno di Studi. Roma, Palazzo Massimo, 22-23 marzo 2012*, Sussidi allo studio delle antichità cristiane, vol. 25, Pontificio istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano, pp. 37-57.

Curchin, L.A. (2022), *Convention or Originality? The Attributes of Christian Children in Latin Epigraphy*, in "Antigüedad y Cristianismo" 39, pp. 63-81.

Laurenzi, E. (2016), *Le catacombe ebraiche. Gli Ebrei di Roma e le loro tradizioni funerarie*, Gangemi Editore, Roma.

Rebora, M.-L. (2023), Νήπιοι μετὰ τῶν ὁσίων. Étude des épitaphes juives d'enfants en provenance des catacombes juives et d'autres sites de Rome, mémoire de Master 2, École Normale Supérieure de Paris, Paris.

Rutgers, L.V. (1995), *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Brill, Leyden.

Vismara, C. (2013), *Le catacombe ebraiche di Roma venticinque anni dopo. Palinodie, revisioni, nuove linee di ricerca*, in M. Palma, C. Vismara (eds), *Per Gabriella. Studi in ricordi di Gabriella Braga*, IV, Università di Cassino, Cassino, pp. 1843-1926.

Williams, M.H. (2011), *Image and Text in the Jewish Epitaphs of Late Ancient Rome*, in "Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period" 42.3, pp. 328-350.

18. Una bambina visionaria: Chiara da Montefalco

Marco Bartoli

Abstract

The phenomenon of monastic oblation of children in the Middle Ages is well known and studied in recent years. Throughout the medieval centuries, thousands of minors, male and female, were offered as oblates to God by their parents at the age of six or seven. The legal and anthropological aspects of this relevant phenomenon have been studied. What is most difficult to focus on is the point of view of the protagonists: the minor oblates. The case of Chiara da Montefalco, in the 13th century, appears to be a notable exception because it was she herself, at the age of six, who chose to enter the hermitage where her sister already lived. In the sources that were collected in view of her canonization, Chiara's memories as a child also resurface and, in a somewhat surprising way, her religious experiences.

Il *corpus agiografico* relativo a Chiara da Montefalco è tra i più corposi del tardo Medioevo[1]: i processi in vista della canonizzazione furono diversi. Dal 1309 al 1310 vi fu un processo informativo e tra il 1318 e il 1319 il vero e proprio processo apostolico, i cui atti sono stati ritrovati da Lajos Pasztor nell'Archivio Segreto Vaticano e pubblicati da Enrico Menestò[2]. Solo per quest'ultimo processo abbiamo una lista di 222 *articuli interrogatorii* (che in origine dovettero essere 315), e i verbali di 238 testimoni (sui 486 di cui si trova traccia nella documentazione pervenuta). Tutto questo materiale venne sintetizzato in due occasioni: la prima è la *Vita Sanctae Clare de Cruce* scritta al termie del processo infor-

---

1 Cfr. Nessi 1984a, Menestò 1984, Barone 1998.

2 Sulla scoperta di Lajos Pásztor cfr. Leonardi 1984, p. XII.

mativo da Berengario da Saint-Affrique[3], vicario diocesano di Spoleto, il quale aveva avuto incarico dal vescovo allora residente in Avignone, di verificare la fama di santità di Chiara, morta nel 1308; la seconda è una *Relazione dei tre cardinali* Nicolò Alberti da Prato, Vitale da Furno e Napoleone Orsini al termine degli *Atti del processo apostolico*. Di questa Relazione lo stesso card. Orsini fece poi un *Sommario* [o *Recollectio minor*] nel 1320[4].

Queste fonti parlano in diverse occasioni dell'infanzia di Chiara, a cominciare dalla *Vita* di Berengario, dal *Sommario* del card. Orsini e dagli *Atti del Processo di canonizzazione* del 1308. In tutte queste fonti viene applicato a Chiara da Montefalco un modello agiografico che la descrive come bambina santa sin dai primissimi anni. Come dice la *Vita*:

> Nel ducato di Spoleto in un villaggio chiamato Montefalco vi fu una giovane purissima, Chiara di nome e di bellezza corporale, ma chiarissima per vita, virtù e dottrina. Costei nei teneri anni, divinamente attratta verso desideri celesti, quando aveva ancora quattro anni, ogni giorno si appartava in qualche parte della casa di suo padre, e nuda fino alla camicia, nonostante il cambiamento di tempo, ripeteva riverentemente molte volte le preghiere che aveva imparato in quel tempo[5].

Questo modello si ritrova anche nella *Vita* di Chiara d'Assisi, di cui si dice che «le era piacevole applicarsi alla santa preghiera, dove più spesso, attratta dal soave odore, sempre più aspirava alla vita celeste. Non avendo qualcosa con la quale tenere il conto dei *Pater noster*, teneva il conto delle sue preghierine al Signore con un mucchietto di pietre»[6]. Si tratta di un *topos* agiografico molto diffuso. Il caso di Chiara di Montefalco però presenta alcune particolarità, che meritano di essere esaminate. Ricordiamo brevemente i fatti salienti della sua storia. Intorno al 1268, il padre di Chiara, Damiano da Montefalco fondava su un terreno di fronte all'ospedale dei poveri del Comune, detto di San Leonardo, un carcere o reclusorio (i due termini nelle fonti sono equivalenti) in cui andava a vivere sua figlia Giovanna, la sorella di Chiara. All'inizio le recluse erano due: Giovanna di Damiano e Andreola, figlia del giudice

---

3 Di questa *Vita* ci sono due edizioni, nessuna delle quali critica: Faloci Puligani 1884-85, *Vita Sanctae Clarae*, ed. Semenza 1994.

4 Menestò 1984, pp. XXI-LXIX.

5 *Vita Sanctae Clarae*, ed Semenza 1994, p. 6.

6 Tommaso da Celano, *Legenda Sanctae Clarae Assisiensis*, in *Fontes Franciscani* 1995, p. 2417.

Andrea[7]. Nello stesso tempo la piccola Chiara sin dai primi anni in casa del padre rivelava, come si è visto, attitudini molto religiose:

> Ma poiché poteva non avere il tempo di rimanere a lungo in segreto nella casa paterna, si recava o si faceva portare in un luogo vicino, chiamato castello, dove era stata costruita una chiesa in onore del beato Giovanni, e lì spesso dimenticava i suoi genitori e sentiva i più grandi conforti e profumi, sebbene per la tenerezza della sua età non sapesse in quel momento che erano [conforti] spirituali[8].

Qui appare una prima particolarità: Berengario non si limita a descrivere le pratiche religiose della bambina, così come era comune nelle *Vitae* di altre donne sante, ma accenna a vere e proprie esperienze mistiche, che Chiara, sin da bambina, avrebbe sperimentato. Si tocca qui il tema dell'interiorità dei bambini. Berengario si affretta a specificare che Chiara in ogni caso non aveva piena consapevolezza di quel che stava vivendo: "… per la tenerezza della sua età non sapesse in quel momento che erano [conforti] spirituali". Date queste premesse, appare naturale l'attrattiva che la sorella Giovanna esercitò sulla piccola Chiara.

> E, ancora nella sua fanciullezza, frequentava le carceri o reclusori della sorella Giovanna di santa memoria, e delle altre recluse e qui, sentendo come poteva dolcezze e odori spirituali, e essendo devota alle persone religiose e desiderando lo stato di religione, ascoltava diligentemente i loro consigli e li metteva in pratica[9].

Occorre ricordare che stiamo parlando di una bambina di 4 o 5 anni. Berengario continua a spiegare che viveva una vita straordinaria, che, in quanto bambina, non poteva del tutto comprendere:

> II Signore manifestò a Chiara ancora fanciulla le esperienze che poi ebbe e che pur non potendole comprendere prima che fossero avvenute, tuttavia, man mano che le viveva, riconosceva che le erano state preannunciate[10].

E finalmente Chiara può raggiungere la sorella.

---

7 Nessi 1984b, p. 556.

8 *Vita Sanctae Clarae*, ed Semenza 1994, p. 6.

9 Ibidem.

10 Ibidem.

> A sei anni Chiara entrò con grande entusiasmo nel reclusorio della sorella Giovanna. Ne sentì tanta gioia che per una settimana, perso l'appetito, non mangiò che una mela e un pezzettino di pane. Manifestava infatti tanta gioia che la sua entrata sembrava opera di Dio[11].

Sei anni per entrare in una comunità religiosa non erano un'età insolita. La storia del monachesimo occidentale è segnata per secoli dalla presenza dei piccoli oblati[12]. Tanto per fare un esempio coevo con Chiara, Tommaso d'Aquino venne offerto al monastero di Montecassino all'età di cinque anni[13]. Per quel che riguarda le bambine la tradizione delle oblate aveva una radice antica, che si può far risalire alla lettera di Girolamo a Leta, con la quale si prevedeva la formazione della piccola Paola in vista della sua entrata nella vita monastica[14].

Gli studi sull'oblazione infantile nel Medioevo hanno conosciuto interessanti sviluppi negli ultimi anni[15], in ogni caso però, come è ovvio a causa delle fonti, non abbiamo accesso al punto di vista dei bambini stessi sul fenomeno. Sappiamo pochissimo di cosa pensassero i minori che iniziavano a vivere in una comunità religiosa già verso i 6, 7 anni. Nel caso di Chiara da Montefalco però abbiamo alcuni racconti che sono in questo senso piuttosto interessanti. Un giorno Chiara era ammalata e le venne desiderio di mangiare della "casciata" [una torta al formaggio].

> Allora si mise in bocca e mangiò non una "casciata" ma una vecchia crosta di pane. La benignità di Dio trasformò però il naturale sapore del pane vecchio in ottimo sapore di "casciata", tanto che Chiara non ricordava di averne mai mangiata di così buona. Da allora nessuna dolcezza di cibo attrasse più il desiderio di Chiara né ebbe più desiderio di mangiare una cosa piuttosto che un'altra[16].

Miracoli di questo tipo, con lo scopo di mostrare la benevolenza divina verso uomini e donne che praticano una penitenza particolarmente severa, non sono certo infrequenti nei testi agiografici. Si può ricordare, ad esempio, il racconto relativo a Francesco d'Assisi, il quale all'eremo di Narni, essendo malato, avrebbe chiesto un po' di vino, ma

---

11 Ibidem.

12 Cfr. Bartoli 2021.

13 Bernardo Gui, *Vita Sancti Thomae*, ed. Prümmer 1931, p. 169.

14 Cfr. Zocca 2020, p. 93.

15 De Jong 1996; Iadanza 2019.

16 *Vita Sanctae Clarae*, ed. Semenza 1994, p. 8.

i frati non gli diedero che acqua, la quale, miracolosamente, aveva il sapore del vino migliore[17]. Nel caso di Chiara però il miracolo assume un significato particolare proprio perché si tratta di una bambina. La golosità era difetto tipico dei bambini affermato da tutti i classici, da Aristotele[18] ad Agostino[19]. Dio però non punisce Chiara per avere desiderato la torta.

Ciò che rende particolare la vicenda di Chiara è proprio la sua condizione di bambina oblata, o, meglio, di bambina reclusa. La pedagogia monastica era una pedagogia "adultista", che cioè giudicava il bambino a partire dall'adulto che si voleva realizzare[20]. I bambini o le bambine oblate erano invitati a comportarsi come piccoli monaci: a non piangere, non gridare, non giocare. La verga, cioè il bastone per punire gli allievi, era considerato l'attributo tipico del *didascalos*, del maestro. L'educazione monastica in questo senso è in piena continuità con quella classica. Anche in monastero la verga era considerata la normale punizione per i monaci-bambini. A tal punto che la parola disciplina, che in latino vuol dire educazione, in monastero diverrà, poco a poco, sinonimo di flagellazione, perché tale era la pratica più consueta per la *regularis disciplina* ("punizione secondo la Regola"). La punizione corporale era particolarmente applicata all'infanzia proprio per l'idea che i bambini non avessero la capacità di comprendere altri tipi di correzione[21]. Come ricorda la *Regola* di Benedetto:

> Ogni età e intelligenza dev'essere trattata in modo adeguato. Perciò i bambini e gli adolescenti e quelli che non sono in grado di comprendere la gravità della scomunica, quando commettono qualche colpa siano puniti con gravi digiuni o repressi con castighi corporali, perché si correggano[22].

Le testimonianze del *Processo di canonizzazione* di Chiara da Montefalco lasciano intravedere la quotidianità di questa pedagogia della punizione. Interessante ad esempio la testimonianza di sora Marina

---

17 Tommaso da Celano, *Tractatus de miraculis*, ed. Menestò, Brufani 1995, p. 660.

18 Arist., *Nicom. Ethic*. 1,13.

19 Aug., *Conf.*, II, 4; ma per una valutazione dell'atteggiamento di Agostino sull'infanzia vedi Grossi 2019.

20 Xodo 1980.

21 Bartoli 2021, p. 113.

22 *Regola di Benedetto,* ed. Lentini 1980, p. XXX.

di mastro Giacomo, che era coetanea di Chiara ed entrò nel reclusorio intorno al 1280[23].

