

a cura di
Valentino Nizzo



Antropologia e Archeologia a confronto



IV Incontro di Studi



Antropologia e Archeologia dell'Amore

Tomo II

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA
A CONFRONTO

ATTI DEL IV INCONTRO INTERNAZIONALE DI STUDI



COLLANA

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

Ideazione e Progetto Scientifico

VALENTINO NIZZO

Direzione Editoriale

SIMONA SANCHIRICO

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA
A CONFRONTO

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA
DELL'AMORE

Tomo II

Atti del IV Incontro Internazionale di Studi

ROMA, PARCO REGIONALE DELL'APPIA ANTICA – EX CARTIERA LATINA
26-28 MAGGIO 2017

A cura di
VALENTINO NIZZO



ROMA 2021

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA DELL'AMORE

Atti del IV Incontro Internazionale di Studi
#AntArc4 – #AntArc2017

Proprietà riservata-All Rights Reserved
© COPYRIGHT 2021

Progetto Grafico
Giancarlo Giovine per la Fondazione Dià Cultura

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro, senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'Editore.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publishers.

IN COPERTINA:

Fotomontaggio: *Apoxyomenos*, Museo di Zagabria; Maschera Azteca a mosaico, Museo Preistorico Etnografico "L. Pigorini" Roma; Scheletro umano; Porzione di volto: gentile concessione Loris Del Viva. Ideazione ed elaborazione grafica: VALENTINO NIZZO con la collaborazione di GIANFRANCO CALANDRA

IDEAZIONE, PROGETTO SCIENTIFICO E CURATELA DEL CONVEGNO:

Valentino Nizzo (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia - MiBACT)

CON LA COLLABORAZIONE DI:

Fondazione Dià Cultura

COMITATO SCIENTIFICO DEL CONVEGNO:

Stefano Allovio (Università degli Studi di Milano); Maria Bonghi Jovino (già Università degli Studi di Milano); Alessandro Guidi (Università di Roma Tre); Ida Oggiano (Istituto di Studi sul Mediterraneo Antico del CNR); Chiara Pussetti (University of Lisbon); Christopher Smith (British School at Rome); Alessandra Sperduti (Museo delle Civiltà); Mario Torelli (Accademia dei Lincei); Valentino Nizzo (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia); Francesco Pignataro (Fondazione Dià Cultura); Simona Sanchirico (Fondazione Dià Cultura)

COORDINAMENTO ORGANIZZATIVO E SEGRETERIA:

Simona Sanchirico; Francesco Pignataro; Chiara Leporati; Alessandra Botta; Giulia Resta (Fondazione Dià Cultura); Valentino Nizzo (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)

EDITORE:

Fondazione Dià Cultura
Via della Maglianella 65 E/H - 00166 Roma
Tel. 06.66990234/385 Fax 06.66990422
www.diacultura.org info@diacultura.org

DIRETTORE EDITORIALE:

Simona Sanchirico

COLLANA:

Antropologia e Archeologia a Confronto 4 (#AntArc4 – #AntArc2017)

DIRETTORE DI COLLANA:

Valentino Nizzo (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia - MiBACT)

COORDINAMENTO EDITORIALE:

Chiara Leporati

REDAZIONE:

Giulia Resta; Alessandra Botta; Chiara Leporati

Finito di stampare nel mese di maggio 2021 dalla tipografia Rilegraf srl
Via Cassia Km 36,600 zona ind. Settevene - 01036 Nepi (VT)
rilegrafsrll@rilegraf.it

CON IL CONTRIBUTO E IL SOSTEGNO DI:

Siaed S.p.A.
Via della Maglianella, 65 E/H - 00166 Roma
Tel. 06.66990
www.siaed.it info@siaed.it

Archeologia e antropologia dell'amore: Atti dell'Incontro Internazionale di Studi di Antropologia e Archeologia a confronto [Roma, Parco Regionale dell'Appia Antica – Ex Cartiera Latina, 26-28 Maggio 2017] / a cura di Valentino Nizzo. Roma: Fondazione Dià Cultura, 2021, 2 tomi, pp. 1066.

ISBN 978-88-946182-1-1

CDD D.930.1

1. Archeologia – Antropologia culturale – Antropologia fisica – Storia delle Religioni – Atti di Congressi
 2. Amore – Morte – Genere – Atti di Congressi
- I. Valentino Nizzo (1975-)

INTERVENTI INTRODUTTIVI



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

APPUNTI PER UNA ANTROPOLOGIA DELL'AMORE*

Se c'è nel discorso euroamericano contemporaneo sulle emozioni – come direbbe l'antropologa Catherine Lutz¹ – un sentimento considerato non solo importante, ma addirittura necessario al fine del conseguimento di una vita piena e completamente realizzata, questo è l'amore. La letteratura, la poesia, la cinematografia, l'arte figurativa, la musica – dalle sue espressioni più colte fino alla musica leggera – si sono fin dall'antichità dedicate a descrivere ed esaltare tutte le sfumature dell'amore romantico, ambito, proibito, rubato, non corrisposto, tragico, negato, perduto, o ancora appagato nell'estasi.

L'amore che ci rende ciechi, che ci soggioga, che ci tormenta, che ci consuma e annulla, amore vorace e totalizzante; ma anche l'amore eterno, disinteressato, unico, vero e profondo, sentimento puro che ci eleva e completa. Se l'amore è per noi quindi un sentimento così importante e valorizzato a livello sociale, che concorre a definire per esempio l'istituzione del matrimonio monogamico, l'unione stabile tra due persone o ancora la relazione familiare più ampia, perché l'antropologia se ne è così poco occupata?

Riflettendo le principali ragioni che hanno per molto tempo escluso le emozioni dal campo degli studi sociali, l'amore è stato per molto tempo relegato per un lato alla sfera individuale, privata, intima, ineffabile e pertanto al di fuori delle possibilità di comprensione dello scienziato sociale, per l'altro a un regime di esperienza universale, biologica, legata a leggi chimiche, e quindi non interessante né accessibile ai metodi dell'analisi culturale².

L'antropologo Charles Lindholm, nell'introduzione di un numero speciale della rivista *Etnofoor* dedicato all'antropologia dell'amore, afferma che gli antropologi hanno da sempre preferito parlare di cannibalismo e incesto piuttosto che di amore³. Nonostante che Malinowski nel suo volume dedicato a La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale del 1929 abbia azzardato un parallelo tra le emozioni legate all'esperienza sessuale dei Trobriandesi e l'amore passionale europeo⁴ e che Margaret Mead negli stessi anni⁵ abbia sottolineato le differenze tra l'adolescenza in Samoa e negli Stati Uniti, mostrando come le giovani samoane non comprendessero i motivi della monogamia – la fedeltà, l'esclusività sessuale, il 'per sempre' – tuttavia pochi sono stati i lavori antropologici dedicati all'amore. L'antropologia per molto tempo si è dedicata piuttosto all'analisi delle funzioni sociali,

* Questo articolo è supportato dal progetto EXCEL - *The Pursuit of Excellence. Biotechnologies, enhancement and body capital in Portugal* (PTDC/SOC-ANT/30572/2017), / Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, Av. Professor Aníbal de Bettencourt 9, 1600-189 Lisboa, Portugal, ed è finanziato con fondi nazionali della FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., nell'ambito della celebrazione del contratto-programma previsto nei numeri 4, 5 e 6 dell'art. 23.º del D.L. n.º 57/2016, del 29 de agosto, alterato tramite la Legge n.º 57/2017, del 19 di luglio.

¹ LUTZ 1990.

² PUSSETTI 2005a, 2005b, 2011.

³ LINDHOLM 2006, p. 7.

⁴ MALINOWSKI 1929, p. 239.

⁵ MEAD 1928; MEAD 1930.

delle attività istituzionalizzate e dei processi rituali dell'amore (le feste della pubertà, le regole, le prescrizioni, le proibizioni e i rituali dell'unione, il corteggiamento, le alleanze parentali), senza prendere in considerazione l'amore come sentimento, probabilmente a causa della diffusa convinzione che delimita questo specifico sentimento esclusivamente alla cultura europea, collegandolo all'idea moderna d'individualità, realizzazione del sé, coniugalità e famiglia nucleare⁶.

Dalla seconda metà degli anni Ottanta cominciano a fiorire le prime etnografie dedicate all'analisi dell'amore come esperienza emozionale e sensoriale individuale, legata a modelli di esperienza locali, socialmente acquisiti e storicamente situati. L'amore, lungi dall'essere considerato come un'esperienza universale, è qui interpretato come riflesso di epistemologie locali e di modalità specifiche di essere-nel-mondo, intima conseguenza di modelli e valori profondamente incorporati.

Nonostante la questione dell'universalità dell'amore avesse già intrigato diversi antropologi e storici⁷ è tuttavia solo in *Romantic Passions*, 1995, che William Jankowiak apre il cammino verso un'antropologia dedicata all'amore romantico, mostrando prove etnografiche della sua esistenza in diversi contesti. Iniziano allora a fiorire ricerche antropologiche sul tema dell'amore romantico⁸, analizzando per esempio l'esperienza dell'amore nella diaspora⁹ o le sue trasformazioni negli immaginari urbani della 'modernità'¹⁰.

Questi studi si orientano a contestare, come affermeranno anni dopo Jankowiak e Paladino¹¹

l'idea popolare che l'amore romantico sia essenzialmente limitato o prodotto dalla cultura occidentale o che si trovi solo in società di piccole dimensioni, altamente mobili e socialmente frammentate,

senza tuttavia mai confutare la diffusa convinzione dell'assenza dell'amore romantico nel continente africano apparentemente privo delle condizioni storiche, sociali ed economiche propizie alla costruzione culturale di tale sentimento come noi lo interpretiamo.

Se molto è stato scritto su parentela, discendenza e scambi matrimoniali e su emozioni come invidia, gelosia e rabbia, il tema dell'amore in Africa continua a rimanere piuttosto trascurato, fatta eccezione per pochi contributi – tra i quali il più rilevante è il recente volume *Love in Africa*, organizzato da Jennifer Cole e Lynn Thomas¹² – dedicati alle economie politiche dell'intimità nel complesso contesto economico dell'Africa post-coloniale, analizzando la relazione strumentale e strategica tra

⁶ ARIES 1962; STONE 1988; ILOUZ 1997; GIDDENS 1992.

⁷ MURSTEIN 1974; KURIAN 1979; ENDLEMAN 1989; HATFIELD, RAPSON 1996; JANKOWIAK, FISCHER 1992.

⁸ FISHBURNE-COLLIER 1997; ILOUZ 1997; REBHUN 1999; OVERING 2000; AHEARN 2001; YUNXIANG-YAN 2003; ADRIAN 2003; HIRSCH, WARDLOW 2006; ORSINI 2006; JANKOWIAK 2008; PADILLA, HIRSCH, MUNOZ-LABOY, SEMBER, PARKER 2008; ENGUIX, ROCA 2015; REDDY 2012; SWIDLER 2013; FLOCK 2018.

⁹ MAHDAMI 2016; CHAMBERLAIN 2017; BLOCH 2017.

¹⁰ WYNN 2018.

¹¹ JANKOWIAK, PALADINO 2008, p. 7.

¹² COLE, THOMAS 2009.

sessualità, denaro e interesse¹³. In anni più recenti, a causa del flagello dell'epidemia di HIV/AIDS in Africa, gli antropologi hanno prodotto un numero crescente di studi su comportamento sessuale transazionale, mercificazione del corpo, pratiche erotiche, ma ancora non sull'amore romantico¹⁴.

Questa equivalenza tra intimità e sessualità nel continente africano è profondamente problematica, soprattutto come retaggio d'immaginari coloniali sulla supposta inferiorità spirituale e intellettuale e sull'immaturità emozionale delle popolazioni colonizzate e dei discorsi disumanizzanti che giustificarono un tempo la schiavitù e la dominazione coloniale.

Riproponendo temi cari ai dibattiti coloniali relativi alla "sessualità nera", alcuni anni fa la così detta "polemica Caldwell", vide alcuni antropologi¹⁵ opporsi con acrimonia alla tesi di un demografo australiano, John Charles Caldwell per l'appunto¹⁶, relativa a un'ipotetica sessualità africana esagerata, priva di regole, di responsabilità morale o di affettività. A supporto della sua argomentazione, Caldwell sosteneva a livello filogenetico l'esistenza di una specie *Homo Ancestralis* evolutivamente distinta dalla specie *Homo Sapiens* alla base della differenza comportamentale tra africani ed euroamericani.

Le dichiarazioni di Papa Benedetto XVI, Joseph Ratzinger per intenderci, durante la sua visita alla Repubblica del Camerun nel 2009 e le reazioni contrastanti che queste hanno generato, hanno ravvivato l'interesse per il dibattito Caldwell, mostrando l'attualità – politica e ideologica – dei suoi presupposti. Per chi non ricordasse, in occasione del suo viaggio apostolico in Camerun e Angola, Papa Ratzinger affermò che il problema dell'AIDS in Africa non si poteva risolvere con la distribuzione dei preservativi, che al contrario, avrebbero aumentato il problema di rilassatezza morale e libertinaggio alla base dell'epidemia. Riprendendo posizioni già annunciate da Giovanni Paolo II, Papa Wojtyła, contro la promiscuità sessuale e l'immoralità africana, la soluzione proposta dalla Chiesa prevedeva l'educazione della popolazione africana a una "sessualità responsabile e adulta", a un "un nuovo modo di comportarsi l'uno con l'altro", che arriva a definire "umanizzazione della sessualità" – lasciando come sfondo l'implicito di una carnalità animale – per aiutare questi popoli "schiavi della cupidigia" a uscire dalle "grandi tenebre dell'edonismo". In tutta la letteratura coloniale, gli stereotipi sul corpo nero dalla sessualità prorompente e dal desiderio insaziabile abbondano. Nella maggior parte delle relazioni degli amministratori coloniali portoghesi in Guinea Bissau che analizzai durante la mia tesi di laurea (1998), l'elemento della sessualità era riferito sia per presentare gli 'indigeni' come selvaggi pre-morali, voracemente desiderosi di pratiche licenziose 'anormali' o

¹³ FERGUSON 1999; ARNFRED 2004; DINAN 1983; ASHFORTH 1999; HARAM 2004; MARK-HUNTER 2002; LE CLERC-MADLALA 2004; ZELIZER 2005; COLLIER 1997; KENDALL 1996; REBHUN 1999; GILETTE 2000; AHEARN 2001; ADRIAN 2003; HIRSCH 2003.

¹⁴ SUMMERS 1991; VAUGHAN 1991; JEATER 1993; HUNT 1999; L. THOMAS 2003; KLAUSEN 2004; SHADLE 2006; ACHMAT 1993; EPPRECHT 2004; HOAD, MARTIN, REID 2005; MORGAN, WIERINGA 2005; MURRAY, ROSCOE 1998; MOJOLA 2014; HUNTER 2010.

¹⁵ HEALD 1995; AHLBERG 1994.

¹⁶ CALDWELL 1987a, 1987b, 1989, 1991, 1997, 2000, 2002.

‘animali’, sia per dipingere l’immagine della donna nera, vulnerabile, mite, passiva, disponibile, obbediente, pronta a essere domata dal conquistatore bianco.

Il mio lavoro di campo degli ultimi anni sulla razzializzazione della prevenzione nel campo della salute sessuale e riproduttiva e della pianificazione familiare¹⁷ mostra come questa dicotomia tra i neri (dominati dagli istinti e dalla soddisfazione immediata di urgenze biologiche) e i bianchi (responsabili, morali, educati, orientati ai valori della famiglia e dell’amore romantico) continua ad essere presente e attuale. Insomma, da un lato dei bruti primitivi e ipersessuali, gli *Homines Ancestralis* che fanno solo sesso, dall’altro gli *Homines Sapientes*, quelli che fanno l’amore, che s’innamorano. Come i sociologi Herman Gray¹⁸ e Sander Gilman¹⁹ hanno sottolineato, il corpo africano occupa uno spazio ambivalente nell’immaginario dei bianchi, tra paura e desiderio, tra orrore e fascinazione erotica. Se il corpo maschile africano rappresenta l’emblema della violenza selvaggia, la forza animale, il predatore sessuale minaccioso, la donna africana è raffigurata come eccessivamente provocante nei tratti e nelle forme, disponibile, lasciva, simbolo di una terra vergine e accessibile alla dominazione del colonizzatore bianco, legata per un lato all’immaginario della Venere Nera, come vedremo emblema dell’Altro razziale e sessuale, e per l’altro alla prostituta biblica Jezebel, Principessa fenicia di Sidone del secolo IX a.C., che corrippe Israele con la seduzione della carne per interesse economico.