> [La testimone] vide e fu presente quando Giovanna, rettrice del reclusorio ovvero carcere, diverse volte e di seguito impose alla detta santa Chiara delle penitenze. Disse anche essa testimone che vide la detta santa Chiara fare le penitenze a lei imposte, senza discussione o mormorazione. Domandata perché la detta sora Giovanna rettrice le dava simili penitenze, se per i difetti di detta Chiara, e per quali difetti, rispose e disse che le predette penitenze la detta rettrice non le dava alla detta santa Chiara per i suoi propri difetti, ma perché nel detto primo reclusorio e poi nel secondo reclusorio vi era una santa giovane, chiamata Andriola, che talvolta di testa sua e di quando in quando trasgrediva i comandi e gli insegnamenti della rettrice, perciò la detta rettrice imponeva alla detta Andriola penitenze per i suoi difetti e colpe e, affinché non trascurasse di fare le dette penitenze, ma le facesse più volentieri, la detta rettrice dava le stesse penitenze alla detta santa Chiara innocente, con la detta Andriola colpevole[24].

La pedagogia penitenziale di Giovanna formava Chiara all'umiliazione accolta serenamente. La spiritualità che si viveva nel reclusorio di San Leonardo era tutta centrata sulla mortificazione e la clausura. Le punizioni corporali, i digiuni, le veglie erano tutte dimensioni a cui la vita infantile e poi giovanile di Chiara si adattava con difficoltà. Lo si vede ad esempio dal racconto della mancata comunione eucaristica:

> Un giorno le recluse dovevano ricevere devotamente il Corpo di Cristo, avendo Giovanna e le altre ricevuto la Comunione dalla mano del sacerdote, Chiara che era intenta alla preghiera lontana dalle altre, chiamata da una delle religiose per la Comunione, dimentica di se stessa per il fervore della preghiera, si accostava senza mantello. Ciò vedendo, Giovanna la riprese così: «Va', non voglio che ti comunichi». Udendo queste parole Chiara si accorse di essere senza mantello e sentì un grandissimo dolore e, tornata nella cella, pianse amaramente. Ed ecco che, mentre ancora in lacrime stava pregando, Cristo le apparve e, baciandola, le diede la Comunione e la lasciò profondamente consolata[25].

Come ha fatto notare Edith Pásztor "nel Sommario ci sono in proposito alcune variazioni interessanti: l'apparizione è quella del 'Signore in forma

---

23 Nessi 1984a, p. 620.

24 Menestò 1984, pp. 107-108.

25 *Vita sanctae Clarae*, ed Semenza 1994, p. 12.

di fanciullo', che non dà la comunione a Chiara, ma la bacia in fronte, lasciandola anche così 'tutto consolata' "[26]. Chiara, rimproverata dalla sorella perché si è presentata a ricevere la comunione senza mantello, viene consolata da Gesù, che le si presenta "in forma di fanciullo". Non si tratta solo di un episodio, perché la *Vita* di Berengario racconta altre esperienze. Tra queste la più nota è quella del gioco infantile con il bambino Gesù.

> Durante la sua fanciullezza [*pueritia*], mentre pregava, molte volte appariva la Beata Vergine col bambino Gesù sotto il mantello, nell'aspetto della stessa età di Chiara. E il bambino Gesù, esortato dalla madre, si avvicinava camminando a Chiara, la prendeva talvolta per la mano e le infondeva mirabili consolazioni. Chiara, che lo vedeva con i suoi occhi corporali, voleva prenderlo e giocare con lui, ma il bambino scappava da Chiara ritornando dalla madre e allontanandosi lasciava Chiara in grande desiderio[27].

Il commento di Edith Pásztor mette a fuoco il rapporto tra la visione e la condizione di bambina-reclusa di Chiara:

> Questo tocco della mano che trasmette delle meravigliose consolazioni, questo desiderio, purissimo, di giocare con il Bambino Gesù da parte di una bambina, di cui le fonti non ricordano mai che abbia giocato, immersa com'era in durissime pratiche ascetiche, questo sciogliersi finalmente in una fanciullezza gioiosa, spensierata, rendono l'immagine della visione di una freschezza raramente incontrata nelle fonti[28].

Si sarebbe tentati di dire che la bambina-reclusa, nella sua solitudine, si sia costruita il suo "amico immaginario", un mistico compagno di giochi. La visione merita qualche altro commento. Ci si può chiedere infatti quando nel racconto sia opera dell'agiografo e quanto venga dalla esperienza stessa di Chiara. Certo alcuni elementi della visione fanno pensare al tema iconografico della *mater misericordiae*: Maria che protegge con il suo manto i fedeli. Come pure le apparizioni di Gesù bambino si registrano con una certa frequenza nell'agiografia, soprattutto femminile, nel XIII secolo. Chiara Frugoni ha per prima messo in rilievo il rapporto tra immagini dipinte e visioni femminili[29]. Ma altri

---

26 Sommario, f. 30vb, citato in Pásztor 1984, p. 196.

27 *Vita Sanctae Clarae*, ed Semenza 1994, p. 7.

28 Pásztor 1984, p. 194.

29 Frugoni 1984.

elementi appaiono del tutto originali. La *Vita* specifica che *multotiens apparebat,* cioè la visione con il gioco con il bambino e sua madre avvenne molte volte. Difficile pensare che un chierico come Berengario di Saint-Affrique, abbia saputo anche solo immaginare un gioco infantile di questo tipo, tanto più se ripetuto. La spiegazione più plausibile è che Chiara stessa sia stata all'origine del racconto. Leggendo la *Vita* infatti si ha la sensazione che la bambina entrata nel reclusorio della sorella, sia vissuta in una specie di mondo incantato, in cui il cielo e la terra erano confusi. In un luogo in cui era senza coetanei il suo compagno di giochi era Gesù bambino. Lei stessa sembra essersi resa conto di questa condizione, al tempo stesso spirituale e infantile, quando, improvvisamente, questa venne a mancare.

> Accadde un certo giorno che Chiara stava parlando con una sua compagna in cella e mentre discorrevano tra loro sulla Passione del Signore, Chiara riferì la rivelazione predetta alla compagna, e aggiunse: «Qualsiasi cosa si chieda con affetto il Signore la concede subito, io l'ho provato spesso per esperienza personale». Credeva infatti che Dio facesse a tutti ciò che faceva a lei. La compagna disse: «So soltanto che io non sono tale che Dio compia in tal modo la mia volontà». Chiara però udendo ciò, pensò di essere qualcuno, come lei stessa dopo un po' di tempo riferiva con grande dolore. E da allora la chiarezza delle rivelazioni e l'altezza delle frequenti visioni furono in gran parte sottratte a Chiara per undici anni, nei quali non poté avere pace nella sua mente, ma aveva continuamente un fortissimo conflitto di tribolazioni[30].

È possibile quindi che Chiara stessa, al momento in cui perse questa innocenza spirituale e infantile, abbia raccontato gli episodi che poi sono confluiti nella *Vita* di Berengario, proprio per spiegare cosa aveva perso a causa del suo peccato di superbia. Saremmo quindi davanti ad uno dei rari casi in cui la testimonianza di una esperienza religiosa è narrata con gli occhi di un bambino, o, meglio, di una bambina. Forse ci sono casi analoghi. Si può richiamare un bellissimo ricordo di Anselmo d'Aosta che da bambino sognò di scalare una montagna ed arrivare a parlare con Dio, credendo poi di avere veramente vissuto l'esperienza e suscitando in tal modo l'ilarità degli adulti[31]. Certamente ci sono altri esempi, in ogni caso quello dell'esperienza religiosa dei bambini nei secoli medievali sembra un tema interessante da approfondire.

---

30 *Vita sanctae Clarae*, ed Semenza 1994, p. 15.

31 Eadmero in Malaspina 2009, p. 21.

Bibliografia

Fonti

Regola di Benedetto, A. Lentini (ed.) (1931), Tip. Editrice M. Pisani, Montecassino.

Bernardo Gui, *Vita Sancti Thomae Aquinatis*, in D. M. Prümmer (ed.) (1931), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, Privat & Revue Thomiste, Tolosae, pp. 168-222.

Eadmero di Canterbury, *Vita sancti Anselmi*, trans. S. M. Malaspina (2009), in I. Biffi, et al. (eds), *Vite di Anselmo d'Aosta*, Jaca Book, Milano.

Fontes Franciscani, E. Menestò, S. Brufani (eds) (1995), Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli – Assisi.

Tommaso da Celano, *Tractatus de miraculis*, in *Fontes Franciscani*, E. Menestò, S. Brufani (eds) (1995), pp. 641-754.

Tommaso da Celano, *Legenda Sanctae Clarae Assisiensis*, in *Fontes Franciscani*, E. Menestò, S. Brufani (1995), pp. 2415-2450.

Vita Sanctae Clarae de Cruce ordinis Eremitarum s. Augustini ex codice Montefalconensi saeculi XIV desumpta, A. Semenza, (ed.) (1944), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano.

Studi

Barone, G. (1993), *Problemi ancora aperti intorno a Chiara da Montefalco,* in P. Dinzelbacher, D. R. Bauer (eds), *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo,* Edizioni Paoline, Milano (edizione originale Köln 1988).

Barone, G. (1998), s.v. «Chiara da Montefalco», in C. Leonardi, et al. (eds) *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), pp. 428-431.

Bartoli, M. (2021), *Santa Innocenza. I bambini nel Medioevo,* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).

De Jong, M. (1996), *In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln.

Faloci Puligani, M. (1884-85), *Vita di s. Chiara da Montefalco scritta da Berengario di S. Africano,* in "Archivio Storico per le Marche e l'Umbria" 1, pp. 557-625; "Archivio Storico per le Marche e l'Umbria" 2, pp. 193-266.

Frugoni, C. (1984), «Domine, in *conspectu tuo omne desiderium meum*»: visioni e immagini in Chiara da Montefalco, in C. Leonardi, E. Menestò (1984), pp. 155-175.

Grossi, V. (2019), *Per una lettura introduttiva dei termini* infans *e* puer *negli scritti di Agostino d'Ippona*, in *Il bambino nelle fonti cristiane*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, pp. 317-336.

Iadanza, M. (2019), *L'oblazione dei pueri nel capitolo LIX della Regula Benedicti. Ritualità liturgica e forma giuridica*, in *Il bambino nelle fonti cristiane*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, pp. 399-418.

Leonardi C. (1984), *Universalità di Chiara da Montefalco. Ipotesi agiografica e programma editoriale,* in E. Menestò (1984), pp. XI-XVII.

Leonardi, C., Menestò, E. (eds) (1984), *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo. Spoleto, 28-30 dicembre 1981*, Fondazione CISAM, Perugia, Firenze.

Menestò E. (1984), *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, con prefazione di C. Leonardi, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze.

Nessi, S. (1969), *S. Chiara da Montefalco e il francescanesimo*, in "Miscellanea franciscana", 69, pp. 369-408.

Nessi, S. (1984a), *Appendice bibliografica*, in Menestò (1984), pp. 629-639.

Nessi S. (1984b), *Appendice storico-documentaria*, Menestò (1984), pp. 515-628.

Pásztor E. (1984), *Chiara da Montefalco nella religiosità femminile del suo tempo*, in C. Leonardi, E. Menestò (1984), pp. 183-267 (ora in E. Pástor, *Donne e sante. Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo,* Studium, Roma 2000, pp. 197-274).

Xodo C. (1980), *Cultura e pedagogia nel monachesimo alto medioevale*, Brescia.

19. L'infanzia femminile a Firenze nel Quattrocento

Eleonora Plebani

Abstract

Female childhood in 15th-century Florence has been deeply analyzed by scholars over the past fifty years. However, it is still possible to reconsider some details to think about. This article aims to provide a concise review of the topic, starting from a selection of published and unpublished sources and more or less recent studies. What emerges is a multi-layered problem, in terms of dowry as a matter of financial investment, marriage practices as a means of social promotion, closely related public and private life, and charitable institutions as a mode of acquiring consent. In this complex network, girls lose their invisibility to become a strategic asset of Renaissance Florence politically and socially.

La narrazione dell'infanzia, nella Firenze quattrocentesca, seguiva itinerari descrittivi bipartiti tra le riflessioni teoriche sulle età della vita[1] e le annotazioni delle memorie familiari che generazioni di "mercanti scrittori"[2] producevano con continuità. Sono tuttavia le fonti pubbliche a conferire all'infanzia – maschile e femminile in uguale misura – una visibilità storicamente determinante.

I limiti cronologici, minimi e massimi, per la partecipazione alla vita politica, i rilevamenti catastali che, dal 1427, registrarono i beni dei contribuenti e censirono la stessa popolazione[3], la necessità di conoscere la

---

1 Nella *Vita civile*, scritta fra il 1438 e il 1439, Matteo Palmieri disserta sulle fasi dell'esistenza dell'uomo. Si veda quindi Palmieri, *Vita civile*, ed. Belloni 1982, pp. 7-8, 30-51.

2 La definizione è il titolo dell'antologia di ricordanze familiari fiorentine pubblicate nel 1986 da Vittore Branca. A proposito delle fonti memorialistiche fiorentine tardomedievali come problema storiografico rinvio a Klapisch-Zuber 2023.

3 Per il catasto del 1427 si veda Herlihy, Klapisch-Zuber 1988.

consistenza demica urbana al fine di assicurare l'approvvigionamento alimentare furono altrettanti motivi per cui anche i bambini acquistarono il loro posto all'interno della società fiorentina[4].

Censita, quantificata, fiscalizzata e monetizzata, l'infanzia nella Firenze quattrocentesca era al centro di pratiche e processi teorici che hanno fornito materia abbondante per analisi successive a storici, demografi, sociologi, storici dell'economia. La messe ingente di dati ha consentito così di seguire piste di ricerca nelle quali, se l'elemento maschile è meglio definito, le bambine occupano un posto di rilievo – in senso positivo e negativo – per la ricostruzione delle strategie familiari dei fiorentini del Quattrocento.

Un recente filone di indagini segue le prassi di acculturazione delle bambine appartenenti alle famiglie dell'*élite* di governo, non tanto a Firenze quanto in realtà statuali esterne a regime principesco, dove la formazione scolastica dei maschi e le loro infantili prove scrittorie non differivano dalle analoghe attività delle sorelle[5]. Tuttavia, questo non implica un disallineamento culturale tra le piccole fiorentine e le loro coetanee di altri centri di potere; al contrario, nella Firenze del XV secolo, l'educazione delle bambine appartenenti a casati economicamente cospicui comprendeva non solo l'alfabetizzazione di base, ma anche la conoscenza del latino e delle lettere[6]. Alla luce del deciso cambio di passo nelle pratiche educative, non meraviglia che alcuni tra i più noti epistolari fiorentini quattrocenteschi siano declinati al femminile[7].

Lo scopo del mio contributo è quello di ripercorrere le strade seguite dalla letteratura storica, in anni più o meno recenti, nei riguardi della condizione dell'infanzia muliebre a Firenze nel Quattrocento e della sua percezione da parte dei contemporanei non tanto nel senso della rappresentazione, quanto del suo ruolo sociale all'interno di assetti familiari e cittadini fortemente polarizzati attorno alle possibilità di promozione sociale e di consolidamento economico.

---

4 Klapisch-Zuber 1996, pp. 155-181.

5 M. Ferrari et al. 2016.

6 Lucas-Dubreton 1996, pp. 136-137.

7 Solo per citare i due esempi più celebri, rinvio a Macinghi Strozzi, *Lettere*, ed. Guasti 1877 e a Tornabuoni, *Lettere*, ed. Salvadori 1993.

19.1. Vita

19.1.1. Le età della vita

Il già citato Matteo Palmieri, mercante, umanista e uomo politico fiorentino[8], analizzò le stagioni dell'esistenza umana (senza una precisa selezione di genere) suddividendole in scansioni successive e ponendo l'accento non solo sulle caratteristiche tipiche di ognuna delle parti elencate, ma anche sulle fasce di età di riferimento. "La vita humana variamente si divide et, secondo modo più grosso, della età di ciascuno si fa sei parti: la prima chiamano infantia, cioè inanzi che il fanciullo parli; la seconda dicono pueritia, cioè semplice fanciulleza, et dura infino agli anni della discretione; la terza è chiamata adolescienzia, la quale vogliono duri infino in anni ventotto che è tutto il tempo si cresce in alcuna forza corporea. Drieto a questa segue viridità, cioè tutto il tempo che le naturali forze si mantengono con buona prosperità, che dicono durare infino in anni cinquantasei […]. Dopo la contata età segue vechieza et dura infino in anni settanta […]. Dopo vechieza resta l'ultima parte di nostra vita, detta decrepita età […] che al più si distenda infino inn-anni centoventi"[9].

Mi sembra opportuno sottolineare come la fanciullezza (o puerizia secondo la *Vita civile*) trovi conferma, in termini di estensione cronologica, nelle parole del diarista Luca Landucci che attribuisce ai bambini al seguito di Girolamo Savonarola una fascia di età compresa fra i cinque e i sedici anni[10]. L'adolescenza si prolungava approssimativamente fino ai vent'anni per lasciare poi il posto alla gioventù sino almeno ai trentacinque anni[11], anche se la *legitima aetas* (ossia la maggiore età legale) era conseguita al compimento dei venticinque anni, in contemporanea con l'età minima richiesta per l'ingresso nella vita pubblica[12].

Quest'ultima frazione di gioventù era collegata, tuttavia, al solo mondo maschile, dal momento che le donne, escluse dalla partecipazione alla pratica politica e sottoposte (almeno per quanto concerneva le transazioni giuridiche) alla tutela degli esponenti maschili della loro famiglia di origine o acquisita, non rivestivano alcun ruolo di interesse.

---

8 Valeri 2014, *ad vocem*.

9 Palmieri, *Vita civile*, ed. Belloni 1982, pp. 30-31.

10 Landucci, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516*, ed. Del Badia 1883, pp. 124-125.

11 Taddei 2001, pp. 16-17.

12 Ibid., p. 45.

Per tale ragione risulta molto sfumato, nelle fonti, anche il discrimine tra l'infanzia e l'età adulta, segnato dal matrimonio, ma irrilevante nelle teorizzazioni anagrafiche[13].

La fanciullezza delle donne si configurava come la preparazione alle nozze e l'intento educativo fondamentale era preservarne intatta la verginità fino all'unione coniugale[14]. Secondo gli insegnamenti di Leon Battista Alberti, infatti, "sono le fanciulle per età pure, per uso non maliziose, per natura vergognose e sanza intera alcuna malizia; con buona affezione presto imprendono, e sanza contumacia seguitano i costumi e voglie del marito". Nel pensiero dell'Alberti erano tali peculiarità caratteriali a fare delle bambine future spose ideali, la cui prolificità poteva essere misurata quantitativamente sulla base del numero dei fratelli che, se cospicuo, lasciava intuire la possibilità, per la fanciulla, di generare una ragguardevole prole maschile in analogia con le gravidanze materne[15].

Non è il caso di rimarcare l'infondatezza e l'ingenuità di tali considerazioni, né la prospettiva funzionale ad una società prettamente maschile dalla quale l'Alberti traeva lo spunto per i suoi suggerimenti, ma ritengo invece opportuno evidenziare come l'elaborazione delle strategie nuziali contribuisse in ogni caso ad aprire spazi di riflessione sul ruolo sociale dell'infanzia femminile.

19.1.2. Il matrimonio

Nonostante le affermazioni dell'Alberti, l'immagine della sposa bambina non appartiene alla società fiorentina del Quattrocento; le analisi condotte sul rilevamento catastale del 1427 – pur con le dovute cautele e approssimazioni – hanno consentito di stimare in un 13% le possibilità per le ragazzine di dieci anni di contrarre matrimonio entro il quinquennio successivo, nell'88% per le quindicenni per poi decrescere in maniera esponenziale per le giovani di età superiore. Più elevata di almeno un decennio era, invece, l'età media nuziale degli uomini[16]. Le contabilizzazioni statistiche sono confermate dagli osservatori coevi: Giovanni di Pagolo Morelli, ad esempio, nei suoi *Ricordi*,

---

13 Tripodi 2008, pp. 29-63: 45, Taddei 2001, p. 21.

14 Klapisch-Zuber 1996, p. 178.

15 Alberti, *I libri della famiglia*, eds Romano et al. 1994, lib. 2, p. 117.

16 Molho 2008, pp. 149-170: 158, 159-160.

esorta i padri di "fanciulle femine" a provvedere affinché esse "non si maritino se non ànno anni quindici chonpiuti"[17].

Il divario anagrafico tra i coniugi era una delle ragioni, tra l'altro, delle precoci vedovanze femminili e dei problemi connessi con il mantenimento di figli ancora minorenni. La società fiorentina, ancora nel Quattrocento, praticava una diffusa endogamia, sancita dalle norme statutarie e consolidata da attitudini consuetudinarie che, tuttavia, trovava le sue motivazioni più cogenti nell'opportunità di creare reti relazionali e parentali di vicinato a scopo politico, economico o di semplice promozione sociale[18].

Le figlie rappresentavano, in questa prospettiva, allo stesso tempo un dono e un investimento; i legami nuziali erano un'operazione che andava attentamente pianificata e che costituiva una parte di rilievo nelle strategie familiari, l'obbligo di fornire alle giovani la dote era invece un impegno di medio/lungo periodo che il governo fiorentino quattrocentesco strutturò in una prassi di investimento finanziario fruttifero rivelatosi anche uno strumento di riequilibrio dell'utilità potenziale della prole femminile rispetto a quella maschile[19].

La capitalizzazione dotale era resa possibile dal *Mons puellarum maritandarum* (meglio noto come Monte delle Doti), fondato il 23 febbraio 1425, che consentiva – seppure con qualche restrizione in termini di redditività – di depositare una qualsiasi somma, vincolata in esclusiva alla costituzione della dote di una figlia, per un periodo non inferiore ai sette anni e mezzo e non superiore a quindici con un rendimento pari al 5% per la durata massima dell'investimento, o dimezzato in percentuale nel caso di deposito più breve[20].

Nonostante la normativa fosse andata incontro alle esigenze dei nuclei familiari meno economicamente solidi tentando di risolvere anche alcuni problemi sociali, per diversi anni la morte della giovane prima del matrimonio significò la perdita degli interessi e dello stesso capitale[21]. Soltanto dal 24 aprile 1433 fu consentito agli investitori di recuperare la somma investita in qualsiasi circostanza[22].

---

17 Morelli, *Ricordi*, ed. Tripodi 2019, p. 213.

18 Klapisch-Zuber 2022, pp. 19-23.

19 Klapisch-Zuber 1996, p. 158.

20 Archivio di Stato di Firenze (da ora in poi ASFi), *Provvisioni*, *Registri* 114, cc. 143r-v.

21 Ibid., c. 143v.

22 ASFi, *Provvisioni*, *registri* 124, cc. 28v-29r.

Le "ricordanze" private sono, anche in questo caso, la testimonianza più chiara delle strategie finanziarie sottese ai progetti matrimoniali elaborati per le bambine. Bernardo di Stoldo Rinieri, banchiere ed esponente dell'*élite* fiorentina[23], ad esempio, padre di quattro figlie, depositò le relative somme fruttifere presso il Monte delle Doti entro i loro primi due anni di vita, con la più duratura prospettiva di investimento[24]. La previdenza di Bernardo gli consentì – per il tramite delle figlie – di conseguire risultati significativi in termini di legami parentali con i Sassetti, gli Altoviti e i Niccolini, riuscendo quindi a mantenere una presenza visibile all'interno delle reti relazionali cittadine nonostante il capovolgimento delle sue fortune imprenditoriali ed economiche dell'ultimo Quattrocento[25].

L'istituto finanziario del Monte delle Doti, oltre a favorire le contrattazioni matrimoniali e la fluidità sociale delle famiglie fiorentine, contribuì anche a dare un'inedita visibilità all'infanzia femminile. Le bambine vivevano nella casa paterna solo fino alla prima adolescenza, per iniziare poi la loro vita di mogli e di madri all'interno di una diversa realtà domestica. Non erano quindi considerate essenziali per la trasmissione dell'eredità di memorie, di tradizioni, di attività pubbliche e private del casato di origine, semmai erano viste come tramiti per la creazione di vincoli di parentela che, prescindendo da legami affettivi ed emozionali, avevano la loro ragion d'essere in alleanze politiche o in interessi mercantili-bancari[26].

Il Monte delle Doti aprì, in questo senso, uno squarcio sull'importanza delle figlie in termini non più soltanto di assetti strategici per la collocazione della famiglia nella società fiorentina, bensì anche come strumenti finanziari in grado di produrre interessi di natura matrimoniale e monetaria. In altre parole, a mio avviso, ciò che Anthony Molho definì "a dowry insurance scheme"[27] fu anche, sotto il profilo sociale, l'"assicurazione" che tutelò la nuova e più solida posizione delle bambine all'interno delle rispettive realtà familiari. Infatti, per calcolare l'investimento dotale e procedere con la capitalizzazione della dote si doveva aver maturato certezze riguardo all'esatta data di nascita della figlia, alla

---

23 Cfr. Battista 2016, *ad vocem*.

24 Rinieri, *Ricordanze*, ed. Battista 2020, p. 118.

25 G. Battista, *Commento*, ibid., pp. 26, 27.

26 Gregory 1987, pp. 215-237: 218.

27 Molho 2008, pp. 150-151.

sua salute, all'attrattività, alle attitudini caratteriali. Insomma, i genitori erano obbligati a prestare una nuova attenzione alle femmine[28].