La razzializzazione dell’amore romantico: etno-pornografie coloniali

Considerando il continente africano non come un contesto culturalmente omogeneo, ma come una area geografica investita da una moltitudine di significati, narrative, immaginari, desideri, fantasie e fantasmi, come direbbe Michel Leiris, la cui ripetizione li ha trasformati in certezze, vorrei ora presentare alcune riflessioni e dati etnografici legati alla rappresentazione della Venere nera, la donna africana dal corpo eccedente, esotico ed erotico, allo stesso tempo attraente, scandaloso e mostruoso, icona della sessualità animale e metafora della dominazione.

Sulla “Venere nera”, sulla sua disponibilità, sono state scritte possibilmente ovunque le pagine più numerose della pubblicistica coloniale, attente a descriverne minuziosamente forme e nudità, sottolineando come tutto in lei, dal portamento agli sguardi ai comportamenti, costituisca un invito a possederla. La metafora sessuale della conquista, della penetrazione, della dominazione e del possesso del continente sostiene la vicenda coloniale europea lungo tutto il suo corso. Se l’unione procreativa è stigmatizzata, in quanto generatrice di una progenie degenerata, “geneticamente predisposta” all’ozio, all’asocialità, alla sfrenatezza sessuale, tarata dal punto di vista fisico, psicologico e morale, l’accesso sessuale al corpo eroticizzato e spesso apertamente pornografico della africana, seduce e attrae i giovani europei a imbarcarsi nell’impresa coloniale. L’ideologia razziale riduce le soggettività colonizzate a puro corpo.

¹⁷ PUSSETTI, BARROS 2012; PUSSETTI 2015, 2017.

¹⁸ GRAY 1995, p. 165.

¹⁹ GILMAN 1985, p. 23.

Corpo rappresentato artisticamente, analizzato scientificamente, esibito in spettacoli pubblici, come il caso emblematico di Sarah Bartmann, conosciuta come la Venere Ottentotta, ben evidenzia. La forma allungata dei suoi genitali e le sue natiche sporgenti diventano prova scientifica della fantasia occidentale di un "appetito sessuale primitivo e insaziabile". La Bartmann viene trasformata in uno spettacolo, che esibisce pubblicamente l'anatomia e la sessualità della donna nera come patologica e mostruosa, per le dimensioni delle natiche e delle grandi labbra della vagina, ma allo stesso tempo eccitante nella sua diversità.

Irvin Cemil Schick²⁰ usa il termine "etnopornografia" per definire tanto il discorso scientifico come la rappresentazione artistica del diciannovesimo e del ventesimo secolo del corpo nero, strumenti entrambi dell'esercizio del potere geopolitico, destinati a disumanizzare l'altro per giustificare l'impresa civilizzatrice.

L'assenza di caratteri morali e spirituali, la fertilità animale e la sessualità libera e sfrenata sono aspetti ampiamente documentati anche nelle descrizioni coloniali portoghesi dei Bijagó della Guinea Bissau. La mia analisi della letteratura coloniale portoghese conferma che è nei tropici, o meglio nei 'porno-tropici', come ebbe a definirli ironicamente Anne McClintock²¹, che gli Europei proiettano le loro fantasie più trasgressive²². Si parla ovunque di corpi sinuosi di cioccolato tutti da divorare (*comer*), esposti impudicamente alla vista e disponibili all'amore libero o ad amplessi selvaggi e morbosi, di donne ninfomaniache dalla libidine animale, di promiscuità e libertinaggio senza restrizioni morali, di temperamento selvaggio, di totale assenza di sentimento, affetto o devozione, d'interesse, avidità e predisposizione naturale alla prostituzione:

E passa all'improvviso lei, gentile figurina di cioccolato, nella ruota graziosa della sua gonnellina di paglia, unico elemento di vestiario a coprirle le anche e le cosce, pronta a perdersi di amore con il suo ragazzo
E passa desde logo ela, gentil figurinha de chocolate, no gracioso rodado do seu saio de palha, única peça de vestuário a cobrir-lhe ancas e côxas, a perder-se em amôres com o seu cabaro

(SIMÕES LANDERSET 1935, p. 148).

La donna bijagó attinge molto presto la pubertà, essendo questa precocità spiegabile non solo per il clima, ma per la promiscuità nella quale vive, facilitando eccitazioni sessuali morbide fin dai più teneri anni, e ancora per le diverse attività eccitanti delle quali fa un uso immodico, per la oziosità in cui vive, ecc.

A mulher bijagó atinge muito cedo a puberdade, sendo essa precocidade explicada não só pelo clima, como pela promiscuidade em que vive, facilitando exercitações sexuais mórbidas desde tenros anos, e, ainda pelos diversos excitantes de que faz uso inveterado, pela ociosidade em que vive, etc.

(J. MENDES MOREIRA 1946, p. 79).

²⁰ SCHICK 1999.

²¹ McCLINTOCK 1995, p. 22.

²² LOOMBA 2000, p. 159; STOLER 1989, 1995.

Dopo le cerimonie iniziatiche, le ragazze scelgono i ragazzi di sua predilezione, con i quali passano a vivere in stretto cameratismo, praticando il libero concubinato e godendo di tutte le delizie dell'amore libero.

Após as cerimónias do maurasse (iniciação), as raparigas escolhem os rapazes da sua predileção, com quem passam a viver em estreita camaradagem, praticando a livre mancebia e gozando todas as delicias do amor livre.

(J. MENDES MOREIRA 1946, p. 98).

Sono i Bijagó una delle rare tribù poliandriche del globo. Come signora assoluta della sua casa, la donna sceglie l'uomo di suo gradimento con il quale coabita fintanto che le aggrada. Se poi, per qualche motivo, si stanca di lui o preferisce un altro, lo caccia [...]. Tuttavia, può anche, senza dover cacciare il marito, consentire a che un altro uomo possieda il suo corpo [...]. È regola generale tra i bijagó che la donna sposata possa, oltre al marito, possedere numerosi amanti, la qual cosa, nella realtà succede spesso.

É o bijagó uma das raras tribos poliândricas do globo. Como senhora absoluta do seu lar, escolhe o homem da sua preferência com quem cohabita enquanto este lhe agrada. Porém, se por qualquer motivo, se aborrece dele ou dá preferência a outro, irradia-o [...] Porém, esta pode também, sem irradiar o marido, admitir outro homem à posse do seu corpo. [...] É a regra geral entre os bijagós que a mulher casada okanto pode, além do marido, possuir numerosos amantes, o que, na realidade, sucede muito

(J. MENDES MOREIRA 1946, p. 99).

...in continua licenziosità, si abbandonavano gli uni agli altri di nascosto, e nella foresta chiusa, ora selvaggia e nello stesso tempo mite. Praticavano quell'atto con la massima naturalezza, perché gli anziani gli perdonavano qualsiasi cosa. Sono bambini che non sanno quello che fanno – dicevano...

...em continua libertinagem, se entregavam a uns e a outros a ocultas, na mata cerrada, ora agreste ora amena. Praticavam aquele acto com a maior naturalidade, porque os grandes tudo lhe perdoavam. As crianças não sabem o que fazem – diziam...

(F. VALOURA 1972, p. 271).

Fotografate o esibite nelle esposizioni coloniali dell'Impero d'Oltremare, le "native" diventano il simbolo più concreto dell'erotizzazione della conquista coloniale delle terre, spazi femminilizzati e selvaggi che la mascolinità imperiale europea andava a dominare. L' "oggetto" maggiormente esibito in rappresentazione delle terre da possedere diventa il corpo nudo della donna nera. La Rosita, o Rosa o ancora Rosinha – come fu chiamata per darle un nome più comprensibile per il pubblico portoghese – la giovane bantu esibita nel Giardino Zoologico Umano dell'Esibizione Coloniale Portoghese nel 1934 a rappresentare la Guinea Bissau, fu fotografata da Domingo Alvão in varie pose classiche messe in scena secondo i codici visuali dell'erotismo femminile europeo. Con le braccia sollevate per meglio proiettare visualmente i seni, esposta allo sguardo personificava quello che l'impero doveva essere per incoraggiare

i giovani portoghesi a imbarcarsi – un luogo vergine da conquistare, pieno di ricchezze e di donne sessualmente disponibili. I ritratti della Rosita furono riprodotti e venduti come *souvenirs* dell'evento. La sua nudità selvaggia di donna nera non offendeva la morale vigente e poteva essere esibita negli spazi familiari ricreativi²³.

La ricerca etnografica condotta da Lorenzo Bordonaro tra il 2000 e il 2003 sulla costruzione della mascolinità nell'unico contesto urbano dell'arcipelago delle Bijagó mostra l'appropriazione locale di questo discorso coloniale sulla donna africana. 'Le donne usano il loro appetito sessuale per ottenere denaro, mai per amore', è un luogo comune tra i maschi della zona urbana dell'Arcipelago Bijagó, come d'altra parte in molte altre zone dell'Africa urbana. La ricerca di Bordonaro (2007) sottolinea che le donne sono immaginate come sirene o vampiri seducenti e pericolosi, avidi di soldi e benefici personali, incapaci di amore sincero. La trama delle narrative raccolte è sempre simile: l'uomo viene irretito e sedotto dal corpo insaziabile della giovane bijagó, spesso aiutata nella sua impresa da pozioni, rituali e incantesimi²⁴, al fine di rovinarlo economicamente per poi dirigersi sulla prossima vittima. Sul mercato luccicante della modernità la mercificazione del sesso e la sfrenatezza dei costumi diventano una strategia economica reale ed efficace in mano alle donne. Diversi antropologi hanno sottolineato come la relazione tra seduzione e interesse, che non equivale tuttavia alla prostituzione, rappresenta un fenomeno comune nell'Africa urbana²⁵. Anche le ricerche più recenti sull'intimità in Africa enfatizzano la natura strumentale, e quindi non emotiva, delle relazioni tra uomo e donna, interpretandole come forma di agentività economica (*agency*) femminile. Queste interpretazioni, che riprendono i temi cari a James Ferguson in *Expectations of Modernity* (1999), corrono tuttavia il rischio di riprodurre inavvertitamente lo stereotipo coloniale che gli africani (e in particolare la donna africana) sono incapaci di quell'amore romantico, che il discorso egemonico europeo definisce come disinteressato e puro²⁶. Per altro 'come se' nel contesto europeo la questione del capitale economico (e quindi anche del capitale simbolico a questo collegato, direbbe Bourdieu) non avessero importanza nella scelta del coniuge e 'come se' l'interesse – nella molteplicità dei suoi significati – fosse qui e ora completamente scollegato dall'amore, 'come se' la logica dell'acchiappare un buon partito non fosse legata a una questione economica o di mobilità di classe.

Cantando d'amore e modernità

I giovani del contesto urbano Bijagó, chiamato la Praça (piazza), si appropriano di questo ideale romantico di amore, e il vocabolario dell'*amor*, terminologia che loro importano dal vocabolario portoghese e che viene proposta da una molteplicità di vettori – la musica pop 'Pausini e Ramazzotti', la filmografia indiana, le *novelas* brasiliane, la missione cattolica – viene usato per descrivere il loro 'stile moderno

²³ CARVALHO 2008; VICENTE 2013; GARRAIO 2016.

²⁴ HELLMANN 1935, 1948; HUNTER 1936; KRIGE 1936b; KENYATTA 1938; SCHAPER 1940.

²⁵ OGDEN 1996, p. 173; FERGUSON 1999, p. 186; ZELIZER 2005.

²⁶ MILLER 1994, pp. 194-195.

e urbano' in contrapposizione alla vita tradizionale dell'ambiente rurale. L'amore romantico, un sentimento storicamente e culturalmente legato all'esperienza della cultura occidentale, è stato generalizzato e universalizzato in gran parte da questi linguaggi mediatici e in particolare dall'industria musicale e cinematografica che hanno diffuso a livello globale un ideale di relazione idealizzata, duratura ed esclusiva. Questa ideologia dell'amore romantico, che potremmo definire parafrasando Nancy Scheper-Hughes come un'economia politica dell'emozione²⁷, riflette un certo tipo di strutture di potere, relazioni di genere e segregazione di ruoli, difendendo uno specifico modello di relazione idealmente monogamica, basata sulla passione e sulla libertà di scelta.

Utilizzando una geografia morale che oppone la città al villaggio e riproducendo il dispiegarsi nello spazio dell'ideologia coloniale della civilizzazione, i giovani identificano *amor* con un elemento di distinzione culturale e generazionale, legato all'idea di cosmopolitismo, di sviluppo, civilizzazione e progresso, e ad ambienti simbolicamente 'bianchi' come la chiesa e la scuola²⁸. È in questa dinamica strategica, politica e rivendicativa che *amor* acquista una rilevanza particolare, un valore demarcativo e identitario: provare *amor* significa partecipare di una visione progressiva della società e della storia, rivendicando nuove configurazioni nelle relazioni di genere. 'Noi della piazza vogliamo *l'amor* – diceva Teresa una giovane legata alla missione cattolica – mentre al villaggio conoscono solo il sesso, loro conoscono solo *l'edik*'. '*Amor* viene da lontano, e chi vuole progredire e essere moderno deve imparare a sentire *amor* – commenta Domingo, un ragazzo della Praça – *Amor* non blocca, come fa invece *l'edik*. *Edik* va bene farlo nella foresta (ride per l'implicito doppio senso): è della gente che non si controlla, che va nudo, scalzo. *Amor* è cool, è della gente della praça: è adatto a quelli come me, che vanno a scuola, che hanno un futuro, che sono usciti dalla foresta'.

Il termine *bijagó edik* comprende molteplici significati, tra i quali i più importanti sono: volere, provare irrequietezza, sentirsi forti, lottare. Questa disposizione viene spesso associata a termini che esprimono un'idea di energia e intensità: tra questi i più comuni sono

- *n'openón*, "essere salato, forte, piccante, alcolico";
- *n'oopedáke*, "essere ardente, bruciare";
- *n'osabán*, "essere duro";
- *n'orovón*, "essere rapido";
- *n'odubán*, "essere bollente";
- *kakpikpíd*, "la forza del vento";
- *kuagb*, "la violenza delle onde".

Edik si sente nel ventre: ventre che brucia, si scioglie, punge, preme o si apre. Per riferirsi specificamente al "desiderio sessuale" i *Bijagó* usano piuttosto espressioni quali *n'omoni*, "fare l'amore"; *n'odorók*, "sdraiarsi insieme"; *n'oboné*, "dormire con qualcuno"; *n'usóke*, che letteralmente significa "fondersi", ma metaforicamente indica sia la penetrazione, sia il lento movimento delle onde sulla spiaggia.

²⁷ SCHEPER-HUGHES 1992.

²⁸ A conclusioni simili sono giunti, tra gli altri, Daniel Jordan Smith (2001) in Nigeria e Jo Ellen Fair (2004) in Ghana e Lorenzo Bordonaro (2007) in Guinea Bissau.

Certamente un desiderio che consuma, che lacera il corpo (*n'okpús kugbí*), che dissangua e genera dolore: *Nhikojókam Ogude Ogan Natroka Anikan Kugbí Kuna Enká*, “Desidero (sento dolore, soffro) Uomo Quello Ricevere Per contatto Corpo Notte Questa (mi struggo dal desiderio di ricevere il corpo di quell'uomo questa notte)”.

Le frasi che più spesso i miei interlocutori ripetevano spiegandomi la sofferenza causata dal desiderio erano:

- *Nhikpéntok Tan Konó Eti Edík*, “Mi si spezza a metà il Petto Per Desiderio”;
- *Nhirkessaké Ta Kugbí Eti Edík Annaa*, “Mi manca il sangue Dal Corpo Per Desiderio Nel ventre”;
- *Nhikpai Ta Naa Eti Edík*, “Si è aperto Il ventre Per Desiderio”;
- *Nhimetr Na Kuja Eti Edík*, “Sono uguale A Un ago Per Desiderio (sono dimagrito)”;
- *Otó Ogbe Ankugbí Kunri Og Nenhe Nin Nho N'atrn'antraké Eti Edík*, “Quello Ha Nel corpo Di Lui Sangue Con Acqua Disordinato Per Desiderio”;
- *Nhidubán Annaa Eti Edík*, “Sono bollente Nel ventre Per Desiderio”.

Coloro che hanno “Lacerato Il (loro) corpo” (*N'okpús Kugbí*), e “Spezzato Il (loro) cuore” (*N'okpéntok Tan Konó*) per l'eccesso di *edik* si rendono ridicoli per la loro debolezza (*n'ojóno*, “essere debole, essere ridicolo”), agiscono come pazzi (*n'orokóm*) e come idioti (*jáaprot*).