Al di là delle fasi di aggiustamento che il Monte delle Doti attraversò in età medicea[29], è evidente che gli incentivi finanziari divennero una delle più praticate modalità di investimento, non solo perdendo progressivamente il carattere di sostegno sociale che era stato alla base della loro istituzione, ma generando un vero e proprio mercato i cui effetti si riversavano anche su un secondo istituto, l'Ufficiale de' pupilli, incaricato di provvedere agli orfani posti sotto la tutela dell'ufficio per volontà testamentaria del padre defunto[30]. In carico all'Ufficiale era anche la gestione del fondo dotale per le fanciulle in affidamento nonché la verifica delle opportunità matrimoniali, queste ultime esercitate di concerto con i più prossimi parenti maschi.

Alla metà del Quattrocento talmente scandalose erano divenute le contrattazioni finanziarie pre-nuziali che la Balìa, il 27 settembre del 1453, disciplinò la materia stabilendo che qualunque fanciulla di età inferiore ai diciotto anni non potesse contrarre un matrimonio legale senza il consenso – certificato da mano notarile – degli Ufficiali dei pupilli o di almeno due tra i parenti più vicini[31]. In assenza di tale condizione obbligatoria, le nozze sarebbero state considerate frutto di violenza e la dote non erogata né alla giovane e né al marito[32].

19.2. Morte

19.2.1. Gli abbandoni e le pratiche assistenziali

Nel XV secolo l'assistenza all'infanzia abbandonata si inseriva da un lato nel più ampio sistema del patronato delle Arti[33] e dall'altro nel consolidamento del potere mediceo che si esprimeva anche, a livello urbanistico e caritatevole, nell'area su cui insisteva il palazzo di fami-

---

28 Klapisch-Zuber 1996, p. 158.

29 Cfr. ASFi, *Carte di Corredo* 24, c. 51r, *Consiglio del Cento*, *Registri* 2, cc. 8r-v, 9v, 105r-v, 128r-v.

30 Sull'*Ufficiale de' pupilli* rinvio a Guidi 1981, pp. 323-327.

31 ASFi, *Balie* 28, cc. 664r-v, Taddei 2001, p. 44.

32 ASFi, *Balie* 28, c. 664v.

33 Furono le ondate epidemiche del XIV secolo a imporre all'attenzione delle Corporazioni l'importanza degli enti ospedalieri, favorendone il sostegno, Takahashi 2003, p. 4.

glia[34]. Fino agli anni Quaranta del secolo l'istituto maggiormente attivo nei riguardi dei trovatelli fu l'Ospedale di San Gallo; pur senza una fondativa vocazione orientata primariamente all'accoglienza degli "esposti", offriva sostegno ai piccoli lasciati nei pressi della struttura[35].

Analizzando i flussi in ingresso dei bambini nell'arco dei settant'anni compresi tra la fine del Trecento e il 1463 (periodo in cui il nosocomio di San Gallo operò con continuità a favore dell'infanzia) si evidenzia la prevalenza dei figli illegittimi, soprattutto femmine, di solito partoriti da donne di condizione servile, da religiose, o da disabili vittime di violenza sessuale. La discendenza nata fuori dal matrimonio non era in alcun modo un peccato da celare (lo stesso Cosimo de' Medici aveva un figlio naturale, Carlo, chierico residente a Roma, nato da una serva della famiglia[36]), ma il rifiuto della prole non legittima riguardava soprattutto le bambine[37].

Anche sotto il profilo delle condizioni fisiche le trovatelle erano in una situazione peggiore rispetto ai maschi: malnutrite, sofferenti per scarsa assistenza al momento della nascita, arrivavano al San Gallo in gravi difficoltà, spesso aggravate dall'età in cui riuscivano a trovare riparo tra le mura dell'ospedale. I due terzi degli infanti accolti aveva, infatti, tra uno e sei anni e spesso le bambine avevano vissuto per parecchio tempo di stenti, subendo danni sia fisici che cognitivi. Poche mostravano infermità congenite, ad eccezione di quelle registrate come sordomute; la gran parte delle piccole ammalate aveva sviluppato un'invalidità in seguito alle condizioni difficilissime in cui avevano trascorso i loro primi anni di vita[38].

Non possediamo molte informazioni sul destino degli orfani, ma è certo che, per le bambine, le uniche possibilità restavano il matrimonio o la monacazione; residuali sono i dati relativi all'ingresso in famiglie affidatarie che non modificava, in ogni caso, la duplice opzione[39]. A partire dalla metà del XV secolo, l'ospedale San Gallo fu unificato con il nuovo istituto, Santa Maria degli Innocenti, la cui vocazione era

---

34 Sandri 2009, pp. 11-17:14.

35 Sandri 1991, pp. 993-1014: 994.

36 Tanzini 2022, pp. 118-119.

37 Tra il 1395 e il 1463 San Gallo accolse 1452 bimbi abbandonati, dei quali 599 erano maschi e 853 femmine. Chi di loro sopravviveva al ricovero veniva in un secondo tempo spostato in campagna e affidato alle balie, Takahashi 2003, p. 2, Sandri 1991, p. 1001.

38 Sandri 1991, pp. 1006-1007.

39 Ibid., p. 1010.

esclusivamente volta verso l'assistenza infantile, andando così a costituire un vero e proprio polo sanitario multifunzionale.

La storia della fondazione innocentina affonda le sue radici nell'attitudine caritatevole del mercante-banchiere pratese Francesco di Marco Datini[40] che – come lascito testamentario – destinò la somma di 1000 fiorini all'ospedale di Santa Maria Nuova di Firenze per la costruzione di un ente dedicato in via esclusiva all'accoglienza degli orfani. Nei decenni successivi l'Arte della Seta rilevò l'incarico, acquistò il terreno da Rinaldo degli Albizzi per la fabbrica del nuovo istituto e, grazie alle donazioni di altri benefattori, affidò la direzione dei lavori a Filippo Brunelleschi. L'attività operativa del brefotrofio iniziò il 5 febbraio del 1445[41].

Santa Maria degli Innocenti fu quindi il frutto di sinergie apparentemente inconciliabili: la carità di un pratese verso un'istituzione fiorentina, le competenze organizzative dei Setaioli e il genio del Brunelleschi, il luogo di edificazione ceduto da Rinaldo degli Albizzi e l'inaugurazione del nuovo ospedale pochi mesi dopo il compimento del decimo anno di governo di Cosimo de' Medici che degli Albizzi era stato il grande avversario e poi il vincitore indiscusso.

Un ente trasversalmente voluto con grande determinazione, quello degli Innocenti, che si rivelò non solo un luogo prezioso per la salvezza di moltissimi infanti abbandonati (anche in questo caso con una netta prevalenza dell'elemento femminile), ma anche uno spazio di sperimentazione e di applicazione di nuovi strumenti educativi. Se, infatti, per le bambine l'insegnamento prevalente riguardava l'onestà dei costumi, qualità indispensabile per le future mogli e madri, non mancavano avvii al lavoro in bottega rivolti sia ai fanciulli di sesso maschile che alle loro coetanee. Non a torto Lucia Sandri definisce Santa Maria degli Innocenti "il banco di prova del pensiero maturato in età umanistica in materia d'infanzia"[42].

19.2.2. Mortalità e infanticidio

La consistenza demografica e la curva della mortalità infantile erano direttamente proporzionali, nella Firenze tardomedievale, all'assetto patrilineare della società. Se il tasso di sopravvivenza alla fanciullezza non

---

40 Luzzati 1987, *ad vocem*, Origo 2005, Nigro (a cura di) 2010.

41 Takahashi 2003, p. 5, Sandri 2009, p. 14.

42 Sandri 2009, pp. 15, 17. Sul lavoro minorile cfr. Sandri 1997, pp. 221-251.

era molto elevato indipendentemente dal genere[43], le femmine erano più esposte dei maschi al rischio di non arrivare all'età adulta. Sebbene tra il basso Medioevo e la prima età moderna l'incidenza delle epidemie di peste sull'andamento della popolazione fiorentina fosse minore, le neonate si collocano in controtendenza, mettendo in luce un livello di mortalità in continua crescita. Gli stessi contemporanei notavano come il flagello pestilenziale dispiegasse la sua massima virulenza sulle donne e sui giovani[44].

La morte delle figlie, quindi, aveva un impatto maggiore sulla consistenza numerica della prole, ma non altrettanto si può affermare a proposito dei sentimenti di cordoglio che suscitava. È esemplare, a questo proposito, il caso di Filippo di Bernardo Manetti che, nell'arco di un mese, alla metà esatta del XV secolo, perse, a causa della peste, la moglie, sette figlie e il figlio. Le accorate parole di dolore sono dedicate alla prematura dipartita dell'unico erede maschio e, in misura minore, a quella della moglie; nessun ricordo per le sette femmine[45].

Quella di Manetti è la testimonianza tipo della reazione familiare dinanzi al lutto infantile; altre analoghe situazioni sono affrontate in maniera sovrapponibile nelle memorie mercantili fiorentine quattrocentesche, alternando il silenzio – come nel caso di Bonaccorso Pitti che si limitò a registrare, in generale, quanti tra i figli avuti dalla moglie sopravvissero fino al 1412, anno di inizio della stesura del libro di famiglia[46] – a parole commemorative di circostanza, ma dedicate da Bernardo Rinieri alla morte di una neonata[47].

Una simile rendicontazione mercantile si rintraccia anche nelle memorie familiari di Luca di Matteo Firidolfi da Panzano che, all'elenco dei dieci figli viventi avuti dalla moglie Lucrezia di Salvatore del Caccia, aggiunge il breve ricordo di tre femmine morte piccolissime[48]. A suo merito va sottolineato il tono di semplice menzione riservato anche ai maschi deceduti o in tenera età o in età adulta[49].

---

43 Il 20% complessivo dei bambini nati fra il 1300 e il 1550 non sopravvisse ai tre anni, il 30% ai dieci anni, il 34% non raggiunse l'adolescenza, Klapisch-Zuber 1996, p. 167.

44 Ibid., pp. 168-169.

45 Ibid., pp. 163-165.

46 Pitti, *Ricordi*, ed. Vestri 2015, p. 7.

47 Rinieri, *Ricordanze*, ed. Battista 2020, pp. 100-101.

48 «Brighe, affanni, volgimenti di stato», eds Molho, Sznura 2010, pp. 53, 180.

49 Ibid, pp. 179-180, 225.

Nei rilevamenti catastali, così come negli atti delle cause per soffocamento di neonati discusse al cospetto del vescovo di Fiesole sono individuabili anche casi di infanticidio selettivo. Nonostante l'incompletezza della documentazione pubblica e di quella degli enti religiosi, Richard Trexler, basandosi sui registri degli Innocenti, ha riscontrato una maggioranza di morti al femminile tra i piccolissimi dati a balia, così come negli atti processuali della diocesi fiesolana relativi a procedimenti penali per accuse di soffocamento volontario di minori[50].

La pista di ricerca è stata lasciata parzialmente cadere, ma ciò non significa che si debba escludere l'ipotesi che alla già elevata mortalità naturale, per le femmine si aggiungesse anche la volontarietà della loro eliminazione.

19.3. Riflessioni conclusive

L'attenzione all'infanzia, nella Firenze del Quattrocento, era un problema sociale, economico e politico che coinvolgeva, in cerchi concentrici, diversi corpi collettivi: dal più ristretto nucleo familiare al corporativismo mercantile fino ai principali uffici dello Stato fiorentino che si facevano carico di rappresentare, al tempo stesso, la più alta istanza in termini di decisori ultimi e la struttura di raccordo con le altre componenti della comunità cittadina. Per quanto concerne il lato femminile del tema legato all'infanzia, il primo livello organizzativo, quello familiare, trovò, nelle opportunità di investimento offerte dal Monte delle Doti, nuove motivazioni per considerare le figlie una risorsa e non un aggravio. Le somme fruttifere – è bene ricordarlo – sarebbero andate a beneficio dello sposo, ma la percentuale di rendimento consentiva alla famiglia di origine di impegnare una cifra di gran lunga inferiore rispetto all'entità complessiva della dote.

Già solo il riferimento all'istituzione creditizia lascia intendere l'attenzione che, nel XV secolo, il governo fiorentino dedicava all'infanzia (soprattutto quella femminile in quel caso specifico), per ragioni di disciplinamento delle pratiche sociali connesse con l'istituto del matrimonio. A questo si aggiungono gli sforzi per dare a Firenze un circuito ospedaliero che affiancasse all'assistenza generalmente intesa anche la cura specifica nei riguardi degli abbandoni infantili.

---

50 Trexler 1994, pp. 203-224.

La fondazione di Santa Maria degli Innocenti è l'esempio più evidente di quanto intorno al destino dei più piccoli orbitassero interessi che coniugavano i più disparati aspetti della vita pubblica fiorentina: le donazioni *pro salute animae*, la visibilità che le Arti intendevano conferire alle proprie iniziative patronali, la laicità delle strutture di accoglienza sottratte al controllo delle istituzioni religiose e ricondotte sotto la gestione pubblica, l'inquadramento del nuovo brefotrofio degli Innocenti all'interno del programma di evergetismo ad ampio spettro promosso dai Medici.

Comunque si voglia valutare il sistema complesso di attori e agenti della carità che ruotava intorno al mondo dell'infanzia, è opportuno evidenziare come Firenze fosse un laboratorio di sperimentazione avanzato per quanto concerneva le pratiche di accoglienza dei minori, non soltanto dal punto di vista organizzativo e di energie plurime convogliate sulla fabbrica di Santa Maria degli Innocenti, ma anche sotto il profilo pedagogico e di inserimento nella società promosso dalle pratiche educative che coinvolgevano maschi e femmine in maniera omogenea.

Non sempre i risultati saranno stati all'altezza delle aspettative e alcuni storici, come Gregory Henlon, si riferiscono all'abbandono dei minori come a una forma di infanticidio ritardato[51], ma credo sia da evidenziare come l'età infantile (in particolare quella femminile, considerando sia il sistema dotale e sia le elevate percentuali di bambine affidate agli istituti di carità), nella Firenze del XV secolo, sia stata un motivo di interesse trasversale che – attraverso forme e modi differenti – incideva sulla società cittadina in tutte le sue diverse componenti.

Bibliografia

Fonti

Alberti, Leon Battista, *I libri della famiglia*, Romano, R., et al. (eds) (1994), Einaudi, Torino.

«Brighe, affanni, volgimenti di stato». *Le ricordanze quattrocentesche di Luca di Matteo di messer Luca dei Firidolfi da Panzano*, Molho, A., Sznura, F. (eds) (2010), Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze.

[51] Lo stesso studioso, comunque, si rende conto che "that assumption is probably too harsh", Henlon 2022, p. 2.

Landucci, Luca, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516*, Del Badia, I. (ed.) (1883), Sansoni, Firenze.

Macinghi Strozzi, Alessandra, *Lettere di una gentildonna fiorentina ai figliuoli esuli*, Guasti, C. (ed.) (1877), Sansoni, Firenze.

Morelli, Giovanni di Pagolo, *Ricordi*, Tripodi, C. (ed.) (2019), Firenze University Press, Firenze.

Palmieri, Matteo, *Vita civile*, Belloni, G. (ed.) (1982), Sansoni, Firenze.

Pitti, Bonaccorso, *Ricordi*, Vestri, V. (ed.) (2015), Firenze University Press, Firenze.

Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento, Branca, V. (ed.) (1986), Rusconi, Milano.

Rinieri, Bernardo di Stoldo – Rinieri, Cristoforo di Bernardo, *Ricordanze*, Battista, G. (ed.) (2020), Editpress, Firenze.

Tornabuoni, Lucrezia, *Lettere*, Salvadori, P. (ed.) (1993), Olschki, Firenze.

Studi

Battista, G. (2016), s.v. "Rinieri", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 87, Treccani, Roma, available at <https://www.treccani.it/enciclopedia/rinieri (dizionario-biografico)> (last accessed 09 September 2023).

Ferrari, M., et al. (2016), *Autografie dell'età minore. Lettere di tre dinastie italiane tra Quattrocento e Cinquecento*, Viella, Roma.

Gregory, H. (1987), *Daughters, Dowries, and the Family in fifteenth century Florence*, in "Rinascimento", 27, pp. 215-237

Guidi, G. (1981), *Il governo della città-repubblica di Firenze del primo Quattrocento*, vol. 2, Olschki, Firenze.

Henlon, G. (2022), *Infanticide in Italy. 1500-1800*, in "The Renaissance World", 2022, 1-7, available at <https://www.taylorfrancis.com/entries/10.4324/9780367347093-rerw37-1/infanticide-italy-1500%e2%80%931800-gregory-hanlon?context=rrow&refid=b6c7aa32-10c2-47ba-affd-9741f9fa0378> (last accessed 09 September 2023).

Herlihy, D., Klapisch Zuber, Ch. (1988), *I Toscani e le loro famiglie. Uno studio sul catasto fiorentino del 1427*, Il Mulino, Bologna.

Klapisch-Zuber, Ch. (1996), *Il bambino, la memoria e la morte*, in E. Becchi, D. Julia (eds), *Storia dell'infanzia*, vol. 1: *Dall'antichità al Seicento*, Laterza, Roma-Bari, pp. 155-181.

Klapisch-Zuber, Ch. (2022), *Matrimoni rinascimentali. Donne e vita famigliare a Firenze (secc. XIV-XV)*, Viella, Roma.

Klapisch-Zuber, Ch. (2023), *Florence à l'écritoire*, EHESS, Paris.

Lucas-Dubreton, J. (1996), *La vita quotidiana a Firenze ai tempi dei Medici*, BUR, Milano.

Luzzati, M. (1987), s.v. "Datini, Francesco", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 33, Treccani, Roma, available at <https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-datini_(dizionario-biografico)> (last accessed 09 September 2023).

Molho, A. (2008), *Deception and marriage strategy in Renaissance Florence. The case of women age*, in Id., *Firenze nel Quattrocento*, vol. 2: *Famiglia e società*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 149-170.

Nigro G. (ed.) (2010), *Francesco di Marco Datini. L'uomo, il mercante*, Firenze University Press, Firenze.

Origo, I. (2005), *Il mercante di Prato. La vita di Francesco Datini*, Corbaccio, Milano.

Sandri, L. (1991), *Modalità dell'abbandono dei fanciulli in area urbana: gli esposti dell'ospedale di San Gallo a Firenze nella prima metà del XV secolo*, in *Enfance abandonée et société en Europe, XIV*e*-XX*e *siècle*. Actes du colloque international. Rome, 30-31 janvier 1987, École française de Rome, Rome, pp. 993-1014, available at <https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1991_act_140_1_4485> (last accessed 09 September 2023).

Sandri, L. (1997), *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. (2009), *Bambini e assistenza nel Rinascimento. L'esemplarità di Firenze*, in "I 'Fochi' della San Giovanni", 3, pp. 11-17.

Taddei, I. (2001), *Fanciulli e giovani. Crescere a Firenze nel Rinascimento*, Olschki, Firenze.

Takahashi, T. (2003), *Il Rinascimento dei trovatelli. Il brefotrofio, la città e le campagne nella Toscana del XV secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Tanzini, L. (2022), *Cosimo de' Medici*, Salerno, Roma.

Trexler, R. (1994), *Infanticide in Florence. New sources and first results*, in Id., *Dependence in Context in Renaissance Florence*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton, pp. 203-224.

Tripodi, C. (2008), *Il padre a Firenze nel Quattrocento. L'educazione del pupillo in Giovanni Morelli*, in "Annali di Storia di Firenze", 3, pp. 29-63.

Valeri, E. (2014), s.v. "Palmieri, Matteo", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 80, Treccani, Roma, available at <https://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-palmieri_(dizionario-biografico)> (last accessed 09 September 2023).

20. La fanciulla con la coda tra folclore e archeologia nel mondo nordico

Carla Del Zotto

Abstract

This article investigates the legacy of ancient pagan beliefs in mythological figures of the Norse pantheon in Scandinavian folklore. Numerous popular stories tell of a multifaceted interaction between human beings and hidden creatures, the elven people. In particular, elf-women or *huldrer* may even appear as wives, provided they have lost their demonic nature with baptism. However, an embarrassing feral tail betrays their belonging to another world and the ambivalent nature of any relationship with men. Beyond the folkloric collections, an echo of the ancient belief in the *huldrer* is given by some Norwegian and Danish toponyms such as Hulderhusan, Hulderheim, and Huldremose. In the latter locality of Northern Jutland, among the so-called Iron Age bog bodies, that of a middle-aged woman, with all her clothes and ornaments, was found. Unlike the other bog bodies, which show visible signs of strangulation and stabbing, the circumstances surrounding the death of the Woman from Huldremose are obscure. In any case, she was buried with great care, perhaps due to her role in the community, probably as a prophetess or seer. Her burial in the "huldre fen" (Huldremose) could testify to the cult of minor female divinities as the *huldrer* in prehistoric times.

La fanciulla con la coda, per lo più una coda di mucca, è una figura molto popolare nelle raccolte di folclore nordico. Retaggio della credenza in esseri soprannaturali invisibili, che però possono manifestarsi agli uomini, la *hulder* o "ninfa dei boschi" è letteralmente "colei che è nascosta", ovvero una donna degli elfi, gli abitanti segreti di rocce, boschi, prati, acque[1]. In antico nordico *huldumaðr* indica il coboldo o lo

[1] Etimologicamente *hulder* (**huldr*) si ricollega al participio passato del verbo **helan*

gnomo e l'*huldufólk* (lett. "il popolo nascosto") sono gli elfi. Sulla loro origine, nei materiali raccolti dal folclorista islandese Jón Árnason, c'è una storia che contamina antiche leggende mitologiche con i nuovi insegnamenti della fede cristiana:

> Einhverju sinni kom guð almáttugur til Adams og Evu. Fögnuðu þau honum vel og sýndu honum allt sem þau áttu innanstokks. Þau sýndu honum líka börnin sín og þótti honum þau allefnileg. Hann spurði Evu hvort þau ættu ekki fleiri börn en þau sem hún var búin að sýna honum. Hún sagði nei. En svo stóð á að Eva hafði ekki verið búin að þvo sumum börnunum og fyrirvarð sig því að láta guð sjá þau og skaut þeim fyrir þá sök undan. Þetta vissi guð og segir: "Það sem á að vera hulið fyrir mér skal verða hulið fyrir mönnum". Þessi börn urðu nú mönnum ósjáanleg og bjuggu í holtum og hæðum, hólum og steinum. Þaðan eru álfar komnir, en mennirnir eru komnir af þeim börnum Evu sem hún sýndi guði. Mennskir menn geta aldrei séð álfa nema þeir vilji sjálfir því þeir geta séð menn og látið menn sjá sig[2].

> "Un giorno Dio Onnipotente fece visita ad Adamo ed Eva. Essi lo accolsero cordialmente e gli mostrarono tutto quello che avevano nella loro casa. Gli mostrarono anche i loro figli che Dio trovò molto promettenti. Dio domandò a Eva se avesse altri figli, oltre a quelli che gli aveva fatto vedere. Lei disse di no. In realtà Eva aveva altri figli non ancora lavati e si vergognava di presentarli a Dio e perciò li aveva nascosti. Dio lo sapeva e disse: "Ciò che è stato nascosto a me sia nascosto anche agli uomini". Questi bambini divennero così invisibili agli uomini e vivevano nelle montagne, nelle colline e nelle rocce. Questa è l'origine degli elfi, mentre gli uomini discendono dai figli di Eva che erano stati presentati a Dio. Gli umani non possono mai vedere gli elfi, a meno che essi stessi lo vogliano, perché gli elfi possono vedere gli uomini e rendersi a loro visibili"[3].

In genere, le relazioni tra uomini ed elfi possono essere positive, a condizione di non irritare queste creature soprannaturali e accondiscendere alle loro richieste. Nella raccolta del folclorista norvegese P.C. Asbjørnsen si legge che un contadino del Telemark accettò di demolire la stalla appena costruita perché il letame delle mucche cadeva

---

"nascondere", cfr. antico nordico *hylja* (*huldi, hulið*) "coprire", "nascondere", Falk, Torp 1960, *s.v.*

[2] *Huldumanna Genesis*, in Jón Árnason 1862, I, 5.

[3] Traduzione mia.

nella sottostante dimora degli elfi, sporcando le loro preziose tavole apparecchiate per il pranzo. Come ringraziamento, gli esseri sotterranei aiutarono il contadino nella costruzione di un'altra stalla e nutrirono il suo bestiame in tempo di carestia[4]. Similmente, già nelle saghe norrene si legge che su una montagna dichiarata sacra non potevano aver luogo duelli o uccisioni, né gli uomini potevano fare i propri bisogni corporali, perché equivaleva a "spaventare gli elfi"[5].

Nei racconti scandinavi la *hulder* è solitamente una bella fanciulla, deturpata da una brutta coda di mucca, a volte di volpe, oppure con la schiena coperta di corteccia o come un albero cavo. Nel suo interagire con gli esseri umani si dimostra volenterosa e gentile e, a condizione di essere stata battezzata, ovvero aver perso la propria natura demoniaca, può essere presa in moglie. Il marito talvolta si dimostra scortese e cattivo, anche se lei svolge un grandissimo lavoro nei campi, in casa e con gli animali. La *hulder* però sa farsi rispettare incutendo paura con la sua forza straordinaria, come si legge nella storia *La stirpe delle huldrer*. Si narra che un giorno il marito di una *hulder* si rifiutò di andare a tagliare un pino nella foresta; allora la moglie stessa prese l'ascia, abbatté il pino più grande del bosco, se lo caricò sulla schiena e lo portò a casa. Il marito, alla vista di quella impresa, si spaventò a morte e da allora non osò più contraddirla e si mostrò sempre accondiscendente[6]. In un altro racconto, la fanciulla corteggiata dal giovane Bjørn sposa un altro pretendente; il ragazzo demolì allora il ponte sul fiume, costringendo il corteo nuziale a prendere la strada delle colline fino alla chiesa. Durante la notte, mentre gli sposi dormivano, giunse una grossa e orribile *hulder* con una gonna verde e un coltello luccicante; lo conficcò nella parete facendo sprizzare scintille e portò via la sposa dalle braccia del marito. La vecchia *hulder* voleva infatti che la ragazza diventasse sua nuora. I parenti e gli altri invitati suonarono per giorni interi le campane della chiesa contro gli esseri soprannaturali senza ritrovarla. Alla fine, Bjørn, con l'aiuto del gigante di Skula, in collera con le *huldrer* di Jønndal, liberò la fanciulla e la sposò[7].