Nella mia interpretazione, *edik* indica qualcosa però di diverso dal puro desiderio sessuale. L'*edik* rende schiavi, dissangua, lacera, consuma, causa dolore, malattia o addirittura morte. ‘Mi sono ammalato, *Edík* ha avuto ragione di me – canta il giovane Mbeni del villaggio di Bijante – mi sono arreso, senza la mia donna non ho più ragione di esistere’. In tutti i canti raccolti *edik* si tinge di connotazioni che noi potremmo definire come romantiche, descrivendo il dolore per l'abbandono, la gelosia legata al tradimento, la sofferenza di chi come Djamilá, una giovane bijagó, viene considerata solo un corpo e non una persona. Con le sue parole:

Sarei partita per il mio viaggio, perché il *kope* (termine che indica i cooperanti europei delle NGO) mi prometteva che mi avrebbe portata con lui. Mi dicevano tutti che ero un'illusà, che lui avrebbe sposato una bianca, anche se aveva provato *edik* per me, ma io non ci credevo, perché mi prometteva che mi avrebbe portata con lui. Ma dal porto l'ho visto che si era già imbarcato, senza dirmi nulla. Mi ha lasciato nella stagione secca. Avrebbe potuto almeno aspettare le piogge affinché queste spegnessero il mio cuore bruciato dalle fiamme (*n'unummi konó*).

O ancora l'assolo di Tanana che vive un tempo con un *kope* italiano e alla sua partenza supplica:

ti chiedo per favore di non lasciarmi per metterti in casa una donna bianca. Tu pensi che sia *edik* che ci ha fatto avere un bambino. Credi che io non sappia che è anche *amor* che ci ha fatto avere un bambino? Se almeno potessi essere la bianca che metterai nella tua casa.

O infine Uilma:

non ho solo *edik* da offrire. Ho anche *amor*. Perché fai di me solo un'amante (*okanto edik* – una donna sesso), perché non mi prendi come donna da amare?

Amante o sposa? Dagli immaginari razzializzati alla cosmetica "etnica"

Il sociologo brasiliano Gilbero Freyre nel suo libro *Casa-Grande & Senzala* del 1933²⁹, riporta il proverbio "*Branca para casar, mulata para foder e negra para trabalhar*" (La bianca per sposarsi, la mulatta per foder, la negra per farla lavorare). Questo proverbio riassume in modo molto chiaro e crudele quella che è la percezione di molte delle giovani donne che intervistai allora, desiderate e poi abbandonate dai cooperanti che passano sulle isole, e con le quali dialogo ancora oggi in contesto migratorio.

Il lamento di Djamilia e Tanana che raccolsi anni fa nelle Bijagó riecheggia nelle parole di molte delle donne afrodiscendenti con cui oggi dialogo in Portogallo ed entra in risonanza con tutto l'immaginario coloniale erotico/esotico di cui abbiamo parlato inizialmente, che confina il corpo nero al regno della sessualità primitiva e selvaggia, della sensualità sfrenata e dirompente, dell'eccesso. Nelle loro parole – così come in altre conversazioni, accuse e speranze che ho raccolto negli ultimi anni di ricerca sull'erotizzazione e sull'esotizzazione del corpo della donna nera, o analizzando le azioni disciplinari in ambito dei programmi di pianificazione familiare e educazione sessuale destinati alle donne immigrate in Portogallo³⁰ – ritorna con la forza della contemporaneità il mito della Venere Nera, lasciva e sfrenata, in contrapposizione alla moralità e al controllo della donna bianca. Gli immaginari dell'epoca coloniale sul corpo nero, desiderato per il suo esotismo ed erotismo, continuano presenti nel modo in cui gli afrodiscendenti oggi in Portogallo, e tra questi in particolare le donne, sono rappresentati. Dalle fantasie sulle dimensioni esagerate degli organi sessuali, siano essi pene o vagina, o dei seni, delle anche, delle natiche, segni evidenti della "sensualità africana" alla costruzione razzializzata di un corpo e un "temperamento" africano passionale, desiderante, caldo, aperto, esuberante, vorace, insaziabile.

Le storie che mi raccontano si riassumono a un unico filone narrativo: l'uomo che le desidera e le cerca sessualmente, invadendo talvolta anche in strada verbalmente o con gesti inopportuni lo spazio del riserbo e del pudore, come se tutto fosse consentito, reificando così un immaginario che le vuole offerte, promiscue, pronte a darsi – "com o desejo à flor de pele" (con il desiderio a fior di pelle). Un immaginario stigmatizzante che le definisce come inferiori e socialmente scomode, perfette per una avventura sessuale, ma prive della serietà, del controllo sulle sue emozioni e sul suo corpo, della disciplina, della rispettabilità, della educazione e della decenza che si pretendono da una moglie. Moglie è colei che sente, pretende ed è degna di rispetto e di *amor*.

²⁹ "Case e catapecchie, la decadenza del patriarcato rurale brasiliano e lo sviluppo della famiglia urbana" (traduzione in italiano).

³⁰ PUSSETTI 2015, 2017.

Amor viene da lontano, mi dicevano le mie interlocutrici del villaggio: *amor* porta con sé un modello di relazione, di famiglia distante dai modelli del villaggio. *Amor* è il sentimento di chi è *desenvolvido* (sviluppatore), educato nella scuola dei bianchi, dicono i giovani della scuola della Praça mentre le persone del villaggio sono stigmatizzate come non civilizzate, bloccate nel passato ancestrale della scuola della foresta. *Amor* è una parola portoghese, *édik* è la lingua degli anziani con la quale non si può uscire dalle isole, con la quale non si può frequentare la scuola e nemmeno parlare con le altre persone del proprio paese. *Amor* come costruzione coloniale, che crea una frattura tra ciò che è moderno, borghese, urbano e il passato della tradizione del villaggio.

Amor è il sentimento dei bianchi, che porta con sé uno specifico modello di relazione e di famiglia, ma anche un modello di donna: una donna *cool*, con *charme*, che ha *stile*, che ha studiato, che veste gli abiti (e gli *habitus*) e i simboli dell'occidente. Questi sono gli elementi della modernità, ed essere moderno è anche una questione di stile, di scelta, di messa in scena. Una donna che veste questi elementi di stile europeo, che utilizza e manipola oggetti e simboli marcatori di classe, che decide di parlare solo in kriolo o meglio ancora in portoghese, che decide di eleggere modelli estetici egemonici – e occidentali – definisce se stessa e la sua posizione strutturale nel sistema in un certo modo, arrivando a naturalizzare questi elementi performativi fino a trasformarli in prova reale di distinzione.

Con le parole di Ferguson:

Lo stile culturale è prima di tutto una competenza performativa... non si tratta quindi semplicemente di scegliere uno stile adatto all'occasione, poiché la disponibilità di tali scelte dipende da capacità interiorizzate di competenza e facilità performative che devono essere raggiunte, non semplicemente adottate. Lo stile culturale implica quindi la capacità di dispiegare i segni in un modo che si posizioni l'attore in relazione alle categorie sociali (1999, p. 96).

Una scelta che permette di oltrepassare una barriera ideologica di matrice coloniale, che divide drasticamente amore e desiderio, affetto e lussuria, sulla linea del colore. Adottare lo stile giusto per essere scelte come mogli, per essere degne di *amor*, direbbero le mie amiche bijagó, per cercare di sbiadire la forza del preconcetto e dello stereotipo.

Ma cosa significa in quello specifico contesto locale avere *charme*, essere *cool*, moderna, avere stile o classe? Qual è la donna che *amor* proclama? Quale l'aspetto desiderato, figura idealizzata secondo un canone estetico e morale culturalmente specifico e profondamente eurocentrico? Quali sono i contorni fisici, le caratteristiche e quale il colore dell'*amor*? Com'è costruito, modellato e prodotto un corpo 'moderno'? E che tipo di tecniche, pratiche e tecnologie usano le persone per ottenere quel risultato? Quali nuove forme di soggettivazione e razzializzazione derivano da questi interventi e investimenti economici sul corpo?

Ecco allora che sorgono suggerimenti e pratiche per aumentare il proprio valore nel mercato matrimoniale: se l'amore in alcune parti del mondo e in contesti specifici ha certamente un colore, come afferma Elizabeth Hordge-Freeman³¹, diventa necessario capire come alterare i tratti fenotipici e culturali che riproducono questo immaginario coloniale fortemente razzializzato. Spesso la manipolazione di questi tratti fisici è estremamente complessa: per un lato vengono enfatizzati elementi desiderabili, per l'altro annullate le connotazioni più marcatamente svalorizzate nella gerarchia razziale. Schiarire la pelle, lisciare i capelli, usare estensioni lisce e setose, avere una figura svelta e sottile, così come scegliere esclusivamente abiti occidentali serve allora per cancellare un immaginario che le definisce come veneri nere, relegandole al regno dell'animalità, del sesso senza amore.

Se la pelle più scura, i capelli crespi tenuti al naturale, il corpo dalle forme morbide possono essere considerati indice di povertà, di lavoro poco valorizzato, di trascuratezza, di pigrizia e di poca disciplina, la pelle più chiara e i capelli setosi indicano buon gusto, istruzione, posizione strutturale superiore e migliore inclusione sociale. È quest'ultima la donna che *amor* proclama: idealizzata secondo un canone culturalmente specifico di come una moglie deve essere. Le motivazioni alle basi di queste pratiche di 'europeizzazione' del corpo sono molteplici: facilitare l'inclusione, la mobilità sociale e professionale, aumentare il capitale estetico 'bianco' per produrre corpi di maggiore valore, cancellando i simboli più evidenti della discriminazione razziale e della schiavitù, aumentare il capitale affettivo o di 'sposabilità' creando corpi più socialmente valorizzati nella scala di valore di quella forma di razzismo che definiamo 'colorismo'.

Esistono standard culturali egemonici e consolidati intorno a ciò che è considerato come elegante, di classe, socialmente adeguato, e le persone sono gerarchizzate in conformità alla loro prossimità a questo standard. Queste norme socialmente valorizzate – che riflettono un ideale chiaramente eurocentrico di bellezza ed eleganza – influenzano la mobilità sociale, professionale e matrimoniale, determinano il valore individuale sul mercato sociale, definiscono per esempio come le persone si rivolgono a noi, come ci trattano. L'aspetto adeguato è una merce con un chiaro valore di capitale sociale (integrazione), simbolico (stima, status) ed economico (lavori meglio pagati o maggiore mobilità professionale) non solo basato su modelli legati a differenziazioni di genere ma anche a stratificazioni razziali, laddove la differenza tra sesso e amore si marca sulla linea del colore.

CHIARA PUSSETTI

Research Fellow, Institute of Social Sciences, University of Lisbon
 chiara.pussetti@ics.ulisboa.pt

BIBLIOGRAFIA

ACHMAT 1993: Z. ACHMAT, "Apostles of civilised vice: 'Immoral practices' and 'unnatural vice', in *South African prisons and compounds, 1890-1920. Social Dynamics* 19 (2), 1993, pp. 92-110.

³¹ HORDGE-FREEMAN 2015.

- ADRIAN 2003: B. ADRIAN, *Framing the Bride: Globalizing Beauty and Romance in Taiwan's Bridal Industry I*, Berkley 2003.
- AHEARN 2001: L. AHEARN, *Invitations to love: Literacy, love letters and social change in Nepal*, Ann Arbor 2001.
- AHLBERG 1994: B.M. AHLBERG, "Is there a Distinct African Sexuality? A Critical Response to Caldwell", in *Africa* 64 (2), 1994, pp. 220-242.
- ARIES 1962: P. ARIES, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, New York 1962.
- ARNFRED 2004: S. ARNFRED (ed.), *Re-thinking Sexualities in Africa*, Uppsala 2004.
- ASHFORTH 1999: A. ASHFORTH, "Weighing Manhood in Soweto", in *CODESRIA Bulletin* 3/4, 1999, pp. 51-58.
- BLOCH 2017: A. BLOCH, *Sex, Love, and Migration: Postsocialism, Modernity, and Intimacy from Istanbul to the Arctic*, Cornell 2017.
- BORDONARO 2007: L. BORDONARO, "Youth and Modernity in the Bijagó Islands (Guinea Bissau)", in *Anthropology ISCTE*, Lisbon 2017.
- CALDWELL, CALDWELL, QUIGGIN 1991: J. CALDWELL, P. CALDWELL, P. QUIGGIN, "The African sexual system: reply to Le Blanc et al.", in *Population and Development Review* 17 (3), 1991, pp. 506-515.
- CALDWELL, CALDWELL 1987a: J. CALDWELL, P. CALDWELL, *Fertility control as innovation: a report on indepth interviews in Ibadan, Nigeria*, in van de Walle and Ebigbola, *The cultural roots of African fertility regimes*, Proceedings of a Conference, Philadelphia 1987, pp. 223-251.
- CALDWELL, CALDWELL 1987b: J. CALDWELL, P. CALDWELL, "The cultural context of high fertility in sub-Saharan Africa", in *Population and Development Review* 13 (3), 1987b, pp. 409-437.
- CALDWELL, CALDWELL 2002: J. CALDWELL, P. CALDWELL, "Africa: the new family planning frontier", in *Studies in Family Planning* 33 (1), 2002, pp. 76-86.
- CALDWELL 1997: J. CALDWELL, "The impact of the African AIDS epidemic", in *Health Transition Review* 7, Suppl. 2, 1997, pp. 169-188.
- CALDWELL 2000: J. CALDWELL, "Rethinking the African AIDS epidemic", in *Population and Development Review* 26 (1), 2000, pp. 117-135.
- CALDWELL ET AL. 1989: J. CALDWELL ET AL., "The social context of AIDS in sub-Saharan Africa", in *Population and Development Review* 15 (2), 1989, pp. 185-234.
- CARVALHO 2008: C. CARVALHO, "Raça", género e imagem colonial: representações de mulheres nos arquivos fotográficos", in JOSÉ MACHADO ET AL. (orgs.), *O visual e o quotidiano*, Lisboa 2008.
- CHAMBERLAIN 2017: M. CHAMBERLAIN, *Family Love in the Diaspora: Migration and the Anglo-Caribbean Experience*, New York 2017.
- COLE, THOMAS 2009: J. COLE, L. THOMAS, *Love in Africa*, Chicago 2009.
- COLLIER 1997: J. COLLIER, *From duty to desire: Remaking families in a Spanish village*, Princeton 1997.
- DINAN 1983: C. DINAN, "Sugar daddies and gold-diggers: The white-collar single women in Accra", in C. OPPONG (ed.), *Female and male in West Africa*, London 1983, pp. 344-366.
- ENDLEMAN 1989: R. ENDELMAN, *Love and Sex in Twelve Cultures*, New York 1989.
- ENGUUX, ROCA 2015: B. ENGUUX, J. ROCA, *Rethinking Romantic Love: Place, Imaginaries and Practices*, Newcastle 2015.
- EPPRECHT 2004: M. EPPRECHT, *Hungochani: The history of a dissident sexuality in southern Africa*, Montreal 2004.
- FAIR 2004: J.E. FAIR, "Me Do Wu, My Val: The Creation of Valentine's Day in Accra, Ghana", in *African Studies Review* 47 (3), 2004, pp. 23-49.
- FERGUSON 1999: J. FERGUSON, *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley 1999.
- FISHBURNE-COLLIER 1997: J. FISHBURNE-COLLIER, *From Duty to Desire*, New Jersey 1997.
- FLOCK 2018: E. FLOCK, *Love and Marriage in Mumbai*, New Delhi 2018.
- FREYRE 1972: G. FREYRE, *Case e catapecchie, la decadenza del patriarcato rurale brasiliano e lo sviluppo della famiglia urbana*, Torino 1972.