Nell'opera *Troldskab* ("Magia"), il pittore norvegese Theodor Kittelsen, autore delle illustrazioni per la raccolta di storie norvegesi curata

---

[4] Asbjørnsen, *Una notte nel Nordmarka*, in Taglianetti 2012, pp. 128-130.

[5] *Eyrbyggja saga*, cap. 4, in Del Zotto 2012, p. 382.

[6] Asbjørnsen, *La stirpe delle huldrer*, in Taglianetti 2012, pp. 83-85.

[7] Asbjørnsen, *Una domenica sera alla malga*, ibid., pp. 179-183.

da P. C. Asbjørnsen e J. Moe[8], scrive che la *hulder* con la coda bovina suona nei boschi lo zufolo di salice, con la speranza che arrivi qualche bel ragazzo per portarlo via o farsi sposare (fig. 1)[9]. Il disegnatore P. D. Holm, in una illustrazione per i racconti popolari svedesi, presenta una ninfa del bosco a colloquio con un carbonaio. Le sembianze della *hulder*, disegnata per la storia *Kolarnisse och trollet* ("Il carbonaio e la donna troll"), sembrano quelle di una giovane contadina, ma da sotto la gonna spunta una coda ferina quale inequivocabile tratto non umano della fanciulla (fig. 2)[10]. Secondo il racconto svedese *Skogsrået och Sjörået* ("La ninfa del bosco e la ninfa del lago") tutte le ninfe appartengono alla stirpe dei giganti, sono quindi parenti e tra di loro intrattengono per lo più rapporti amichevoli. Tuttavia, la ninfa del bosco vuole sempre prevalere su quella del lago e per questo litigano spesso[11]. In alcune storie "la ninfa del bosco" (*skogsrået*) è gentile con i carbonai, sorveglia i mucchi di carbone mentre gli uomini riposano, e i carbonai al loro risveglio le lasciano delle provviste in un posto speciale come ringraziamento[12].

Nel racconto *Den artige kolaren* ("Il carbonaio gentile") una seducente fanciulla entra di sera nella capanna di un carbonaio chiedendo di riscaldarsi al fuoco e mentre si volta l'uomo non può non notare una folta coda di volpe. Nondimeno, con grande cortesia, l'uomo invita la ninfa del bosco a fare attenzione che il suo "strascico" non bruci. La parola "strascico" pronunciata gentilmente dall'uomo in luogo di "coda" commosse la ninfa e dal giorno seguente il lavoro del carbonaio procedette in modo molto più spedito e soddisfacente[13]. Tale racconto della regione svedese del Värmland ha un parallelo in una storia della raccolta *Norske Folke-Sagn* curata da Andreas Faye[14]. Nella versione norvegese, *Huldra eller Hulla* ("*Hulder* o *huller*"), la ninfa dei boschi partecipa a un ballo; il suo partner osserva la coda che fuoriesce dall'abito

---

8 La raccolta *Norske folkeeventyr* fu pubblicata negli anni 1841-1844.

9 Kittelsen 2017, pp. 69-77.

10 Hofberg 1882, p. 148.

11 Ibid., p. 118. In svedese, nei termini *skogsrået* e *sjörået,* rispettivamente tradotti come "la ninfa del bosco" e "la ninfa del lago", il neutro *rå* – di significato ed etimologia incerti – indica un mostro, un semi-troll, e sembra riconducibile a un significato originario di "palo", "palo cultuale", cfr. Hellquist 1922, *s.v.*

12 Hellström 1985, p. 15.

13 Hofberg 1882, pp.129-130.

14 La raccolta di Andreas Faye fu la prima opera folcloristica pubblicata in Norvegia nel 1833; per la sua realizzazione Faye trasse ispirazione dalle *Deutsche Sagen* dei fratelli Grimm apparse nel 1816, cfr. Braadland 1999- 2005, *s.v. Faye.*

ed esclama: "Bella fanciulla, ti perdi la giarrettiera!" ("*Skjøn Jomfru! Du mister Strømpebandet dit*"). Quella espressione piacque molto alla ninfa e il giovane fu generosamente ricompensato con oro e altre ricchezze[15].

Diversamente, nel racconto svedese *Kolarnisse och trollet*, ("Il carbonaio e la donna troll"), ambientato nel Västmanland, un carbonaio accetta l'aiuto di una donna per trasportare tronchi di legna e bruciare il carbone; nell'arco di tre anni la donna mette al mondo tre figli, ma il carbonaio non ne è infastidito perché la 'strana' figura femminile provvede a tutto. All'inizio del quarto anno la donna vuole però diventare la moglie del carbonaio e l'uomo inizia a chiedersi se non sia stato imprudente accettare il suo aiuto e se la donna non sia in realtà una donna troll. Su consiglio di un vecchio saggio il carbonaio fa salire la donna e i figli su un carro che abbandona poi in corsa sul ghiaccio davanti ai lupi. In seguito l'uomo si ammalò e dovette vendere la capanna nel bosco, anche se era riuscito a liberarsi dei troll[16].

Nelle leggende nordiche gli esseri umani appaiono facilmente irretiti dal miraggio di ricchezze insperate o dalle lusinghe di una donna seducente e accettano di stringere patti e legami con il popolo nascosto dei monti. Alla fine i mortali si ritrovano inevitabilmente delusi o ingannati e segnati nel fisico e nella mente da un'esperienza soprannaturale, per lo più diabolica. Non a caso, *troll* e *huldrer*, capaci di dileguarsi all'istante, sono messi in fuga dal suono delle campane o dall'invocazione del nome di Gesù, né possono manifestarsi a chi si protegge con il segno della croce. Il retaggio delle antiche storie pagane su elfi, Asi e giganti sopravvive così nella diffusa credenza popolare di un mondo ancora abitato da troll, *huldrer* e folletti, anche se ora appaiono confinati nel più modesto orizzonte domestico della vita quotidiana. Tali creature erano peraltro ritenute responsabili dell'esistenza di bambini deformi o malati: gli elfi, sempre pronti a rapire esseri umani, avrebbero infatti lasciato nelle culle i propri figli brutti e mostruosi e portato via i bambini belli e sani dei contadini[17].

In epoca moderna una reminiscenza delle *huldrer* è presente in alcuni toponimi nordici. *Hulderheim*, ("Paese delle huldrer"), è il nome di una località a sud-est dell'isola Karlsøya, nella contea norvegese di Troms – Finnmark; *Hulderhusan*, ("La casa delle huldrer"), è un'area a

---

15 Faye 1844², pp. 36-38.

16 Hofberg 1882, pp. 148-151.

17 Lawing 2013, 142-147.

sud-ovest dell'isola Hinnøya, a nord della costa occidentale norvegese, fra le contee Troms – Finnmark e Nordland. In Danimarca, nella penisola dello Jutland, il toponimo *Huldremose*, ("Palude delle huldrer"), indica una località vicino Ramten nel Djursland, divenuta famosa per la scoperta di un corpo femminile mummificato, noto come la "Donna di Huldremose", databile al 100 a.C. (fig. 3).

Il rinvenimento avvenne per caso nel 1879 durante l'estrazione di torba. Secondo gli studiosi il corpo era stato deposto in una fossa scavata nella torba con la parte superiore del braccio destro già recisa da un taglio, inferto prima che la donna morisse. La scarsa quantità di ossigeno nella palude ha permesso che si conservassero in modo ottimale la pelle, i capelli, i vestiti e il contenuto dello stomaco del cadavere di Huldremose. Come la maggior parte dei corpi di palude ritrovati in Danimarca, la donna era completamente vestita ma relativamente anziana per gli standard di aspettativa di vita dell'Età del ferro; aveva infatti più di quaranta anni al momento della sepoltura. Secondo una delle ipotesi avanzate dopo il suo ritrovamento poteva trattarsi di un sacrificio umano per le divinità[18].

Fino a oggi sono stati estratti più di un centinaio di corpi dalle paludi, grazie alle condizioni di conservazione particolarmente buone nelle torbiere. I corpi di palude mummificati, ovvero con ancora le parti molli (pelle, capelli e contenuto dello stomaco), costituiscono circa un quarto dei ritrovamenti, mentre gli altri reperti sono solo scheletri. I corpi meglio conservati, come la Donna di Huldremose, l'Uomo di Grauballe e l'Uomo di Tollund, provengono da paludi alte[19], quelle in cui sussistono specifiche condizioni chimiche che consentono la mummificazione delle parti molli del cadavere. Gli studiosi sostengono che per evitare che i microrganismi distruggano il corpo umano la salma debba essere immersa nell'acqua o deposta in una fossa scavata nel terreno e coperta rapidamente. La deposizione del corpo deve aver luogo quando l'acqua della palude è fredda, come in inverno o all'inizio della primavera, altrimenti può già iniziare il processo di decomposizione.

---

18 Green 1998, pp. 169-189.

19 Le paludi alte sono caratterizzate dalla mancanza di accesso all'acqua freatica, ricca di sostanze nutrienti. Esse sono alimentate prevalentemente dalle precipitazioni meteoriche che, praticamente prive di nutrimenti, determinano una situazione di carenza di nutrienti minerali. Ciò determina un ambiente con forte acidità e scarsa presenza di sostanze nutrienti e ossigeno, al quale si adattano solo poche specie vegetali, e in particolare gli sfagni. Baumgartner 2002, pp. 7-19.

Gli scavi archeologici hanno dimostrato che alcuni corpi di palude della fine dell'Età del bronzo e della prima Età del ferro erano stati collocati in vecchie buche scavate nella torba e fissati con bastoni o zolle per tenerli fermi[20].

Il dato archeologico dei corpi di palude richiama un passo di Tacito sugli usi cultuali dei Semnoni. Nella *Germania* si legge che in un momento stabilito tutti i rappresentanti delle tribù si radunano in un bosco sacro e danno inizio alla cerimonia religiosa con un sacrificio umano:

> Vetustissimos se nobilissimosque Sueborum Semnones memorant; fides antiquitatis religione firmatur. stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. si forte prolapsus est, attolli et insurgere haud licitum: per humum evolvuntur. eoque omnis superstitio respicit, tamquam inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia[21].

Degli oltre cento corpi di palude rinvenuti in Danimarca, databili al periodo compreso tra l'800 a.C. e il 200 d.C., la maggior parte riguarda esseri umani che sono stati strangolati o impiccati, spesso pugnalati ripetutamente prima di essere immersi nella palude secondo un probabile rituale sacrificale. Tale rituale presenta forti analogie con quello descritto dall'arabo Ibn Fadlan nel X secolo per le esequie funebri di un importante capo vichingo: una anziana donna, denominata l'"Angelo della Morte", aveva il compito di strangolare e pugnalare più volte la fanciulla che doveva essere bruciata sulla pira accanto al proprio padrone già defunto[22].

La Donna di Huldremose era vestita con grande cura. Gli abiti, ben conservatisi per duemila anni, consistono in una gonna e una sciarpa di lana, entrambe a quadri alternati di lana chiara e scura, e due mantelle di pelle. La gonna era legata in vita con un sottile cinturino in pelle inserito in una cintura intrecciata. La sciarpa era avvolta attorno al collo della donna e fissata sotto il braccio sinistro con uno spillo ricava-

---

20 Chamberlain, Parker Pearson 2001, pp. 45-82.

21 Tacito, *Germania*, cap. 39, in Much 1967, p. 432.

22 Sulla *Risala* di Ibn Fadlan cfr. Del Zotto 2005, pp. 797-798.

to da un osso di uccello. Sulla parte superiore del corpo indossava un mantello fatto di diverse pelli di pecora marrone scuro, con un colletto di pelle di pecora chiara. Il lato di lana del mantello di pelle era rivolto verso l'esterno. Sotto questo c'era un altro mantello con il lato lanoso rivolto all'interno, realizzato con undici piccole pelli di agnello scuro. Il mantello era stato molto usato e presentava ventidue toppe. Una delle toppe serviva a contenere un pettine d'osso finemente lavorato, una sottile fascia per capelli blu e un cordoncino di cuoio. La toppa non si può considerare una tasca, poiché avrebbe dovuto essere tagliata per estrarre le cose; gli oggetti cuciti all'interno erano forse amuleti. Il lungo periodo di permanenza nelle acque della palude ha reso marrone il colore degli abiti, ma le analisi scientifiche hanno dimostrato che i colori originari fossero il blu per la gonna e il rosso per la sciarpa. I lunghi capelli della donna erano legati con una corda di lana, avvolta intorno al collo più volte. Da un'altra corda di lana intorno al collo pendevano due piccole perle d'ambra. Un'impronta sull'anulare della mano sinistra indica che originariamente la donna avesse un anello, andato perduto durante lo spostamento del corpo nel 1879. Un esame approfondito ha dimostrato che il capo di abbigliamento più intimo era un indumento di fibre vegetali, forse ortica o lino, di cui sono rimaste solo poche tracce, a causa della decomposizione della maggior parte del tessuto nell'acqua della palude[23].

All'epoca in cui la Donna di Huldremose venne sepolta, le paludi erano una risorsa estremamente importante per la popolazione dell'Età del ferro. Nelle paludi venivano scavati i tappeti erbosi, da usare sia come materiale da costruzione sia come combustibile. Alcune torbiere contenevano minerale di ferro, che dopo la lavorazione poteva essere trasformato in ferro. E, al di là della loro rilevanza per la vita quotidiana, paludi e aree acquitrinose erano considerate la porta d'ingresso in un altro mondo, la soglia tra mondo umano e divino. Pertanto si facevano sacrifici alle divinità abbandonando nell'acqua animali domestici macellati, vestiti, scarpe, gioielli, strumenti e vasi di ceramica pieni di cibo. Le offerte servivano a propiziare un raccolto buono, prosperità, vittoria in battaglia e il sacrificio più importante era quello umano[24].

---

[23] Mannering 2010, pp. 15-24.

[24] Coles, Coles 1989, pp. 173-197. Geograficamente, mummie di palude sono state rinvenute in Danimarca, Germania settentrionale, Paesi Bassi, Regno Unito e Irlanda e la loro datazione risale per lo più all' Età del ferro (circa 800 a.C. – 400 d.C.).

Le circostanze esatte della morte della Donna di Huldremose non sono note. Nel suo caso mancano segni di strangolamento, il taglio sul braccio non può aver indotto una morte per dissanguamento, né una precedente frattura della gamba aver provocato il decesso. La donna era poi completamente vestita e aveva oggetti e ornamenti, dall'anello agli amuleti, alle perle d'ambra, che non vennero portati via dal suo presunto assassino. Sul petto era anche adagiato un ramo di salice, a indicare una attenzione speciale per la defunta come in un funerale. Infine, qualunque sia stata la causa della morte, la Donna di Huldremose non venne cremata secondo gli usi funebri dell'Età del ferro; il fatto che i suoi capelli fossero legati con una lunga corda di lana, avvolta anche intorno al collo sembra avere un significato simbolico, tipico di un rituale[25].

A mio avviso si può ipotizzare che la donna di Huldremose fosse una persona 'importante' nell'ambito della comunità, forse una profetessa o una veggente. Questo spiegherebbe la particolare cura nella sua vestizione e una sepoltura non comune; e a favore di questa ipotesi si può citare la *Saga di Eiríkr il Rosso* in cui è minuziosamente descritto l'abbigliamento della veggente invitata al banchetto per profetizzare sul raccolto e il destino degli uomini prima della loro partenza[26].

Nel 1835, il ritrovamento di un corpo femminile durante l'estrazione di torba a Haraldskær nello Jutland fece pensare che si trattasse della regina Gunnhildr, la moglie del sovrano norvegese Eiríkr Ascia-di-sangue, uccisa e poi sepolta in una palude dai sicari inviati dal fratello, Haraldr Gormsson Dentenero, re di Danimarca, come si legge nella *Jómsvíkingasaga*:

> Ok nú er þat spyrsk at Gunnhildr er við land komin lætr Haraldr aka vǫgnum í mót henni ok liði hennar, ok er hon þegar sett í einn virðiligan vagn, ok sǫgðu menn henni at dýrlig veizla var búin í móti henni at konungs. Þeir óku með hana um daginn. Ok um kveldit, er myrkt var orðit, þá kómu þeir eigi at hǫll konungs, heldr var hitt, at eitt fen mikit varð fyrir þeim, ok tóku þeir Gunnhildi hǫndum ok hófu hana ór vagninum ok breyttu nakk[vat]---stór[an at hálsi]---[hǫfuð henni, kǫstuðu] síðan út á fenit ok drekkðu henni þar, ok lét hon svá líf sitt, – ok heitir þar síðan Gunnhildarmýrr. Braut fóru þeir eftir þat ok kómu heim um kveldit ok

---

25 *Kvinden fra Huldremose*, Nationalmuseet, København.

26 Del Zotto 2018, I, pp. 14-22.

segja konungi svá búit, hvat er þá hefir í gǫrzk. Konungr segir: "Þá hafi þér vel gert", segir hann; "hefir hon nú þann sóma er ek hugða henni" [27].

"Alla notizia dell'arrivo di Gunnhildr in Danimarca, Haraldr ordina di mandare carri per lei e il suo seguito; lei siede subito in un carro maestoso e gli uomini le dissero che un sontuoso banchetto era preparato per lei nella residenza del re. Viaggiarono tutto il giorno. A sera, quando si fece buio, non giunsero nella sala del re, accadde invece che una grande palude fosse davanti a loro; assalirono Gunnhildr e la trascinarono fuori dal carro, [la colpirono alla testa e al collo], la gettarono nella palude e la annegarono, e così lei perse la vita. Da allora quel luogo è chiamato la Palude di Gunnhildr. Quindi andarono via, arrivarono a sera e dicono al re quello che era successo. Il re risponde: 'Ben fatto', dice, 'ha avuto l'onore che avevo in mente per lei'"[28].

Nel 1977, l'esame con il radiocarbonio rivelò che la Donna di Haraldskær era morta intorno al 500 a.C. e quindi il corpo della palude non poteva essere quello della regina Gunnhildr, vissuta nel X secolo d.C. La donna della palude aveva circa cinquant'anni quando fu uccisa, perché presenta sul collo segni di strangolamento e una ferita al ginocchio, così come altri corpi femminili rinvenuti nelle paludi.

Nello Jutland centrale, nel 1938, il contadino Jens Zakariassen, durante lo scavo di torba a Bjældskovdal, a ovest della città di Silkeborg, trovò un corpo avvolto in un mantello di pelle di pecora, con una coperta di cuoio legata attorno alle gambe, il volto mal conservato, e una corda di pelle. Il reperto, denominato la Donna di Elling, risale al 280 a.C. e presenta segni di morte per impiccagione, come l'Uomo di Tollund, scoperto dodici anni più tardi nella stessa palude, a ottanta metri dal luogo di ritrovamento del corpo femminile. La Donna di Elling è famosa per la sua acconciatura molto elaborata, una treccia di capelli lunga novanta centimetri. Al momento della morte doveva avere circa venticinque anni e il suo decesso per impiccagione è chiaramente confermato dal nodo scorrevole della corda di pelle e dal segno sul collo[29]. È possibile che l'uccisione della giovane donna sia da interpretare come un sacrificio rituale di natura propiziatoria; i mutamenti climatici dell'Età del ferro avevano ricadute negative sui raccolti e nella

---

27 *Jómsvíkingasaga*, cap. 5, in Thorleifur Hauksson, Marteinn Helgi Sigurðsson 2018, p. 25.

28 Traduzione mia.

29 *Tollundmanden og Ellingkvinden*, Silkeborg Museum, Silkeborg.

preistoria nordica i sacrifici umani in periodi di carestia o avversità erano frequenti e non risparmiavano neppure i re, se venivano ritenuti 'colpevoli' di non avere il favore della divinità[30].

Nella religione nordica, la morte per impiccagione è un rito sacro a Odino e Adamo di Brema, che scrive intorno alla metà dell'XI secolo, fa menzione dei sacrifici umani compiuti dagli svedesi in onore degli dèi. Nel quarto libro dei suoi *Gesta pontificum* si trova una particolareggiata descrizione delle cerimonie novennali che si celebravano a Uppsala[31]. Adamo – sia pur indirettamente, sulla base di racconti a lui riferiti da mercanti e viaggiatori – descrive un tempio interamente rivestito d'oro, con all'interno tre statue degli dèi Thor, Wotan e Fricco, mentre all'esterno si trova un grande albero sempre verde con una fonte nella quale avvengono i sacrifici umani. Il chierico tedesco aggiunge che una solenne festa sacrificale si celebra ogni nove anni con l'offerta del sangue di nove individui maschi, mentre nel bosco sacro vicino al tempio ha luogo l'impiccagione rituale di uomini, cani e cavalli. Il racconto di Adamo appare sufficientemente attendibile e richiama quanto già scritto da Tacito sui sacrifici umani per annegamento in onore della dea Nerthus e sull'esistenza di un bosco sacro presso la tribù dei Semnoni[32]. Per età la Donna di Elling era più giovane dell'Uomo di Tollund e dell'Uomo di Grauballe rinvenuti nella stessa area e databili tutti all'Età del ferro. I due uomini strangolati e sepolti nella palude sembra avessero circa trentacinque anni e anche nel loro caso non si tratta dell'uccisione di prigionieri o schiavi ma di persone agiate o di elevata condizione sociale. Saremmo quindi di fronte a sacrifici umani per fini religiosi[33].

Al di fuori della Danimarca, il corpo di una donna giovanissima è stato scoperto nel 1897 nella torbiera di Stijfveen vicino Yde, nella provincia nederlandese di Drenthe. La Ragazza di Yde – come è stato chiamato il reperto – si presentava in perfette condizioni soprattutto con magnifici capelli, ma il corpo si deteriorò notevolmente in un paio di settimane dopo essere stato consegnato alle autorità locali. Al

---

30 Si veda la leggendaria "Saga degli Ynglingar" (*Ynglinga saga*) con la quale inizia la *Heimskringla*, una raccolta di saghe sui re di Norvegia composta intorno al 1230 dall'islandese Snorri Sturluson (1178/79–1241).

31 Adamo di Brema, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV. 26-27, in Pagani 1996, pp. 470-473.

32 Tacito, *Germania*, capp. 39-40.

33 van der Sanden 1996, pp. 400-416; Chapman et al. 2020, pp. 227-249.

momento della scoperta, il corpo era avvolto in un mantello di lana e intorno al collo aveva la fune con la quale la ragazza era stata strangolata, dopo aver ricevuto una pugnalata vicino alla clavicola. L'esame al radiocarbonio ha rivelato che la ragazza, uccisa tra il 54 a.C. e il 128 d.C., doveva avere circa sedici anni e soffriva di scoliosi. Notevoli sono i suoi lunghi capelli biondo-rossicci, apparentemente rasati da un lato della testa poco prima della morte, un particolare che potrebbe anche essere imputabile a fenomeni naturali. Studi effettuati sulla mummia di palude nota come Windeby I sembrano indicare che il lato della capigliatura che risulta "rasato" sia quello rimasto maggiormente esposto all'aria e di conseguenza appare privo di capelli. Come per tutte le mummie di palude, il perfetto stato di conservazione del corpo si deve alla grande quantità di acido tannico presente nell'acqua. Quando venne trovata la Ragazza di Yde, il corpo si spezzò accidentalmente in due tronconi durante le fasi di scavo e il busto andò perduto. I resti furono esposti al museo, ma solo nel 1992, grazie agli studi di Richard Neave dell'Università di Manchester, si riuscì a determinare l'età e il momento della morte della giovane. La Ragazza di Yde divenne quindi nota a livello internazionale quando Richard Neave ne pubblicò il volto sulla base della ricostruzione da lui effettuata grazie a nuove tecniche molto sofisticate[34]. La Ragazza di Yde è attualmente esposta al Drents Museum di Assen.

I corpi femminili rinvenuti tra le mummie di palude dell'Età del ferro sono per lo più interpretabili come testimonianze di uccisioni rituali compiute nel corso di cerimonie religiose. Il reperto della Donna di Huldremose, in assenza di indizi di una morte violenta e in base a particolari elementi del suo abbigliamento, suggerisce invece l'ipotesi che si sia trattato di un funerale importante, per il rango o il ruolo che la defunta, forse una veggente, aveva nella comunità. E la sua sepoltura nella "Palude delle huldrer" si può collegare a un culto di divinità femminili minori in epoca preistorica.

In età moderna, storie di *huldrer*, come figure prodigiose con funzione di tramite tra il mondo terreno e quello sovrumano, si sono conservate nel folclore popolare, in una forma ormai impoverita e sbiadita nei contenuti mitologici. Nondimeno, alcuni toponimi di località scandinave evocano ancora antiche credenze pagane nelle *huldrer* come signore e custodi del territorio.

---

[34] Prag, Neave 1997, pp. 157-171; van der Sanden 1990, p. 61.