- GARRAIO 2016: J. GARRAIO, “Perdidas na exposição? Desafiar o imaginário colonial português através de fotografias de mulheres negras”, in A. SOUSA-RIBEIRO, M. CALAFATE-RIBEIRO (eds.), *Geometrias da memória: configurações pós-coloniais*, Porto 2016, pp. 279-303.
- GIDDENS 1992: A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Oxford 1992.
- GILETTE 2000: M. GILETTE, “What’s in a dress? Brides in the Hui quarter of Xi’an”, in D.S. DAVIS (ed.), *The consumer revolution in urban China*, Berkeley 2000, pp. 80-106.
- GILMAN 1985: S. GILMAN, *Differences and pathology: stereotypes of sexuality, race and madness*, New York 1985.
- GRAY 1995: H. GRAY, *Watching race: television and the struggle for Blackness*, Minneapolis 1995.
- HARAM 2004: L. HARAM, “Prostitutes” of modern women? Negotiating respectability in northern Tanzania”, in S. ARNFRED (ed.), *Re-thinking sexualities in Africa*, Uppsala 2004, pp. 211-229.
- HATFIELD, RAPSON 1996: E. HATFIELD, R. RAPSON, *Love and Sex: Cross-Cultural Perspectives*, Boston 1996.
- HEALD 1995: S. HEALD, “The Power of Sex: Some Reflections on the Caldwell’s ‘African Sexuality’ Thesis”, in *Africa* 65 (4), 1995, pp. 489-505.
- HELLMANN 1935: E. HELLMANN, “Native life in a Johannesburg slum yard”, in *Africa* 8 (1), 1935, pp. 34-62.
- HELLMANN 1948: E. HELLMANN, *Rooyard: A sociological survey of an urban native slum yard*, Cape Town 1948.
- HIRSCH 2003: J. HIRSCH, *A courtship after marriage: Sexuality and love in Mexican transnational families*, Berkeley 2003.
- HIRSCH, WARDLOW 2006: J.S. HIRSCH, H. WARDLOW, *Modern Loves: The Anthropology of Romantic Courtship and Companionate Marriage*, Michigan 2006.
- HOAD, MARTIN, REID 2005: N. HOAD, K. MARTIN, G. REID (eds.), *Sex and politics in South Africa*, Cape Town 2005.
- HOLMES 2016: C.M. HOLMES, “The Colonial Roots of the Racial Fetishization of Black Women”, in *Black & Gold*, vol. 2, 2016, pp. 1-11.
- HORDGE-FREEMAN 2015: E. HORDGE-FREEMAN, *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families*, Austin 2015.
- HUNT 1999: N.R. HUNT, *A colonial lexicon of birth ritual, medicalization, and mobility in the Congo*, Durham 1999.
- HUNTER 1936: M. HUNTER, *Reaction to conquest: Ejects of contact with Europeans on the Pondo of South Africa*, Oxford 1936.
- HUNTER 2002: M. HUNTER, “The materiality of everyday sex: Thinking beyond ‘prostitution’”, in *African Studies* 61 (1), 2002, pp. 99-120.
- HUNTER 2010: M. HUNTER, *Love in the Time of AIDS: Inequality, Gender, and Rights in South Africa*, Bloomington 2010.
- ILLIOUZ 1997: E. ILLIOUZ, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, Berkley 1997.
- JANKOWIAK 1995: W.R. JANKOWIAK (ed.), *Romantic Love. A Universal Experience?*, New York 1995.
- JANKOWIAK, FISCHER 1992: W.R. JANKOWIAK, E. FISCHER, “A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love”, in *Ethnology* 31 (2), 1992, pp. 149-155.
- JANKOWIAK, PALADINO 2008: W.R. JANKOWIAK, T. PALADINO, “Desiring sex, longing for love: a tripartite conundrum”, in R.W. JANKOWIAK (eds), *Intimacies: love and sex across cultures*, New York 2008, pp. 1-36.
- JANKOWIAK 2008: W.R. JANKOWIAK, *Intimacies: Love and Sex Across Cultures*, New York 2008.
- JEATER 1993: D. JEATER 1993, *Marriage, perversion, and power: The construction of moral discourse in southern Rhodesia*, Oxford 1993, pp. 1894-1930.
- KENDALL 1996: L. KENDALL, *Getting married in Korea: Of gender, morality and modernity*, Berkeley 1996.
- KENYATTA 1938: J. KENYATTA, *Facing Mount Kenya: The tribal life of the Gikuyu*, London 1938.

- KLAUSEN 2004: S. KLAUSEN, *Race, maternity, and the politics of birth control in South Africa*, New York 2004, pp. 1910-1939.
- KRIGE 1936: E.J. KRIGE, "Changing conditions in marital relations and parental duties among urbanized natives", in *Africa* 1, 1936, pp. 1-23.
- KURIAN 1979: G. KURIAN (ed.), *Cross-Cultural Perspectives on Mate-Selection and Marriage*, Westport 1979.
- LECLERC-MADLALA 2004: S. LECLERC-MADLALA, "Transactional sex and the pursuit of modernity", in *Social Dynamics* 29 (2), 2004, pp. 213-233.
- LEONARD 2004: D.J. LEONARD, "The next M.J. or the next O.J.? Kobe Bryant, race, and the absurdity of colorblind rhetoric", in *Journal of Sport & Social Issues* 28, 2004, pp. 284-313.
- LINDHOLM 2006: C. LINDHOLM, "Romantic Love and Anthropology", in *Etnofoor* 19 (1), 2006, pp. 5-21.
- LOOMBA 2000: A. LOOMBA, *Colonialismo/postcolonialismo*, London-New York 2000 (Ed. orig. Roma 1998).
- LUTZ 1990: C. LUTZ, "Engendered Emotion: Gender, Power, and the Rhetoric of Emotional Control in American Discourse", in L. ABU-LUGHOD, C. LUTZ (eds.), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge 1990, pp. 69-91.
- MAHDAVI 2016: P. MAHDAVI, *Crossing the Gulf: Love and Family in Migrant Lives*, Stanford 2016.
- MALINOWSKI 1929: B. MALINOWSKI, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Oxford 1929.
- MCCCLINTOCK 1995: A. MCCCLINTOCK, *Imperial Leather: Race, gender and sexuality in the Colonial Contest*, New York-London 1995.
- MEAD 1928: M. MEAD, *Coming of Age in Samoa*, New York 1928.
- MEAD 1930: M. MEAD, *Growing Up in New Guinea*, New York 1930.
- MILLER 1994: D. MILLER, "Style and ontology", in FRIEDMAN, JONATHAN (ed.), *Consumption and identity*, Chur 1994, pp. 71-96.
- MOJOLA 2014: S.A. MOJOLA, *Love, Money, and HIV: Becoming a Modern African Woman in the Age of AIDS*, Oakland 2014.
- MOREIRA 1946: J.M. MOREIRA, "Breve ensaio etnográfico acerca dos Bijagós", in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. I, n.º 1, 1946, pp. 69-115.
- MORGAN, WIERINGA 2005: R. MORGAN, S. WIERINGA (eds), *Tommy boys, lesbian men, and ancestral wives: Female same-sex practices in Africa*, Johannesburg 2005.
- MURRAY, ROSCOE 1998: S.O. MURRAY, W. ROSCOE (eds.), *Boy-wives and female husbands: Studies in African homosexualities*, New York 1998.
- MURSTEIN 1974: B. MURSTEIN, *Love, Sex and Marriage through the Ages*, New York 1974.
- OGDEN 1996: J.A. OGDEN, "'Producing' respect: the 'proper women' in postcolonial Kampala", in R. WERBNER, T. RANGER (eds.), *Postcolonial Identities in Africa*, London-New Jersey 1996, pp. 165-192.
- ORSINI 2006: F. ORSINI, *Love in South Asia: A Cultural History*, Cambridge 2006.
- OVERING 2000: J. OVERING, *Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, London-New York 2000.
- PADILLA ET AL. 2008: M.B. PADILLA, S.J. HIRSCH, M. MUNOZ-LABOY, R. SEMBER, R.G. PARKER, *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*, Nashville 2008.
- PUSSETTI 1998: C. PUSSETTI, *Uruté arebok: le piroghe d'anime. Culto di possessione e maternità simbolica tra i Bijagó della Guinea Bissau*, Tesi di laurea in Filosofia (non pubblicata), Università degli Studi di Torino, a.a. 1998.
- PUSSETTI 2005a: C. PUSSETTI (ed.), *Emozioni: Annuario di Antropologia*, Roma 2005.
- PUSSETTI 2005b: C. PUSSETTI, *Poetica delle Emozioni*, Roma-Bari 2005.
- PUSSETTI 2011: C. PUSSETTI, "Emozioni", in C. PENNACINI (ed.), *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Roma 2011, pp. 257-287.
- PUSSETTI 2015: C. PUSSETTI, "The fallopian dilemma: African bodies, citizenship and family planning", in *Journal of Racial and Ethnic Health Disparities*, vol. 2, 1, 2015, pp. 21-33.

- PUSSETTI 2017: C. PUSSETTI, “Políticas da cura, retóricas da cultura: encontros e desencontros entre mediadores e imigrantes”, in *Revista Migrações*, OM, ACM, Special Issue edited by Paulo Mendes and Octávio Sacramento: (I)migração, identidade e impertinência Nº14, 2017, pp. 37-53.
- PUSSETTI, BARROS 2012: C. PUSSETTI, V. BARROS, “The care of the immigrant self”, in *International Journal of Migration, Health and Social Care* 8 (1), 2012, pp. 42-51.
- REBHUN 1999: L.A. REBHUN, *The heart is unknown country: Love in the changing economy of northeast Brazil*, Stanford 1999.
- REDDY 2012: W. REDDY, *The Making of Romantic Love: Longing and Sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900-1200 CE*, Chicago 2012.
- SCHAPERA 1940: I. SCHAPERA, *Married life in an African tribe*, London 1940.
- SCHEPER-HUGHES 1992: N. SCHEPER-HUGHES, *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Los Angeles-London 1992.
- SCHICK 1999: I.C. SCHICK, *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alterist Discourse*, London 1999.
- SHADLE 2006: B.L. SHADLE, “Girl cases”: *Marriage and colonialism in Gusiiland, Kenya, 1890-1970*, Portsmouth 2006.
- SIMÕES 1935: L. SIMÕES, *Babel Negra. Etnografia, arte e cultura dos indígenas da Guiné*, Porto 1935.
- SMITH 2001: D.J. SMITH, “Romance, parenthood, and gender in a modern African society”, in *Ethnology (Pittsburgh)* 40 (2), 2001, pp. 129-151.
- STOLER 1989: A.L. STOLER, “Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-century Colonial Cultures”, in *American Ethnologist* 16 (4), 1989, pp. 634-660.
- STOLER 1995: A.L. STOLER, *Race and the education of desire*, Durham-London 1995.
- STONE 1988: L. STONE, “Passionate Attachments in the West in Historical Perspective”, in W. GAYLIN, E. PERSON (eds.), *Passionate Attachments*, New York 1988, pp. 15-26.
- SUMMERS 1991: C. SUMMERS, “Intimate colonialism: The imperial production of reproduction in Uganda, 1907-1925”, in *Signs* 16 (4), 1991, pp. 787-807.
- SWIDLER 2013: A. SWIDLER, *Talk of Love: How Culture Matters*, Chicago 2013.
- THOMAS 2003: L. THOMAS, *Politics of the womb: Women, reproduction and the state in Kenya*, Berkeley 2003.
- VALOURA 1972: F. VALOURA, “A campune da Ilha Formosa”, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* XXVII n.o 106, 1972, pp. 251-279.
- VAUGHAN 1991: M. VAUGHAN, *Curing their ills: Colonial power and African illness*, Stanford 1991.
- VICENTE 2013: L.F. VICENTE, “Rosita e o império como objecto de desejo”, in *Público*, 2013, <<http://www.publico.pt/culturaipilon/jornal/rosita-e-o-imperio-como-objecto-de-desejo-26985718>>.
- WYNN 2018: L.L. WYNN, *Love, Sex, and Desire in Modern Egypt: Navigating the Margins of Respectability*, Austin 2018.
- YUNXIANG-YAN 2003: YUNXIANG-YAN, *Private Life under Socialism: Love, Intimacy, and Family Change in a Chinese Village, 1949-1999*, Stanford 2003.
- ZELIZER 2005: V. ZELIZER, *The purchase of intimacy*, Princeton 2005.

RELAZIONI



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

AMORE E “RAZIONALITÀ MORALE” DELLA SESSUALITÀ E DELLA RIPRODUZIONE IN MESSICO

In questo intervento presento parte dei risultati della mia ricerca di dottorato, condotta dal 2010 al 2014 a Mérida, la capitale dello Yucatán¹.

La ricerca ha analizzato il “campo della contraccezione”² e le modalità attraverso cui la sessualità e la riproduzione sono definite, negoziate e vissute.

La ricerca è stata condotta in diversi “spazi sociali”³: due ospedali pubblici; una clinica privata gestita dall'unica associazione Pro-Choice locale (SHSSR); una casa d'accoglienza per donne incinte gestita dalla più importante associazione del movimento Pro-Life presente in maniera capillare in tutto il paese (VIFAC).

Nel contesto locale, la categoria di “Pianificazione Familiare”, ampiamente impiegata a livello istituzionale, non è quasi mai utilizzata da parte delle donne, che raramente parlano anche di contraccezione. Costoro definiscono tale aspetto della loro vita come un insieme di pratiche e di conoscenze relative alla gestione della propria sessualità e alla previsione delle gravidanze. Parlano di “come una/o se cuida”, letteralmente “come una/o si prende cura di sé stessa/o”.

Tra i diversi modi per “prendersi cura di sé stesse” rientra anche la pratica dell'aborto, considerata come possibilità limite, ma esclusa dalle logiche istituzionali poiché giuridicamente illegale⁴.

La riproduzione, la sessualità e le possibili conseguenze degli incontri intimi propri di una relazione di coppia, nel contesto locale, sembrano essere “questioni” che riguardano esclusivamente le donne.

¹ Nei mesi della mia permanenza sul campo ho avuto modo di raccogliere un totale di 165 interviste, di cui: 118 a donne, in diverse situazioni e contesti; 5 a uomini che si sono sottoposti alla vasectomia; 17 a medici e 15 a studenti di medicina; 10 a diverse “figure burocratiche e amministrative dell'assistenza” interne alla gestione di servizi.

² Il “campo della contraccezione” mi ha permesso di capire come si articolano tra loro le “biopolitiche della popolazione” (FOUCAULT 1997), tese a controllare e limitare la sfera della riproduzione e della sessualità e le “biopolitiche del sé” (ROSE 2007) tese a potenziare le scelte individuali e l'autonomia personale.

³ Seguendo la definizione di DE MATTA (2000, cit. in DE ZORDO 2012b), con l'espressione “spazi sociali” mi riferisco a “sfere di azione sociale, entità morali e domini culturali” che si influenzano reciprocamente e sono costantemente relazionati tra loro. Inserisco all'interno di tale categoria non soltanto gli spazi che si costruiscono attorno all'attivismo dei due movimenti ma anche le strutture ospedaliere all'interno delle quali ho condotto la ricerca.

⁴ In Yucatán, l'aborto è illegale con alcune eccezioni: casi di violenza, quando la gravidanza rappresenta un rischio per la salute/vita della madre, per gravi malformazioni del feto e per ragioni economiche (bisogna dimostrare di avere già almeno tre figli e di non avere le capacità economiche per sostenere un'altra gravidanza). In questi casi, il procedimento medico è, o almeno dovrebbe essere, offerto gratuitamente alla donna all'interno delle istituzioni sanitarie statali. La pena nei casi non permessi dalla legge è l'arresto o il trattamento psichiatrico coatto.

Né nei registri ufficiali del Ministero di Salute Pubblica né in quelli del Ministero di Giustizia, è possibile trovare casi di donne che ricorrono all'interruzione della gravidanza o che richiedano legalmente di accedere al servizio. Almeno per quanto riguarda la mia esperienza. Secondo i dati ufficiali, quindi, si dovrebbe sostenere che in Yucatán non si verificano casi di aborti volontari. La realtà che ho incontrato durante il mio lavoro di ricerca si discosta però da queste considerazioni ufficiali.

Non affronterò il tema dell'aborto in quest'occasione, ma tali considerazioni sono funzionali per restituire un quadro più chiaro all'interno del quale comprendere le esperienze e le traiettorie di vita delle donne che ho incontrato. L'aborto, come pratica giuridicamente illegale e moralmente condannata, incide fortemente sulle possibilità di scelta e sui modi di costruire e definire le relazioni e gli spazi di intimità delle donne e degli uomini. In questo contesto, un “errore” nella “corretta” gestione della propria vita sessuale e riproduttiva ed emotiva, comporta conseguenze che possono essere, per alcune donne, più articolate e complesse che per altre.

La contraccezione, secondo le norme ufficiali dello Stato, è accessibile per ogni donna, in maniera gratuita, in ogni struttura medica pubblica. I metodi forniti dal programma di pianificazione familiare sono: ormonali orali (pillola contraccettiva); iniezioni mensili; DIU (la spirale); impianto sottocutaneo; pillola d'emergenza; cerotto; preservativi maschili; OTB (occlusione tubarica bilaterale). I metodi considerati "più validi e corretti" dal personale medico sono quelli permanenti, perché maggiormente controllabili dal sistema sanitario⁵. Il personale medico ritiene che le donne, oltre a non voler utilizzare metodi per controllare la propria sessualità e "razionalizzare" la propria riproduzione, non siano in grado di utilizzare in maniera efficace metodi che dipendono direttamente dalla loro responsabilità e cura personale (pillole, iniezioni, cerotti, preservativi...).