Fig. 20.1. Theodor Kittelsen, Hulder, Nasjonalmuseet, Oslo.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Huldra-Theodor_Kittelsen.jpg

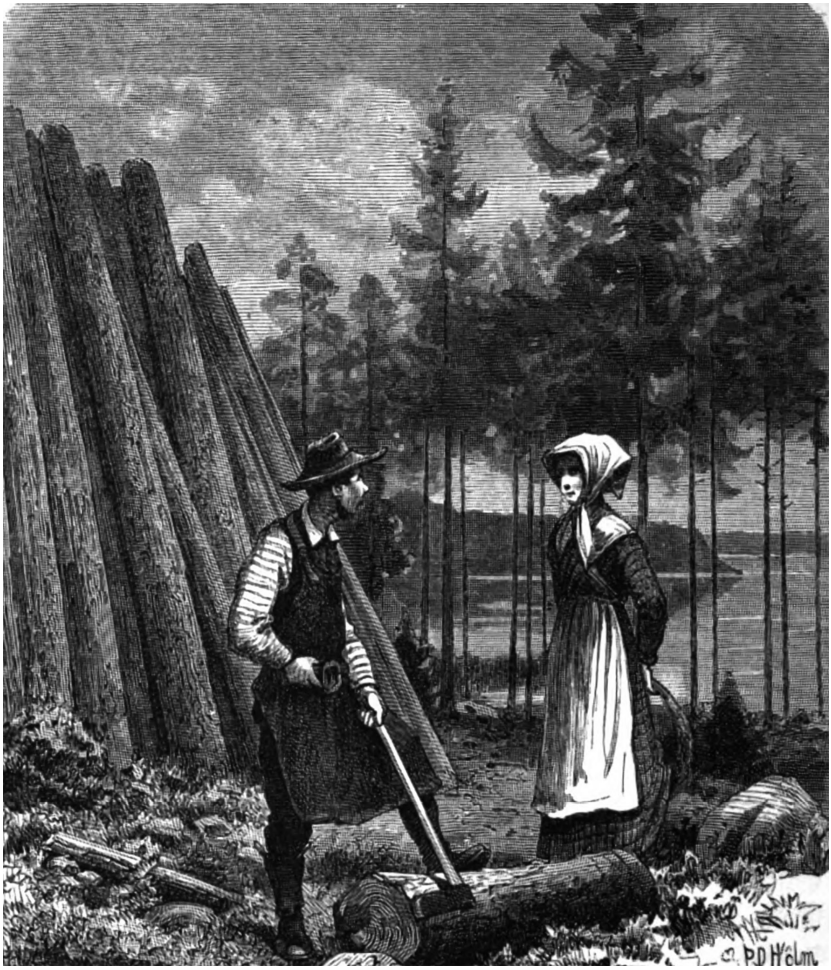

Fig. 20.2. P. D. Holm, Kolarnisse och trollet ("Il carbonaio e la donna troll"), illustrazione per H. Hofberg, Svenska folksägner, Fr. Skoglunds Förlag, Stockholm 1882. https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Troll_woman.gif

Fig. 20.3. La donna di Huldremose, Nationalmuseum, København.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Huldremosekvinnan.jpg

Bibliografia

Baumgartner, H. (2002), *Torbiere e paludi e la loro protezione in Svizzera*, UFAFP, Berna.

Bjarni Aðalbjarnarson (ed.) (1941), Snorri Sturluson, *Ynglinga saga*, in *Heimskringla*, Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík, I, pp. 9-83.

Braadland Faye, J. (1999-2005), *s.v.* "Andreas Faye", in *Norsk biografisk leksikon*, Kunnskapsforlaget, Oslo,

Chamberlain, A.T., Pearson Parker, M. (2001), *Earthly Remains: The History and Science of Preserved Human Bodies,* The British Museum Press, London.

Chapman, H. et al. (2020), *Bog Bodies in Context: Developing a Best Practice Approach*, in "European Journal of Archaeology", 23, 2, pp. 227-249.

Coles, B., Coles, J. (1989), *People of the Wetlands: Bogs, Bodies, and Lake-Dwellers*, Thames and Hudson, London.

Del Zotto, C. (2005), *La scoperta del Nord tra etnografia ed evangelizzazione. Dall'*Orosio *alfrediano ai* Gesta Pontificum *di Adamo di Brema*, in "Bollettino della Società Geografica Italiana", Serie XII, 10, pp. 783-807.

Del Zotto, C. (2012), *Siðaskipti e riti pagani nelle saghe nordiche,* in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 78, 2, pp. 377-404.

Del Zotto, C., (2018), *Clothing in Medieval Scandinavia: Social and Legal Implications*, in G. Motta, A. Biagini (eds), *Fashion through History*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, vol. 1, pp. 14-22.

Falk, H.S., Torp, A. (1960), *Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch*, 2. Aufl., Universitetsforlaget, Oslo, Bergen.

Faye, A. (1844), *Norske Folke-Sagn*, 2. Oplag, Halds Bogtrykkerie, Christiania.

Green, M. (1998), *Humans as Ritual Victims in the Later Prehistory of Western Europe*, in "Oxford Journal of Archaeology", 17, 2, pp. 169-89.

Hellquist, E. (1922), *Svensk etymologisk ordbok*, Gleerups förlag, Lund.

Hellström, A. (1985), *Jag vill så gärna berätta,* Brånsgård förlag, Fjugesta.

Hofberg, H. (1882), *Svenska folksägner*, Fr. Skoglunds Förlag, Stockholm.

Jón Árnason (1862-1864), *Íslenzkar þjóðsögur og æfintýri*, J. C. Hinrichs, Leipzig.

Kittelsen, T. (1892), *Troldskab*, Aschehoug, Kristiania.

Kvinden fra Huldremose, Nationalmuseum, København, Denmark, available at: <https://natmus.dk/historisk-viden/danmark/oldtid-indtil-aar-1050/aeldre-jernalder-500-fkr-400-ekr/kvinden-fra-huldremose> (last accessed 30 September 2023).

Lawing, B. S. (2013), *The Place of the Evil: Infant Abandonment in Old Norse Society*, in "Scandinavian Studies", 85,2, pp. 133-150.

Liestøl, K. (ed.) (1949), P.C. Asbjørnsen, *Norske Huldre-Eventyr og Folkesagn*, Tanum, Oslo.

Mannering, U. (2010), *The Huldremose Find. An Early Iron Age Woman with an Exceptional Costume*, in "Fasciculi Archaeologiae Historicae", 23, pp. 15-24.

Much, R., Jankuhn H., Lange W. (eds) (1967), *Die Germania des Tacitus*, 3. Aufl., C. Winter – Universitäts Verlag, Heidelberg.

Pagani, I. (ed.) (1996), Adamo di Brema, *Storia degli arcivescovi della Chiesa di Amburgo,* Utet, Torino.

Prag, J., Neave R. (1997), *Making Faces: Using Forensic and Archaeological Evidence*, Texas A&M University Press, College Station (Texas).

Sanden van der, W. (1990), *Mens en moeras: veenlijken in Nederland van de bronstijd tot en met de Romeinse tijd,* Drents Museum Assen, Assen.

Sanden van der, W. (1996), *Through Nature to Eternity: the Bog Bodies of Northwest Europe*, Batavian Lion International, Amsterdam.

Taglianetti, L. (ed.) (2012), P.C. Asbjørnsen, *Racconti e leggende popolari norvegesi*, Salento Books, Nardò.

Taglianetti, L. (ed.) (2017), T. Kittelsen, *Troll,* Vocifuoriscena, Viterbo.

Thorleifur Hauksson, Marteinn Helgi Sigurðsson (eds) (2018), *Jómsvíkingasaga,* Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík.

Tollundmanden og Ellingkvinden, Silkeborg Museum, Silkeborg, Denmark, available at: <Tollundmanden og Ellingkvinden (museumsilkeborg.dk) (last accessed 30 September 2023).

Indirizzi mail e affiliazione accademica

Barcellona Rossana (Università degli Studi, Catania)
rbarcel@unict.it

Bartoli Marco (LUMSA, Roma)
mbartoli54@gmail.com

Bertolini Ludovica (Charles University, Prague)
ludovica.bertolini@ff.cuni.cz / ludovicabertolini@hotmail.it

Capomacchia Anna Maria Gloria (ex Sapienza, Roma)
gloria.capomacchia@gmail.com

Catalano Paola (Univ. Tor Vergata, Roma)
catalano.paola129@gmail.com

Cilione Marco (Sapienza, Roma)
marco.cilione@uniroma1.it

Cusumano Nicola (Università degli Studi, Palermo)
nicola.cusumano25@unipa.it

Del Zotto Carla (ex Sapienza, Roma)
carladelzotto@gmail.com

Ferri Giovanna (Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Roma)
giovanna.ferri@gmail.com

García Cardiel Jorge, (UAM – Universidad Autónoma, Madrid)
jgarciacardiel@ucm.es

Gazzaniga, Valentina (Sapienza, Roma)
valentina.gazzaniga@uniroma1.it

Giuliani Raffaella (Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Roma)
rgiuliani@arcsacra.va

Iannarilli Francesca (Ca' Foscari, Venezia)
francesca.iannarilli@unive.it / francoise3@hotmail.it

Locchi Alessandro (Fabbrica di San Pietro, Città del Vaticano)
ale.locchi@tiscali.it

Marone Paola (MIUR, Roma)
paola.marone@scuola.istruzione.it

Pallocca Flavio (Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Roma)
flavio.pallocca@gmail.com / flavio.pallocca@uniroma1.it

Pezzetta Cristiana (Independent researcher)
cristiana.pezzetta@tiscali.it

Plebani Eleonora (Sapienza, Roma)
eleonora.plebani@uniroma1.it>

Rebora Marie-Laure, (Aix-Marseille Université/TDMAM)
22rebora.marielaure@gmail.com

Rivaroli Marta (YOCOCU – Youth in Conservation of Cultural Heritage, Roma)
marta.rivaroli@gmail.com

Sardella Teresa (Università degli Studi, Catania)
tersardella@gmail.com

Spuntarelli Chiara (Sources Chrétiennes, Lyon)
spuntarellic@gmail.com

Zocca Elena (Sapienza, Roma)
elena.zocca@uniroma1.it

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 Guiso (Roma, Sapienza)
Umberto Longo (Roma, Sapienza)
Antonio Musarra (Roma, Sapienza)
Eleonora Plebani (Roma, Sapienza)
Elena Valeri (Roma, Sapienza)

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*

58. Aldo Visalberghi e la scuola di Dottorato consortile in Pedagogia sperimentale
Guido Benvenuto
59. Metodi, applicazioni, tecnologie
Colloqui del dottorato di ricerca in Storia, Disegno e Restauro dell'Architettura
Arianna Carannante, Simone Lucchetti, Sofia Menconero, Alessandra Ponzetta
60. Nuovi studi di fraseologia e paremiologia
Atti del Primo Convegno Dottorale Phrasis
Maria Teresa Badolati, Federica Floridi, Suze Anja Verkade
61. Rappresentazione, Architettura e Storia
La diffusione degli ordini religiosi in Italia e nei Paesi del Mediterraneo tra Medioevo ed Età Moderna
Rossana Ravesi, Roberto Ragione, Sara Colaceci
62. Social Network, formazione del consenso, intelligenza artificiale
Itinerario di un percorso di ricerca di Beniamino Caravita
Anna Poggi, Federica Fabrizzi, Federico Savastano
63. Memorie, bussole, cambiamenti
Didattica e ricerca sugli studi delle donne e di genere
Annalisa Perrotta e Maria Serena Sapegno
64. Minorities and Diasporas in Turkey
Public Images and Issues in Education
Fulvio Bertuccelli, Mihaela Gavrila, Fabio L. Grassi
65. La città come istituzione, entro e oltre lo Stato
Giuseppe Allegri, Laura Frosina, Alessandro Guerra, Andrea Longo
66. Nuovi paradigmi della filiazione
Atti del Primo Congresso Internazionale di Diritto delle Famiglie e delle Successioni
Vincenzo Barba, Ettore William Di Mauro, Bruno Concas, Valentino Ravagnani
67. Improving working conditions in platform work in the light of the recent proposal for a directive
Stefano Bellomo, Domenico Mezzacapo, Fabrizio Ferraro, Dario Calderara
68. Eroiche fanciulle, sante bambine, cattive ragazze
Anna Maria Gloria Capomacchia e Elena Zocca

Convegni

▸ Studi umanistici – Historica

La moderna ricerca sull'infanzia è chiamata a prestare una specifica attenzione alle bambine/fanciulle, poiché tali soggetti, al momento, risultano ancora gravati da una sostanziale invisibilità storica. La raccolta di saggi che qui si presenta è dedicata a tale scopo, intendendo far risuonare nuovamente le loro "flebili voci". Gli autori si sono misurati con la non facile sfida, considerando il soggetto in una prospettiva storico-religiosa, lungo un arco cronologico che va dal III millennio a.C. all'età medievale, e con un approccio significativamente multidisciplinare. Testi, tradizioni, documenti iconografici e testimonianze materiali sono stati così esaminati con cura, ricollocandoli sullo sfondo dei rispettivi contesti storici, senza ignorare qualche apertura di carattere comparativo. Ne è scaturito un affresco sull'infanzia al femminile, dalle molte sfumature, segnato da linee di continuità e di frattura. Tutto ciò apre nuove prospettive di ricerca e offre suggestioni di grande interesse.

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). Con T. Caliò ha curato il volume F. Scorza Barcellona, *Magi, infanti e martiri nella letteratura cristiana antica* (Roma 2020) e con M. Ferrara *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),

ISBN 978-88-9377-317-1

9 788893 773171

www.editricesapienza.it

Opera diffusa in modalità *open access*
e sottoposta a licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale
Non opere derivate (CC BY-NC-ND), 3.0 Italia