La pianificazione familiare viene gestita soprattutto a livello ospedaliero⁶; le donne a cui si rivolge principalmente sono pazienti ricoverate, neo-mamme, *donne già mamme*⁷. Una puerpera non può fare uso di contraccettivi ormonali poiché interferiscono con l'allattamento⁸. Di conseguenza, i contraccettivi maggiormente utilizzati, anche con molte difficoltà, sono il dispositivo intrauterino e l'OTB⁹.

In realtà, le donne non sono sprovvedute e irresponsabili come vorrebbe la rappresentazione data dalla classe medica. Il sapere medico è basato sullo studio e sulla conoscenza scientifica, ma anche le donne sono portatrici di un sapere che passa per il loro corpo, per le esperienze vissute: la conoscenza è sperimentazione sulla pelle, propria o di altre donne a loro vicine. Consapevoli dei rischi, della fallacia o degli effetti collaterali della contraccezione, sperimentano e decidono di mettere in atto tutte le strategie disponibili per evitare una gravidanza. I fattori che le donne prendono in considerazione travalicano l'ambito prettamente medico, non riguardano solo la salute, ma investono tutti gli ambiti della vita, materiale, sociale e intima. Il rischio non è solo una gravidanza non pianificata, ma anche la possibilità di dover affrontare un aborto che viene vissuto come un'esperienza "intollerabile", altamente dolorosa dal punto di vista fisico ed emotivo. Le conseguenze di una gravidanza non pianificata o non desiderata possono pesare sulle traiettorie personali, in determinate circostanze di vita molto più di quanto si possa immaginare.

⁵ Sono contraccettivi che non possono essere utilizzati senza l'assistenza medica, devono essere inseriti e, successivamente, rimossi da uno specialista. La gestione è tutta interna al settore sanitario e dal punto di vista dei medici sono i metodi più affidabili ed efficaci.

⁶ Questa caratteristica del programma di pianificazione familiare è legata anche alla scarsità di metodi di cui sono dotati i centri di salute di primo livello soprattutto nelle zone non urbane. Secondo quanto mi è stato riferito da molte delle donne incontrate e, anche, dai professionisti della salute gli ambulatori di primo livello sono spesso sprovvisti di metodi contraccettivi. Generalmente si possono trovare i preservativi e le pillole e, con più difficoltà, tutti gli altri.

⁷ Maggiormente escluse da questa gestione istituzionale sono: le giovani donne che iniziano a sperimentare le relazioni intime e la vita sessuale ma anche quelle che, pur avendo figli, vorrebbero controllare la propria vita riproduttiva non necessariamente subito dopo, o in relazione diretta a, una gravidanza.

⁸ Cercherò di mostrare nel prossimo capitolo quanto l'allattamento insieme al tipo di parto (naturale e cesareo) rappresentino elementi fondamentali che incidono sulla scelta del metodo contraccettivo e sull'esercizio del diritto di *scelta* delle donne.

⁹ La contraccezione non rappresenta quindi solo un mezzo potente per accedere al diritto all'autodeterminazione e al controllo del proprio corpo e della sessualità e riproduzione della donna, ma anche uno strumento di controllo e disciplinamento dei corpi, principalmente femminili.

La maggior parte delle donne che ho incontrato ha commesso degli errori, spesso per mancanza di informazione o per non aver capito fino in fondo come e quando utilizzare il metodo scelto. Il DIU, per esempio, “si può spostare se non viene posizionato in maniera corretta”, può provocare sensazioni fastidiose e complicazioni come le ulcere; la pillola può essere dimenticata o presa in orari non opportuni, può non essere efficace se assunta con altri medicinali; le iniezioni possono provocare “fastidi, mal di testa, sensazioni di gonfiore” a causa dell’alto dosaggio ormonale somministrato in un’unica circostanza.

La responsabilità delle donne sta proprio nel farsi carico della gestione della riproduzione e della fertilità e nel mettersi nelle condizioni per evitare una gravidanza, soprattutto in quei casi in cui le relazioni di coppia e sentimentali non siano definite e stabili. In queste circostanze, infatti, la maggior parte delle donne incontrate durante la ricerca si sono trovate nelle condizioni, emotive e materiali, di farsi carico da sole dei futuri figli.

Per ogni donna, la scelta del contraccettivo più adatto dipende da una molteplicità di elementi, non sempre in rapporto lineare tra loro. Le circostanze, le esigenze e i desideri che informano le esperienze sessuali e riproduttive delle donne sono multiformi e articolati e poco si adattano a essere standardizzate in regolamentazioni asettiche, prive della capacità di guardare all’incommensurabilità dell’esperienza quotidiana.

Esiste una sorta di “razionalità morale”, socialmente condivisa, secondo la quale le donne devono prendersi cura di sé stesse per essere poi, in grado di prendersi cura, nel migliore dei modi, dei figli, del compagno (quando presente), della famiglia. Più figli avranno, meno possibilità materiali potranno dare a ognuno di loro¹⁰.

La maternità come responsabilità e forma di amore incondizionato rappresenta una prerogativa naturale della donna, raramente messa in discussione. Nella maternità e nella cura della famiglia si definisce l’identità di una donna: nei casi in cui non può avere figli, si definisce (e viene definita socialmente) come soggetto femminile “difettoso”, “inferiore” alle altre, “senza valore”. Sono queste espressioni che ho spesso sentito durante i mesi della mia ricerca.

Dal punto di vista dei rappresentanti delle istituzioni, quando la donna non è in grado di scegliere da sola e/o non opta per quella che viene considerata la scelta “migliore”, diventa irresponsabile. Le donne che non sono in grado di gestire in maniera autonoma il proprio corpo, non sono in grado di gestire e pensare al futuro e alla cura dei figli: non hanno la consapevolezza della progettualità futura e dell’investimento, emotivo e materiale, necessario. Sono irresponsabili e inconsapevoli, spesso ignoranti, come donne e come madri¹¹.

¹⁰ La donna oltre a pensare alla gestione del proprio corpo, al proprio benessere, a mettersi nelle condizioni di essere soggetta a rischi per la propria salute deve pensare anche al futuro dei figli, deve pensare alla strategia migliore per garantire ai nuovi nati le migliori possibilità di vita, anche nei casi in cui le risorse a disposizione sono limitate. Dalla cura di sé stesse si sposta l’attenzione sulla cura dei figli.

¹¹ La sterilizzazione, infatti, rappresenta per le donne, responsabili e consapevoli, la migliore strategia per dichiarare e sostenere la propria autonomia all’interno delle relazioni sessuali e riproduttive di una coppia, in un’ottica più ampia in cui la maternità e la cura dei figli sono i valori fondamentali che definiscono la traiettoria biografica di ogni donna. Questi valori, nei discorsi che informano le pratiche istituzionali e i programmi politici che riguardano la salute, sembrano prescindere dalla presenza e dal sostegno di un uomo, di un compagno, di un marito. Come se una donna possa decidere di non voler più avere figli indipendentemente da quello che le succede nella vita di coppia o nella vita sentimentale.

Secondo quanto ho visto, ascoltato e imparato durante la mia ricerca, le cose della vita quotidiana non sono mai così nette. Le decisioni riguardo alla sessualità e alla riproduzione chiamano sempre in gioco anche la presenza e/o l'assenza dell'altro elemento della coppia: l'uomo. Nella vita delle donne è importante avere relazioni di coppia, è importante avere relazioni sentimentali. Queste relazioni non si definiscono all'interno di una sfera della vita completamente separata dalla sessualità e dalla riproduzione, come invece vorrebbero far pensare i discorsi fatti in ospedale, quando si parla di contraccezione¹².

Gli uomini possono esercitare nei confronti dei figli un maggior grado di "libertà" che alle donne non è concesso. La medicina e le nuove biotecnologie hanno permesso di scindere la sessualità dalla riproduzione e di ripensare il ruolo delle donne e degli uomini nel meccanismo della procreazione. All'interno dei contesti istituzionali che ho cercato, fin qui, di analizzare, sembra troppo spesso, che l'unico contributo che gli uomini danno alla riproduzione umana sia lo sperma. Ma non è così.

L'analisi etnografica delle esperienze vissute mi ha indotto a riflettere su come le prospettive di cambiare il percorso di vita – e rivoluzionare il sistema dei rapporti sociali – possano essere, per alcuni uomini e per alcune donne, meno accessibili che per altre. Ciò che manca, in questi casi, non è una logica razionale di previsione degli eventi (che passa attraverso il controllo della propria sessualità) quanto la possibilità concreta di determinare il corso del presente per ottenere un risultato nel futuro¹³.

Per la maggior parte delle donne incontrate durante la ricerca, le condizioni di vita portano a esperienze estremamente complesse. Queste donne abbandonano gli studi, lavorano sin da molto giovani senza alcun tipo di tutela, hanno figli senza avere la possibilità di scegliere di non averli, si spostano e costruiscono relazioni di coppia e abitative spesso poco stabili e violente. È all'interno di questi panorami che si definiscono le sfere della sessualità e della riproduzione, in un contesto in cui le relazioni di genere sono fortemente disuguali e la sperimentazione dei sentimenti e delle emozioni passa attraverso complessi, e spesso sofferti, processi di definizione del sé che sono sociali, culturali e politici e mai cristallizzati in modelli definiti¹⁴.

La maternità è una prerogativa naturale della donna. La sua responsabilità come soggetto adatto alla cura e all'amore per i figli e per l'uomo, per la famiglia, per l'ambito domestico e intimo, non viene mai messa in discussione. Se è vero che le

¹² Le donne che ho conosciuto, soprattutto a causa delle condizioni di vita materiali, non godono quasi mai di assoluta autonomia. Forse quest'autonomia assoluta non esiste per nessuna donna in nessun contesto. Da un punto di vista economico, per esempio, queste donne, in pochi casi, possono permettersi di decidere realmente per sé e per i propri figli come è meglio vivere. In un sistema sociale in cui la maternità è il valore e l'esperienza più importante all'interno del percorso biografico di ogni donna, le donne sono necessariamente chiamate a prendersi tutto il carico della responsabilità dei figli, sia prima della loro nascita sia dopo.

¹³ Per alcuni riferimenti riguardo allo studio delle politiche di pianificazione familiare in Centro e Sud America rimando ai lavori di: CASTRO 2004; DE ZORDO 2012; DE ZORDO, MARCHESI 2012; GUTMANN 2007b, 2009a; LOPEZ 2008; RIBEIRO-COROSSACZ 2004.

¹⁴ Tra i contributi teorici di riferimento inerenti l'interesse dell'antropologia nei confronti della sfera dei sentimenti e delle emozioni rimando ai lavori di: FERNANDEZ 2000; HIRSCH 2003; HIRSCH, HARDLOW 2006; LUTZ, WHITE 1986; PUSSETTI 2005.

donne costruiscono i propri tracciati biografici su queste consapevolezza è anche vero che attraverso l'etnografia è stato possibile mettere in luce quanto le forme di amore che alle donne vengono attribuite come essenzializzate e naturali conoscano nella vita quotidiana una continua ridefinizione strettamente collegata con le possibilità di scelta, di libertà e di *cura di sé stesse*¹⁵ che queste donne possono incontrare.

Per capire come le donne pensano, sentono, agiscono, decidono e scelgono è stato necessario comprendere le loro condizioni di vita¹⁶.

Gli uomini giocano un ruolo fondamentale perché influenzano le decisioni femminili, così come la loro visione e i loro desideri. Quando le donne hanno la possibilità di *cavarsela* da sole allora assumono un atteggiamento diverso nei confronti degli uomini e tendono a costruire delle relazioni di coppia (e di genere) maggiormente paritarie.

L'utilizzo della contraccezione presuppone il desiderio sessuale, l'utilizzo della pianificazione familiare presuppone il desiderio di una famiglia "a misura". Esso implica l'assunzione di una responsabilità della fertilità e della procreazione (che si vorrebbe esclusivamente femminile) e la definizione di una progettualità futura che si esplicita nel fare figli, di fare investimenti economici e materiali, ma soprattutto emotivi e intimi.

¹⁵ "Como te cuidas?"; "cuidarse" significa letteralmente "come ti prendi cura di te stesso/a?".

Il "prendersi cura di sé stessa" rappresenta una sorta di meccanismo/dispositivo (AGAMBEN 2006; DELEUZE 2007) che, articolandosi in molteplici declinazioni, permette alle persone, nella loro vita quotidiana, di unire o scindere la sessualità e la riproduzione. È proprio Foucault che scrive dell'importanza di: "studiare le regole, i doveri e le proibizioni riguardanti la sessualità, le restrizioni e i divieti a essa connessi." (FOUCAULT 1992, p. 12). Attraverso l'utilizzo delle nozioni *tecnologie del sé* e *cura del sé* l'autore cerca di tracciare la storia dei diversi modi in cui, nei vari ambiti della cultura (economia, biologia, psichiatria, medicina, diritto penale), le persone hanno sviluppato una conoscenza di sé e utilizzato *tecniche* specifiche per comprendere e forgiare sé stesse.

La *cura del sé* definisce la relazione tra assoggettamento, libertà e condotta morale. È nell'intreccio tra la costituzione dei soggetti, le pratiche di libertà e la condotta morale che si posiziona la cura del sé. Questa nozione, infatti, definisce da un lato pratiche di assoggettamento, dall'altro, pratiche di liberazione e di libertà. Esiste quindi una dimensione di assoggettamento ma anche una dimensione di rapporto attivo e libero con sé stessi. Lo sguardo analitico dell'autore, che era partito dallo studio del potere e dei modi in cui esso agisce, si sposta e si posiziona sul rapporto attivo e libero dell'individuo con sé stesso e sulle pratiche di sé attraverso cui il soggetto cerca di trasformarsi. Le relazioni di potere devono essere pensate come relazioni all'interno delle quali si cerca di dirigere la condotta dall'altro ma si tratta sempre di relazioni e rapporti mobili, giochi strategici aperti alla libertà. Questa libertà dà spazio alla configurazione di nuovi rapporti di poteri. L'articolazione tra queste riflessioni teoriche e i dati etnografici mi ha indotto a pensare alla cura del sé (il *cuidarse*) come l'insieme dei particolari modi che le persone utilizzano, in un determinato contesto e rispetto a un determinato ambito della vita, per *cavarsela* nella definizione di uno spazio di autonomia. Si configura come un potere di darsi da sé le regole della propria esistenza e del proprio modo di essere. Si configura come un continuo tentativo di sottrarsi e sfuggire alla normativizzazione, come la possibilità di essere "governati" il meno possibile.

In questo senso "cuidarse" può essere letto come una strategia continua, quotidiana, di *cavarsela* nella gestione della sessualità e della riproduzione, sottraendosi da, o negoziando con, le regole normalizzanti che passano per l'istituzionalizzazione e la normativizzazione delle politiche di salute, degli apparati legislativi, del senso comune socialmente condiviso delle relazioni di genere, della religione e della morale.

¹⁶ Ho messo in evidenza come la mancanza di un reale accesso a buone condizioni abitative, a un mercato del lavoro equo, a un sistema educativo qualificato, a un sistema di cura efficace definisca e limiti le percezioni e le possibilità della vita riproduttiva delle donne.

Nella maggior parte dei casi sono donne povere che vivono in condizioni di forte marginalità e sofferenza sociale. Le difficoltà economiche e materiali, le relazioni sentimentali violente e disuguali, l'esclusione dal mercato del lavoro, il peso delle responsabilità e del ruolo della maternità costruiscono i tracciati biografici delle donne.

L'analisi del campo della contraccezione mi ha permesso di mettere in evidenza come la gestione della fertilità non sia solamente un problema tecnico e di mostrare come l'integrazione di fenomeni biologici, culturali, sociali e politici definiscano le esperienze di vita delle persone. Le esperienze dei corpi sono strettamente connesse alle condizioni materiali dell'esistenza su cui incidono difficoltà economiche, marginalità e sofferenza sociale ma "questioni emotive e sentimentali".

Credo che a partire da un'etnografia della dimensione quotidiana si possa superare la separazione tra il piano delle "questioni sentimentali" (relazioni sessuali, riproduttive, amorose, iscritte spesso unicamente nella sfera dell'intimo e del privato) e quello degli aspetti pubblici, ideologici, politici, storici della vita. Non credo che abbia molto senso chiedersi dove inizi l'uno e dove finisca l'altro. Piuttosto, che sia più proficuo osservarli in una prospettiva dialettica che, pur guardando alle scissioni, alle discontinuità, ai vuoti e ai fallimenti (che esistono e devono essere presi in considerazione), ci permetta di comprendere la logica delle loro relazioni e come esse si dipanano¹⁷.

Ritengo che il cortocircuito tra tutti questi elementi e questi piani siano proprio i corpi delle donne e degli uomini (in tutta la loro fisicità, carnalità, emotività) che dialogano costantemente con razionalità e moralità diverse solo apparentemente omogenee e non contraddittorie.

ANASTASIA MARTINO
Università di Milano - Bicocca
anastasiamartino@hotmail.com

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN 2006: G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma 2006.
- CARMAGNOLA 2015: F. CARMAGNOLA, *Dispositivo. Da Foucault al Gadget*, Milano 2015.
- CASTRO 2004: A. CASTRO, "Contracepting at childbirth: the integration of reproductive health and population policies in Mexico", in A. CASTRO, M. SINGER (a cura di), *Unhealthy Health Policy. A critical anthropological examination*, Oxford 2004.
- DELEUZE 2010: G. DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo?*, Napoli 2010.
- DE ZORDO 2012a: S. DE ZORDO, "In search of pleasure and respect: biomedical contraceptive technologies in Bahia (Brazil)", in L. MANDERSON (a cura di), *Technologies of sexuality, identity and sexual health*, London-New York 2012, pp. 16-34.
- DE ZORDO 2012b: S. DE ZORDO, "Programming the body, planning reproduction, governing life: the 'irrationality' of family planning and the embodiment of social inequalities in Salvado de Bahia (Brazil)", in *Anthropology and Medicine* 19, 2, 2012, pp. 207-223.
- FASSIN 2009: D. FASSIN, "Les economies morales revisitees", in *Annales HSS* 6, 2009, pp. 1237-1266.
- FERNÁNDEZ 2000: D. FERNÁNDEZ, *Cuba and the politics of passion*, Austin 2000.
- FOUCAULT 1992: M. FOUCAULT, "Tecnologie del sé", in L.H. MARTIN, H. GUTMAN, P.H. HUTTON (a cura di), *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Torino 1992.
- FOUCAULT 1997: M. FOUCAULT, *Archivio Foucault 2. Poteri, Saperi, Strategia*, Milano 1997.

¹⁷ Non sono le "questioni sentimentali" anche politiche, storiche, economiche, materiali, nel momento in cui esse vengono necessariamente iscritte all'interno di una gestione giuridica, istituzionale e morale che è quella dello Stato o di altre forme di *governance*?

- GUTMANN 2007a: M.C. GUTMANN, *Fixing men: sex birth control, and AIDS in Mexico*, Berkeley 2007.
- GUTMANN 2007b: M.C. GUTMANN, "Hacia el dominio del cuerpo varonil: los impulsos sexuales y la salud reproductiva masculina", in A. AMUCHASTEGUI, I. SZASZ (a cura di), *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en Mexico*, Mexico D.F. 2007.
- GUTMANN 2009: M.C. GUTMANN, "Planning men out of family planning: a case study from Mexico", in *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana* 1, 2009, pp. 104-124.
- GUTMANN 2009: M.C. GUTMANN, "The Missing Gamete? Ten common mistakes or lies about men's sexual destiny", in M. INHORN, T. THORSEN, H. GOLDBERG, M. LA COUR-MOSEGAARD (a cura di), *Reconceiving the second sex. Men, masculinity and Reproduction*, Londra 2009.
- HIRSCH 2003: J. HIRSCH, *A countership after marriage. Sexuality and love in méxican translation families*, Berkeley 2003.
- HIRSCH, HARDLOW 2006: J. HIRSCH, H. HARDLOW (a cura di), *Modern loves. The anthropology or romantic courtship and companionate love*, Ann Arbor 2006.
- KRAUSE, DE ZORDO 2012: E. KRAUSE, S. DE ZORDO, "Introduction. Ethnography and biopolitics: tracing 'rationalities' of reproduction across the north-south divide", in *Anthropology and Medicine* 19, 2, 2012, pp. 137-151.
- LOPEZ 2008: I. LOPEZ, *Matters of choice. Puertorican women's struggle for reproductive freedom*, New Brunswick 2008.
- LUTZ, WHITE 1986: C. LUTZ, G.M. WHITE, "The anthropology of emotions", in *Annual Review of Anthropology* 15, 1986, pp. 405-436.
- MAUSS 2000: M. MAUSS, "Le tecniche del corpo", in M. MAUSS (a cura di), *Teorie generale della magia ed altri saggi*, Torino 2000.
- PUSETTI 2005: C. PUSETTI (a cura di), "Emozioni", in *Antropologia* 6, Roma 2005.
- RIBEIRO-COROSSACZ 2004: V. RIBEIRO-COROSSACZ, *Il corpo della nazione. Classificazione razziale e gestione sociale della riproduzione in Brasile*, Roma 2004.
- ROSE 2007: N. ROSE, *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*, Princeton 2007.



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**CONSACRAZIONE. LA SFERA DEL TRASCENDENTE DALLA TOMBA 19
DELLA NECROPOLI SETTENTRIONALE DI AQUINUM (CASTROCIELO - FR)**

L'opposizione maschile/femminile rappresenta una delle frontiere fondamentali attraverso cui una società costruisce un'opposizione di funzioni che attraversa il complesso della sua cultura e delle sue tradizioni.

Questo concetto di B. d'Agostino, ideale *ouverture* del presente contributo, pare sintetizzare in maniera illuminante caratteristiche e problematiche del tema discusso in questa sede. La tomba 19 si inserisce in un contesto funerario pluristratificato e dall'ampio *range* cronologico (V sec. a.C. - I sec. a.C.), riferibile alla necropoli settentrionale di *Aquinum*, lungo la via Montana. Il tracciato viario, parte della prima organizzazione territoriale dell'agro aquinate e in seguito uno degli assi generanti della città romana, è stato riportato parzialmente in luce dalle attività di archeologia preventiva alla realizzazione del Gasdotto Busso-Paliano, in territorio di Castrocielo (FR). Le sepolture, che attestano un utilizzo dell'area nell'arco di oltre quattro secoli, presentano tipologie analoghe a quelle già note della necropoli occidentale, in parte indagata durante lavori nell'area di servizio Casilina Est¹.

Le tombe attribuibili alla fase d'occupazione sidicina dell'areale si collocano per lo più nel IV sec. a.C. In particolare sono presenti due tipologie: la camera funeraria ipogea rivestita in blocchi squadrate di travertino locale, a carattere familiare, e il cassone litico, destinato quest'ultimo a un solo individuo. La Tomba 19 rientra in questa seconda categoria e si caratterizza per alcune "anomalie" nel rapporto tra genere del defunto e relativo corredo. La tomba in esame è un cassone litico in blocchi di travertino locale con tetto a doppio spiovente (*Figg. 1-2*); il lato meridionale presenta due nicchie laterali ripartite da una colonnina con capitello eolico e inquadrata da due analoghe lesene, mentre la parete settentrionale è caratterizzata da una cornice modanata sulla parte sommitale². Ai piedi dell'inumato era deposto il ricco corredo di vasellame ceramico (*Figg. 3-4*): un'anfora greco-italica tipo IV (*Fig. 5*), chiusa da un *plat a poisson* a vernice nera (*Fig. 6*); una *hydria* la cui forma è associabile a una Morel 4911³ con decorazione a ghirlanda graffita sul collo e impreziosita da inserti in polvere d'oro, *skyphoi* (*Fig. 7*), olle con coperchio (*Fig. 8*), un piatto su piede (*Fig. 9*), un *guttus* (*Fig. 10*), una *oinochoe* trilobata (*Fig. 11*). Sul torace era posto un peso da telaio (*Fig. 12*) e resti di una fibula in ferro.

¹ BELLINI 2007, pp. 245-250; BELLINI, TRIGONA 2011, pp. 479-492.

² Si tratta di una tipologia che trova stringenti similitudini con quelle ben note di Teano, come la necropoli di Torricelle, Carrano-Masseria Ilei e Gradavola. Vd. SIRANO 2005, p. 414.

³ Il reperto trova un confronto con un altro esemplare dalla tomba 1 della necropoli di Gradavola a Teano (CE), GABRICI 1910, fig. 30. L'esemplare teanese non presenta però il corpo costolato come quello aquinate. Analoga risulta invece la struttura morfologica generale, come il corpo slanciato e la spalla espansa, il restringimento accentuato della parte inferiore e la forma e decorazione sovrappinta a ovoli dell'orlo. Simile al pezzo teanese è anche la decorazione a ghirlanda sul collo, da ritenersi una sorta di "firma" della bottega. La ghirlanda a foglie pendule risulta graffita e presenta inserti in polvere d'oro che impreziosiscono l'elaborato cromatismo del vaso, caratterizzato da espedienti pittorici al fine di conferire al vaso un aspetto quasi metallico. Secondo il Morel il tipo proverrebbe da Capua o è comunque riferibile a una produzione della Campania settentrionale. Risulta databile, anche per l'associazione con gli altri materiali, probabilmente alla seconda metà del IV sec. a.C.

Un uomo che non guardava il cielo

L'esame del DNA sui resti scheletrici ha confermato la determinazione del sesso effettuata sul campo e in laboratorio⁴: l'inumato è un soggetto maschile di età senile, di costituzione fisica robusta e di statura pari a circa 170 cm⁵ (*Fig. 13*).

Lo stato di salute dell'individuo era gravemente compromesso poiché colpito da una malattia infiammatoria cronica sistemica fortemente invalidante. La diagnosi differenziale, effettuata al momento tramite evidenze macroscopiche, ha permesso di inquadrare tale patologia nell'ambito delle spondiloartropatie sieronegative, un ampio ed eterogeneo gruppo di artriti infiammatorie caratterizzate dal coinvolgimento delle articolazioni (sia della colonna vertebrale, sia dello scheletro appendicolare) e delle entesi. Le alterazioni presenti sulle ossa dell'individuo potrebbero essere riconducibili più precisamente alla spondilite anchilosante, una malattia cronica e progressiva che in genere colpisce la colonna vertebrale e diverse articolazioni conducendo alla fibrosi e alla progressiva ossificazione delle strutture coinvolte⁶. Talvolta la spondilite anchilosante può portare anche all'infiammazione degli occhi (uveite), a infiammazione intestinale e, più raramente, a problemi cardiaci, polmonari o renali. La sua eziologia è incerta, ma sembra molto probabile una preponderante componente genetica, presentando una fortissima aggregazione familiare e una strettissima associazione con l'antigene HLAB-27⁷. L'età di insorgenza è generalmente compresa tra la seconda e la terza decade di vita e colpisce con netta prevalenza gli uomini rispetto alle donne. Nel nostro caso si osserva la fusione dell'articolazione sacro-iliaca destra (*Fig. 14*), l'anchilosi del tratto toraco-lombare della colonna vertebrale, la calcificazione di attacchi muscolari e ligamentari extraspinali con formazione di evidenti entesopatie su: tuberosità ischiatica (*Fig. 15*), cresta iliaca (*Fig. 16*), trocantere femorale, patella (*Fig. 17*), linea aspra del femore (*Fig. 18*), soleo della tibia (*Fig. 19*) e attacco del tendine di Achille sul calcagno (*Fig. 20*). Inoltre sono presenti gravi segni di artrosi sulle superfici articolari dei cinti scapolari, delle anche, delle ginocchia e delle caviglie.

Lo stato di salute dell'apparato masticatorio dell'individuo era molto compromesso data la presenza di una notevole usura occlusale sui denti, un forte riassorbimento in corrispondenza di tutti i margini alveolari e di numerose carie generalmente di grave entità (*Fig. 21*). Le carie e la considerevole usura hanno favorito la localizzazione

⁴ Hanno collaborato allo studio antropologico le dott.sse: Carla Caldarini, Romina Mosticone e Federica Zavaroni. L'esame del DNA è stato effettuato dal dott. Flavio De Angelis presso il Centro di Antropologia Molecolare per gli Studi del DNA Antico - Università di Roma Tor Vergata. Per determinare il sesso dell'inumato tramite analisi molecolare si è utilizzata una metodica di rilevamento basata sull'identificazione di specifiche sequenze residenti nel gene dell'amelogenina, che evidenzia un polimorfismo sesso-specifico essendo presente sia sul cromosoma X (AMELX) che sul cromosoma Y (AMELY). Attraverso l'ibridazione specifica di sonde marcate con le molecole di DNA bersaglio estratto dal tessuto osseo, è stato possibile quindi identificare che il soggetto fosse di sesso maschile in quanto il pattern di fluorescenza rilevato tramite Real Time PCR mostra come, sia la porzione del gene AMELX che di AMELY risultino presenti, concorrendo quindi alla definizione del genotipo molecolare XY.

⁵ FEREMBACH ET AL. 1979; MARTIN, SALLER 1957-1966; TROTTER, GLESER 1952-1977.

⁶ FORNACIARI, GIUFFRÀ 2009.

⁷ ORTNER 2003.

di germi al paradenzio, causando lo sviluppo di ascessi odontogeni apicali con conseguenti vaste e multiple osteolisi dei processi alveolari mascellari e mandibolari. L'insieme di queste alterazioni doveva incidere negativamente sulla qualità della vita dell'individuo, la quale era caratterizzata da dolori persistenti e difficoltà nei movimenti. L'anchilosi della colonna vertebrale conferiva al soggetto una rigidità e una postura ricurva con la testa in avanti che limitava il campo visivo; quindi di fatto “un uomo che non guardava il cielo”, così come sono definiti comunemente i soggetti affetti da tale patologia.

Il sesso del defunto in relazione al suo corredo. Riflessioni preliminari

La presenza di un individuo di sesso maschile in associazione a un corredo che suggerisce un “genere” opposto pone non poche problematiche interpretative, inerenti in parte agli aspetti rituali e, in particolar modo, all'identità sociale dell'inumato. La tomba 19 appare caratterizzata da alcuni eloquenti indicatori femminili, significanti oggettivi che diventano elementi-chiave all'interno del paradigma interpretativo: prima di tutto un peso da telaio, rinvenuto sul torace del defunto. La connessione tra questo genere di oggetti e sfera muliebre è nota e ben trattata in bibliografia⁸. È evidente, all'interno della “topografia” della tomba, che l'oggetto, isolato dal resto, non venga concepito come un elemento del corredo vero e proprio, bensì come altro. La sua funzione appare qui simbolicamente duplice: da un lato parrebbe segnalare un genere (quello femminile), dall'altro si configura come un vero e proprio *ex voto par transformation*⁹, un oggetto della sfera quotidiana che nel passaggio alla morte assume una funzione puramente religiosa e culturale¹⁰.

Un altro tassello importante è rappresentato dall'*hydria*: concepito per contenere acqua, si lega anch'esso – per vocazione e per i significati simbolici e salutari dell'acqua – alla sfera femminile, domestica. Il vaso non è però privo di connessioni con un'altra sfera, quella divina e precipuamente dionisiaca, rientrando appieno nel servizio del simposio in quanto utilizzato nel trasporto dell'acqua usata per miscelare il vino¹¹. In questa configurazione è evocativa anche la presenza del *guttus*. Non di rado associato a sepolture femminili (e alla condizione di “madre”), la sua funzione simbolica in tale contesto non appare però attribuibile con decisione a un genere, ma piuttosto a una azione: si tratta di un esemplare “a filtro”, per il quale si può pensare a un utilizzo legato alla preparazione di infusi, presumibilmente nell'ambito domestico ma anche nel contesto del rituale funerario. A un ambito domestico vanno ricondotte le olle, che ideologicamente vorrebbero significare l'accumulo e la gestione delle risorse alimentari all'interno della casa.

⁸ MOREL 1992, p. 152.

⁹ MOREL 1992, p. 221.

¹⁰ La funzione simbolica e religiosa dell'oggetto in questione è accertata dai numerosi casi di studio, vd. DI VITA 1956, p. 43 con bibliografia.

¹¹ Come espresso per altri casi, si veda il contributo di G. COLONNA in BONAUDO 2004, pp. 7-9; merita menzione in questo contesto anche un contributo di CASTALDO 2006-2007, pp. 173-184.

Uno *skypchos* e una coppa, in associazione a ossa di maiale, posti all'interno delle nicchie laterali, evocano, all'interno di uno spazio a loro dedicato, ulteriori aspetti del rito ma soprattutto del sacrificio.

Dato antropologico ed elementi significanti del corredo sembrerebbero tra loro dissonanti. Si tratta però di una discrasia solo apparente, che invece mette in luce interessanti e insieme problematici aspetti religiosi, rituali e simbolici. Ci troveremmo di fronte a un caso di travestimento intersessuale messo in atto in un contesto anomalo (quello funerario appunto). Quali siano i significati sottesi, e quale messaggio abbia voluto veicolare la comunità responsabile della sepoltura, sono quesiti non risolvibili con certezza e le chiavi di lettura possono essere molte.

Il defunto travestito: elementi per una ipotesi di lavoro

Il tema del travestimento, dell'androginità e più in generale della "fusione" dei generi è antico e comune a più culture, da quella greco-romana¹² fino a tradizioni ancora vive nei giorni nostri¹³.

Evitando di soffermarci su narrazioni ben note, menzioniamo, solo brevemente e come suggestione, alcuni casi di travestimento intersessuale celebri e tra loro analoghi, comuni in ambito "eroico" e spesso efficaci metafore di passaggi iniziatici: ricordiamo (oltre Achille a Sciro) ad esempio i travestimenti di Eracle, di Teseo, di Penteo. Per il primo in particolare è interessante ricordare come il travestimento stesso non fosse scevro da implicazioni sacerdotali e religiose: il suo sacerdote a Cos vestiva abiti femminili, in questo caso per ricordare un episodio specifico¹⁴; a Roma si onorava un Eracle "*Victor*" in abiti femminili, con sacerdoti travestiti da donne¹⁵. Se è pur innegabile che la pratica del travestimento sessuale rappresenti una drammatizzazione nel passaggio all'età matura e a una diversa condizione sociale, nel nostro caso non è l'unica chiave interpretativa. Una lettura differente rispetto a quella iniziatica e legata a un determinato filone di studi¹⁶, è quella che conferirebbe al travestimento il significato di "stratagemma", funzionale a ingannare le entità ultraterrene. Tale scelta interpretativa evidenzia però nel nostro caso delle debolezze: se da un lato non sembra avere giustificazioni antropologiche decisive, dall'altro non appare esaustiva perché non prende in considerazione alcuni elementi del corredo funerario che invece sembrano rappresentare dei complementi simbolici non secondari.

Rimanendo nella sfera del sacro, androgina e liminale per antonomasia è la figura di Dioniso, spesso raffigurato in abbigliamento femminile. A questa divinità e al

¹² Per la Grecia classica un quadro esaustivo è fornito da FARANDA 2007.

¹³ Su tutte la Sartiglia di Oristano, dove la figura dell'androgino si inserisce all'interno di un rito propiziatorio legato alla ciclicità delle stagioni. Si veda FABIETTI 2004, p. 271. Più dettagliatamente la celebrazione è descritta in ATZORI, 1988, p. 85.

¹⁴ Plutarco, *Quaestiones Graecae* LVIII; DELCOURT 1958, p. 34.

¹⁵ Su Eracle e il femminile, cfr. LORAUX 1991, p. 129; DELCOURT, 1958, p. 35. Nel mondo romano si ricordi anche la festa del *Quinquatrus*, con il travestimento dei Tibicini.

¹⁶ GERNET, BOULANGER 1932, p. 38.

trinomio oggetti/azioni/rito sembrerebbe essere meglio legata la tomba nei suoi aspetti materiali e culturali.

Il travestimento in questo caso (non associabile a travestitismo e privo di connotazioni sessuali della sfera della libido) non andrebbe visto come pratica individuale ma inserito in una condivisa grammatica di simboli, convenzioni e tradizioni religiose, e legato a una manifestazione di alterità nell'ambito di un rituale ben preciso, nel quale trasparirebbe la volontà di incarnare gli attributi di una divinità. Quale? L'intero corredo tombale è il materiale significante, veicolare, di una articolata struttura semantica (fatta di spazi, simboli, pratiche e consuetudini) che può evocare nel nostro caso il consumo del vino, ma anche il suo ruolo di tramite col mondo divino. Sono temi questi sostanziati da materiali tangibili come l'*oinochoe*, la *kylix*, l'*hydria*, mentre il tema del tramite con il mondo divino, di per sé immateriale, vedrebbe una rappresentazione proprio nel defunto. La sua, di fronte a un corredo caratterizzato soprattutto da indicatori femminili, è una presenza "anomala" solo in apparenza. La comunità attrice del rito evoca una alterità – e il legame col mondo dionisiaco e con un ambito tesmoforico sono una possibile lettura – e "supera" la morte con una iniziazione a una diversa condizione.

La malattia invalidante in vita del defunto e la "fusione di generi" percepibile nella struttura tombale e nel corredo funerario sono elementi con tutta probabilità connessi e a loro volta legati a precise dinamiche e ruoli sociali, purtroppo molto difficili da definire con certezza. Sappiamo per certo che si tratta di un personaggio di rango elevato, ma è lecito chiedersi in che modo la comunità considerasse l'individuo quando era in vita. È opportuno domandarsi se la malattia venisse in qualche modo considerata "sacra" o "magica" (come accadeva – come noto – con l'epilessia). È importante comprenderne la percezione in termini religiosi e prima ancora in termini di accettazione o rifiuto da parte della comunità: una condizione fisica "speciale" che poneva l'individuo in contatto con il divino spiegherebbe gli indicatori di androgenia nel materiale e nel rituale funerario; allo stesso modo, ma in un'ottica contraria, dovremmo risolvere l'associazione di elementi di genere opposto interpretando il tutto come una messinscena, il travestimento di una condizione di disabilità inaccettabile, da tenere nascosta.

Il tema affrontato, e le suggestioni proposte, rappresentano un *rebus* di non facile comprensione, per via dell'interconnessione tra aspetti archeologici, antropologico-culturali, antropologico-fisici. Abbiamo per il momento proposto dei preliminari tracciati interpretativi da percorrere con cautela, di fronte alla complessità di un universo di simboli, consuetudini, credenze sedimentate all'interno di una struttura religiosa a suo modo sincretica.

GIOVANNA RITA BELLINI

SABAP Lazio

giovannarita.bellini@beniculturali.it

<https://independent.academia.edu/giovannaritabellini>

GIOVANNI MURRO

giomurro@hotmail.com

<https://independent.academia.edu/GiovanniMurro>

WALTER PANTANO

walterbpantano@libero.it

<https://independent.academia.edu/WalterBPantano>

BIBLIOGRAFIA

- ATZORI 1988: M. ATZORI, *Cavalli e feste. Tradizioni equestri della Sardegna*, Sassari 1988, p. 85.
- BELLINI 2007: G.R. BELLINI, "La necropoli occidentale di Aquinum", in *Lazio e Sabina* 4, Roma 2007, pp. 245-250.
- BELLINI, TRIGONA 2011: G.R. BELLINI, S.L. TRIGONA, "La necropoli occidentale di Aquinum. IV sec. a.C. - IV sec. d.C.", in *Lazio e Sabina* 7, Roma 2011, pp. 479-492.
- BONAUDO 2004: R. BONAUDO, *La culla di Hermes. Iconografia e immaginario delle Hydriai Ceretane*, Roma 2004, pp. 7-9.
- CASTALDO 2006-2007: F. CASTALDO, "La sepoltura dell'Hydria Vivenzio", in *Annali di Archeologia e Storia Antica* 13-14, Napoli 2006-2007, pp. 173-184.
- DELCOURT 1958: M. DELCOURT, *Hermaphrodite*, 1958, p. 34.
- DI VITA 1956: A. DI VITA, "Sui pesi da telaio. Una nota", in *ArchClass* VIII, 1956, pp. 40-68.
- FABIETTI 2004: U. FABIETTI, *Elementi di Antropologia Culturale*, Milano 2004.
- FARANDA 2007: L. FARANDA, *Dimore del Corpo. Profili dell'identità femminile nella Grecia classica*, Roma 2007.
- FEREMBACH, SCHWIDTZKY, STLOUKAL 1979: D. FEREMBACH, I. SCHWIDTZKY, M. STLOUKAL, "Raccomandazioni per la determinazione dell'età e del sesso sullo scheletro", in *Rivista di Antropologia* LX, 1979, pp. 5-51.
- FORNACIARI, GIUFFRÀ 2009: G. FORNACIARI, V. GIUFFRÀ, *Lezioni di paleopatologia*, Pisa 2009.
- GERNET, BOULANGER 1932: L. GERNET, A. BOULANGER, *La géniegrécdans la religion*, Paris 1932, p. 38.
- LORAU 1991: N. LORAU, *Il femminile*, 1991, p. 129.
- MARTIN, SALLER 1957-1966: R. MARTIN, K. SALLER, *Lehrbuch der Antropologie*, Stoccarda 1957-1966.
- MOREL 1992: J.P. MOREL, "Ex-voto par transformation, ex-voto par destination (à propos du dépôt votif de Fondo Ruozzo à Teano)", in *Mélanges Pierre Lévêque. Tome 6: Religion. Besançon (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 463)*, Université de Franche-Comté, 1992, pp. 221-232.
- ORTNER 2003: D.J. ORTNER, *Identification of pathological conditions in human skeletal remains*, San Diego 2003 (Ed. orig. 1981).
- SIRANO 2005: F. SIRANO, "Appunti su una tomba da Teanum Sidicinum con bronzi etruschi e un'anfora di Mende", in CAIAZZA 2005 (a cura di), *Studi in onore di Giovanni Colonna per il Premio "I Sanniti"*, Alife 2005, pp. 413-449.
- TROTTER, GLESER 1952: M. TROTTER, G. GLESER, "Estimation of stature from long limb bones of American whites and Negroes", in *American Journal of Physical Anthropology* 10, 1952, pp. 469-514.
- TROTTER, GLESER 1977: M. TROTTER, G. GLESER, "Corrigenda to 'Estimation of stature from long limb bones of American whites and Negroes'", in *American Journal of Physical Anthropology* 47, 1977, pp. 355-356.



Fig. 1. Castrocielo (FR), Necropoli settentrionale di *Aquinum*: tomba 19

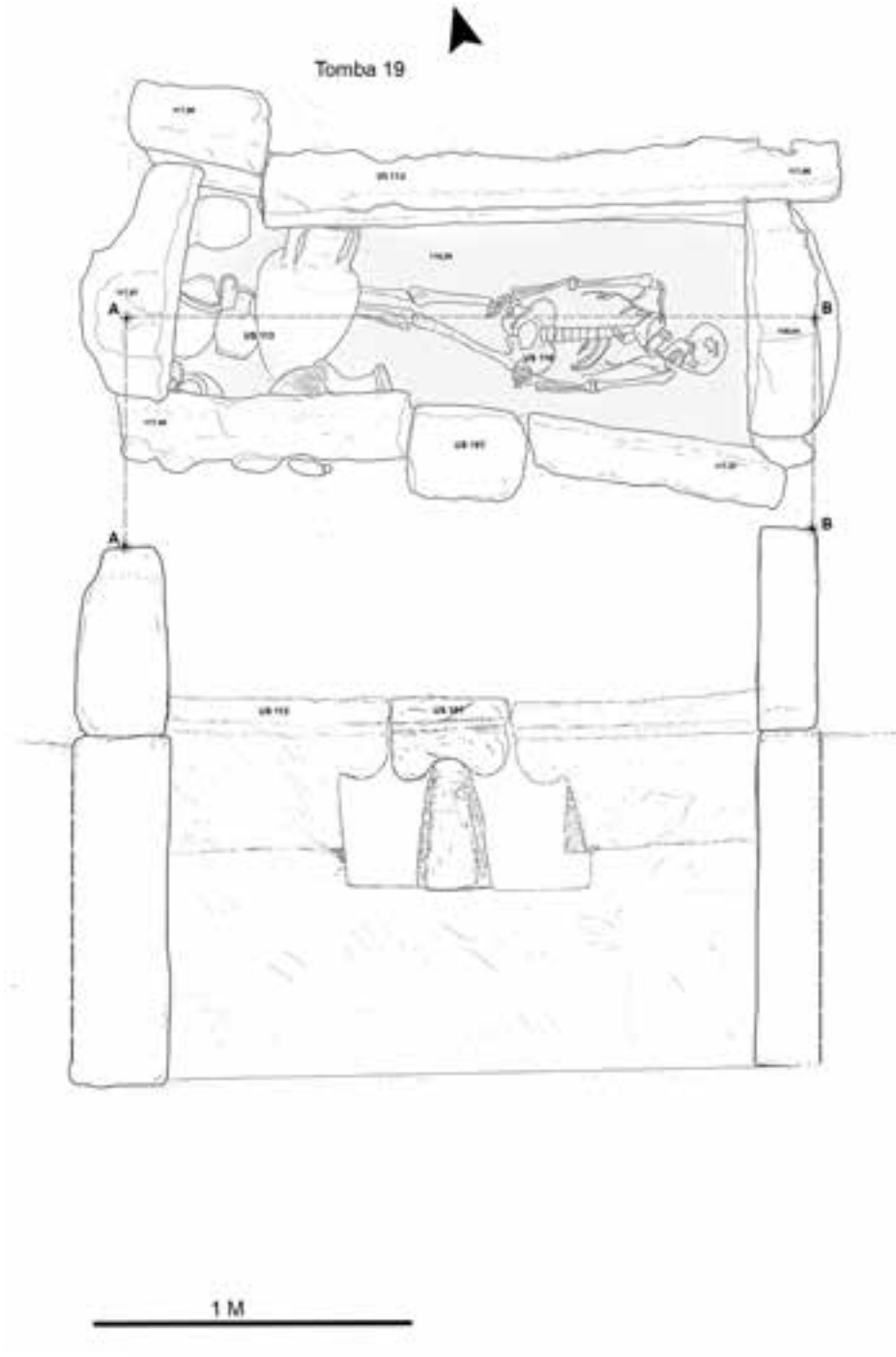


Fig. 2. Rilievo della tomba 19



Fig. 3. Tomba 19 con il corredo ai piedi del defunto



Fig. 4. Il corredo della tomba 19

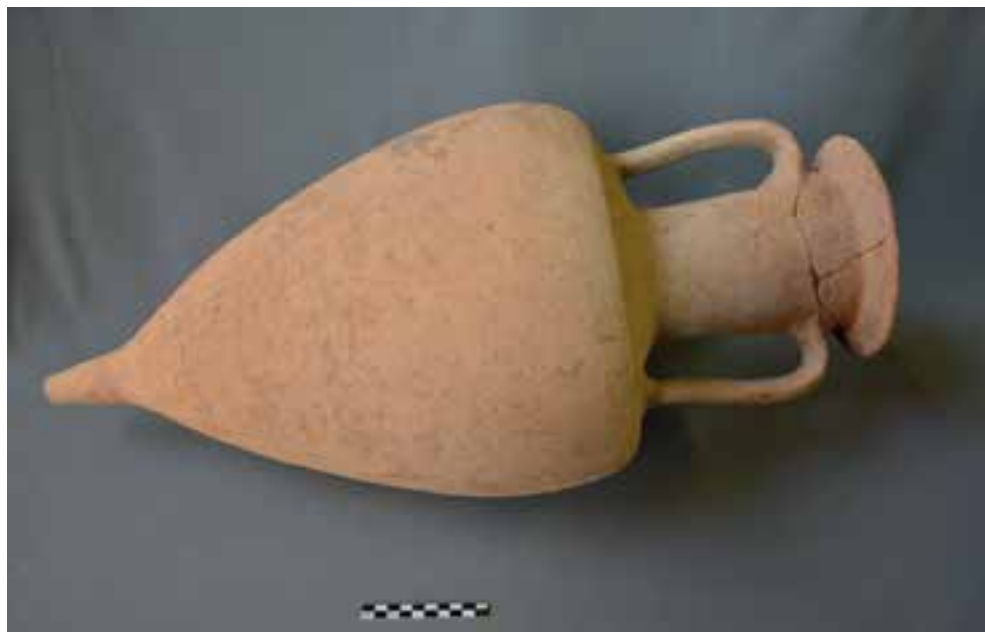


Fig. 5. Corredo della tomba 19: anfora greco-italica tipo IV



Fig. 6. Corredo della tomba 19: *plat a poisson* a vernice nera



Fig. 7. Corredo della tomba 19: *skyphos*



Fig. 8. Corredo della tomba 19: olle con coperchio



Fig. 9. Corredo della tomba 19: piatto su piede



Fig. 10. Corredo della tomba 19: *guttus*



Fig. 11. Corredo della tomba 19: *oinochoe* trilobata



Fig. 12. Corredo della tomba 19: peso da telaio



Fig. 13. Tomba 19: deposizione



Fig. 14. Fusione dell'articolazione sacro-iliaca destra



Fig. 15. Entesopatia sulla tuberosità ischiatica



Fig. 16. Entesopatia sulla cresta iliaca



Fig. 17. Entesopatia sulla patella



Fig. 18. Entesopatia sulla linea aspra del femore



Fig. 19. Entesopatia in corrispondenza del soleo della tibia



Fig. 20. Entesopatia all'attacco del tendine di Achille



Fig. 21. Patologie orali sul mascellare



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

MOGLI BARBUTE E AFRODITE BISESSUALE

I. Il case study: la battaglia di Sepeia

È il 494 a.C. e a Sepeia, nella piana della Tireatide, Argivi e Spartani si preparano a scontrarsi. Erodoto (6.77-83) racconta con dovizia di particolari questa battaglia *sui generis*, combattuta da i due schieramenti non in uno scontro diretto ma con un susseguirsi di stratagemmi e di tattiche degne dell'*intelligence* moderna.

Quando lo seppero, gli Argivi correvano al mare per portare aiuto; come furono vicini a Tirinto, in quella zona che ha nome Sepeia, si accamparono di fronte ai Lacedemoni lasciando poco spazio davanti a loro. Qui gli Argivi non temevano la battaglia in campo aperto, ma di essere presi con l'inganno. Infatti a questo si riferiva per loro l'oracolo che la Pizia aveva vaticinato in comune per essi e per i Milesi, che diceva così:

Ma quando la femmina, vinto il maschio,
lo avrà ricacciato e guadagni gloria tra gli Argivi,
allora costringerà molte Argive a deturparsi il viso.
Così che un giorno dirà anche qualcuno dei posterì:
un serpente terribile senza spire morì domato dalla lancia.

Tutti questi fatti concomitanti mettevano paura agli Argivi; perciò decisero di utilizzare l'araldo dei nemici e, decisi, si comportavano così: ogni volta che l'araldo spartano segnalava qualcosa ai Lacedemoni anche gli Argivi facevano lo stesso. Come Cleomene seppe che gli Argivi facevano qualunque cosa il loro araldo comandava, annunciava ai suoi che, quando l'araldo avesse dato il segnale del pasto, allora prendessero le armi e si lanciassero sugli Argivi. Questi ordini furono eseguiti dai Lacedemoni: assalirono gli Argivi che consumavano il pasto secondo il segnale dato dall'araldo, ne uccisero molti e un numero ancora maggiore tenevano sotto sorveglianza, circondandoli dopo che si erano rifugiati nel bosco sacro ad Argo. Allora ecco cosa faceva Cleomene: avendo dei disertori e informatosi da costoro, mandò un araldo e invitava a uscire, chiamandoli per nome, gli Argivi chiusi nel santuario, e li invitava a uscire dicendo di avere il prezzo dei loro riscatti. Per i Peloponnesiaci il riscatto è fissato in due mine da pagarsi per ogni prigioniero. Essendo dunque usciti una cinquantina di Argivi chiamati a uno a uno, Cleomene li uccise. Questo fatto sfuggì a quelli rimasti nel recinto sacro, poiché, essendo il bosco fitto, quelli dentro non vedevano cosa facevano quelli fuori, finché uno di loro, salito su un albero, non ebbe visto quel che accadeva. Allora, benché venissero ancora chiamati, non uscirono più. A questo punto Cleomene invitava ciascuno degli iloti a circondare il bosco di legname e, quando ebbero ubbidito, incendiò il bosco. E mentre già bruciava chiese a uno dei disertori a quale divinità il bosco appartenesse: quello rispose che era di Argo. Egli, come lo udì, disse gemendo ad alta voce:

Oh Apollo fatidico, certo mi ingannasti di molto dicendomi che avrei preso Argo; credo che per me l'oracolo sia compiuto.

Dopo di ciò Cleomene congedò la maggior parte dell'esercito perché tornasse a Sparta ed egli stesso, presi i mille soldati migliori, andava al tempio di Era per sacrificare. Ma, volendo sacrificare personalmente sull'altare, il sacerdote glielo impediva dicendo che non era lecito uno straniero sacrificare in quel luogo. Cleomene allora ordinò agli iloti di trascinar via il sacerdote dall'altare e fustigarlo, ed egli stesso compì il sacrificio. Fatto questo, se ne tornò a Sparta. Quando fu tornato, i suoi nemici lo trascinarono davanti agli efori, dicendo che non aveva preso Argo perché era stato corrotto, mentre gli sarebbe stato facile occuparla¹.

Dunque, secondo Erodoto, quando il re spartano Cleomene irrompe nell'accampamento nemico, gli Argivi si rifugiano in un bosco sacro convinti di salvarsi. Tuttavia lo spartano, con un atto sacrilego che pagherà caro, incendia il bosco lasciando che i nemici brucino vivi; resosi conto dell'empietà commessa, Cleomene chiede perdono agli dei e ritorna a Sparta.

Sei secoli dopo, nella sezione dei *Moralia* dedicata alle virtù femminili (245 c-f), Plutarco racconta lo stesso episodio basandosi sul testo di uno storico locale, Socrate di Argo. La storia del re sanguinario e sacrilego che fa strage di nemici è sostituita da un'altra versione, secondo cui Argo, completamente sguarnita di uomini, è assediata dai re spartani Cleomene e Demarato. Gli Spartani, certi della vittoria, sono però costretti e ripiegare davanti all'eroismo delle donne argive guidate dalla poetessa Telesilla che armate di uno straordinario coraggio respingono e uccidono i nemici.

Il passo continua e descrive gli onori tributati alle donne dopo la vittoria.

Non esiste nessuna impresa, tra quelle compiute pubblicamente dalle donne, più degna di nota della battaglia contro Cleomene in difesa di Argo che [le Argive] portarono a termine per esortazione della poetessa Telesilla. Dicono che fosse di nobile famiglia ma di corporatura debole e che mandò a consultare un oracolo per sapere della sua salute. Dal momento che le fu dato come responso di dedicarsi alle Muse, obbedì all'oracolo e, dedicandosi alla poesia e alla musica, presto fu liberata dalla malattia e divenne famosa tra le donne per la sua arte poetica. Ma quando il re spartano Cleomene si dirigeva verso la città dopo aver ucciso molti Argivi (ma certamente non 7777 come alcuni favoleggiano) un impulso e un coraggio divino ispirarono le più giovani tra le donne ad allontanare i nemici in difesa della loro città. Sotto la guida di Telesilla prendono le armi e stando in piedi sul parapetto circondarono le mura così da stupire i nemici. Dunque, non solo respinsero Cleomene dopo aver ucciso molti Spartani, ma scacciarono l'altro re Demarato che, stando a quanto dice Socrate, era entrato in città e si era impadronito del Panfiliaco. Poiché la città era stata salvata in questo modo, gli Argivi seppellirono le donne cadute in battaglia lungo la strada per Argo e concessero a quelle sopravvissute di erigere una statua per Enialio in ricordo della loro virtù. Alcuni dicono che la battaglia si sia svolta nel settimo giorno, altri invece nel novilunio del mese che è in corso, cioè del quarto, anticamente chiamato Ermaio presso gli Argivi, durante il quale ancora oggi si svolgono gli Ὑβριστικὰ, in cui le donne indossano mantelli e clamidi maschili, e gli uomini pepli e veli femminili. Per far fronte alla carenza di uomini, fecero unire le

¹ NENCI 1988.

donne non agli schiavi, come racconta Erodoto, ma con quelli che, tra i perieci, erano stati fatti cittadini. Tuttavia, quelle sembravano disprezzarli e, stando a letto, guardarli come se fossero inferiori. Perciò fecero una legge che imponeva alle donne sposate di andare a letto con i mariti indossando una barba.

Lo storico di Alicarnasso riporta una versione della battaglia di Sepeia molto diversa da quella di Plutarco. Nella sezione dei *Moralia* dedicata alle Ἀργεῖαι, infatti, l'autore descrive l'impresa delle donne argive senza interessarsi alle cause dello scontro tra Argo e Sparta o agli eventi che precedono l'assedio, mosso dal solo intento di celebrare le eroine guidate da Telesilla e ricordare le pratiche rituali collegate a questo episodio. Erodoto, invece, è interessato alla ricostruzione storica dello scontro e, di conseguenza, si dilunga nella descrizione della strategia attuata dai due eserciti per affrontare la battaglia. Gli Argivi, preoccupati di non aver compreso il significato dell'oracolo che è stato loro vaticinato, preferiscono evitare uno scontro diretto con l'esercito di Cleomene e, schieratisi di fronte all'accampamento nemico poco fuori Argo, si limitano a copiare ogni ordine dato dall'araldo spartano al suo esercito per evitare di essere colti di sorpresa. Cleomene, resosi conto di ciò, ordina all'araldo di dare il segnale del pasto e attacca l'accampamento argivo facendo strage di nemici e costringendo i pochi sopravvissuti a rifugiarsi in un boschetto nelle vicinanze, consacrato al dio locale Argo. Solo dopo averli bruciati vivi, resosi conto dell'empietà commessa, il re spartano decide di compiere un sacrificio a Era (dea argiva per antonomasia) per placare l'ira degli dei e di tornare a Sparta.

Erodoto di fatto non soltanto non menziona l'assedio spartano (anzi, racconta del processo intentato a Cleomene, accusato dagli Spartani di aver temporeggiato evitando di conquistare Argo), ma non fa alcun riferimento alla partecipazione delle donne argive in difesa della loro città.

Dalla semplice lettura dei due passi emerge, quindi, la dicotomia della tradizione letteraria sulla battaglia di Sepeia, in cui in un caso la partecipazione femminile occupa un ruolo centrale, nell'altro invece è addirittura omessa.

Oltre ai due brani finora presi in esame, va poi segnalato il resoconto della battaglia fatto da Pausania (2.20.8-10), il quale fonde i passi di Plutarco e di Erodoto (spesso con una vera e propria ripresa letterale) in una narrazione del tutto singolare. Partendo dalla descrizione di una stele in cui è rappresentata Telesilla, eretta vicino al santuario di Afrodite poco fuori Argo, l'autore prima menziona l'attività poetica dell'eroina argiva (come nel testo di Plutarco) e poi ricostruisce lo svolgimento della battaglia di Sepeia secondo il passo erodoteo (stratagemma di Cleomene e uccisione degli Argivi rifugiatisi nel bosco) aggiungendo però un particolare:

[...] poi però, accortisi del fatto che questi [gli Spartani] tendevano loro una trappola, rimasero nel bosco e vi perirono, arsi vivi; così Cleomene poté condurre gli Spartani contro un Argo ormai priva di uomini. Ma Telesilla fece salire sulle mura gli schiavi e quanti, per la loro giovinezza o vecchiezza, non erano in grado di portare le armi².

² MUSTI, TORELLI 1986.

Come in un centone, Pausania mette insieme i passi sopra citati non limitandosi ad accostare le due versioni della storia, ma creando tra loro un atipico legame: dopo aver raccontato dell'assedio e dell'eroismo delle donne di Argo, l'autore chiosa la narrazione sostenendo che

già prima, la Pizia aveva predetto questa battaglia, e l'oracolo lo riferisce Erodoto.

Secondo Pausania, quindi, la vicenda di Telesilla non è altro che il compimento del responso oracolare che aveva profetizzato "la vittoria del femminile sul maschile" che, rimasto privo di una spiegazione nel testo erodoteo, è arbitrariamente reinterpretato dalla tradizione successiva, al punto che nel II secolo d.C. è considerato la spiegazione logica di un evento che Erodoto non ha neanche preso in considerazione nella sua narrazione. È quindi legittimo pensare che la tradizione su Telesilla abbia preso forma in un periodo successivo rispetto al resoconto erodoteo, ispirandosi al responso da lui riportato piuttosto che a effettivi eventi storici. Jacoby la considera il frutto del tentativo della storiografia locale argiva di "curare il proprio spirito nazionale ferito" dopo la sconfitta subita da Sparta che, indipendentemente dal fatto di aver o meno assediato Argo, aveva provocato non pochi morti tra i nemici³.

Dal momento che Erodoto avrebbe difficilmente ommesso il particolare della partecipazione delle donne a un conflitto armato, così suggestivo ed eccezionale per la società del V secolo, la tradizione argiva è convenzionalmente considerata una creazione successiva, priva di storicità, inventata per spiegare l'istituzione di una festa, gli Hybristikà, come un "aethiological myth founded on a misunderstood rite and a misinterpreted oracle"⁴. Per comprendere a pieno le ragioni di questa manipolazione storica occorre dunque analizzare con attenzione il significato delle pratiche rituali che, secondo quanto riportato dai *Moralia*, sono collegate alla battaglia di Sepeia.

1.1. Il culto di Enialio

Stando a quanto scrive Plutarco, le Argive cadute in battaglia sono sepolte lungo la strada principale di accesso alla città, privilegio solitamente concesso agli eroi più valorosi, mentre quelle sopravvissute innalzano una statua in onore di Enialio, dio della guerra considerato un doppio di Ares. Non è un caso, quindi, che Luciano (*Am.* 30) riferendosi all'episodio di Telesilla sostiene che in virtù dell'eroismo delle donne argive, "ad Argo Ares è un dio delle donne"⁵.

³ JACOBY, FGrHist 310 F6.

⁴ HOW, WELLS 1989, p. 95. Nonostante la storicità dello scontro tra Spartani e Argivi non sia messa in discussione (almeno non più di qualsiasi altro conflitto di età arcaica), la presenza e soprattutto l'eroismo delle Argive in battaglia hanno fatto dubitare GRAF (1984, pp. 249-252) della storicità dell'episodio per due ragioni: l'incertezza della cronologia della battaglia e di Telesilla; l'incerta interpretazione del responso oracolare nel passo di Erodoto. Si veda in proposito FRANCHI 2012.

⁵ Una prassi analoga è attestata in Pausania (8.48.4) tra le donne di Tegea. Condotte alla vittoria contro gli assediatori spartani sotto la guida di Marpessa, al termine della loro impresa organizzò un rito per Ares ἑννακοθόιναν, "colui che invita/celebra le donne a banchetto".

Se infatti, come sostiene Ettore nell'*Iliade*, “alla guerra penseranno gli uomini”, è legittimo che nel momento in cui la guerra è combattuta solo da donne, esse sostituiscano gli uomini non solo nell'attività militare vera e propria, ma anche nel complesso di rituali e sacrifici che solitamente seguono lo scontro armato. In queste rare occasioni le donne riescono a svincolarsi dalla loro identità sessuale, che le vuole relegate nell'ombra del focolare domestico, per costruire un nuovo genere sociale ai limiti dell'androginia in cui si fondono maschile e femminile.

A riguardo, oltre al già menzionato culto di Enialio ad Argo, si può citare un altro culto femminile, attestato a Sparta, legato ancora una volta a un episodio in cui le donne partecipano a un conflitto armato.

Secondo la tradizione (*Lact. Div. Inst.* 1.20.29-32; *Ath.* 12.555c), mentre gli Spartani sono impegnati ad assediare la Messenia durante uno degli innumerevoli scontri per il controllo del Taigeto, le donne rimaste in città sono attaccate dai nemici, che cercano di conquistare Sparta sfruttando la momentanea assenza di uomini. Contro ogni aspettativa, le donne riescono a difendere la loro città e, per ricordare l'impresa vittoriosa, costruiscono un tempio e una statua in onore di Venere Armata, celebrando la dea femminile per eccellenza in una *facies* apparentemente inaspettata.

1.2. Gli Hybristikà

Il resoconto di Plutarco prosegue. In ricordo della straordinaria impresa di Telesilla, ogni anno ad Argo è organizzata una festa in cui le donne indossano mantelli e clamidi maschili, gli uomini pepli e veli femminili, gli *Hybristikà*.

Molti aspetti di questa festa rimangono oscuri, dalla modalità di svolgimento alla divinità a cui era consacrata, dal contesto culturale al suo significato; per questa ragione gli studiosi hanno avanzato le ipotesi più disparate.

Secondo la nostra unica fonte, gli *Hybristikà* erano celebrati nel giorno in cui si riteneva si fosse svolta la battaglia di Sepeia, tuttavia non sappiamo quanto l'episodio di Telesilla e dell'eroismo delle Argive abbia davvero influenzato le celebrazioni, se non per il riferimento al travestimento. Se a una prima lettura si potrebbe ricondurre il travestimento rituale al fatto che le donne, combattendo, assumono temporaneamente una caratterizzazione maschile (esplicitata durante il rito dalla prassi di indossare abiti dell'altro sesso), il fatto che gli *Hybristikà* si svolgano a *Hermaio* (corrispondente al nostro mese di Gennaio) offre un altro spunto di riflessione. *Hermaio* è infatti il mese dedicato a Ermete in cui avviene la transizione della luna nuova, per cui è possibile che, oltre al più immediato rimando alla vicenda di Telesilla, il rito sia legato alla vita della *polis* e alla rigenerazione dei cicli vitali e cittadini associati alle fasi lunari.

In questa prospettiva il travestimento è un segno di buon auspicio per l'ingresso in una nuova fase della vita individuale (si tratterebbe quindi di un rito iniziatico) o collettiva⁶. Data la scarsità delle informazioni a disposizione, gli studiosi hanno potuto avanzare

⁶ L'ipotesi è avvalorata dal fatto che il mese sia consacrato a Ermete, dio della liminalità per eccellenza e quindi simbolo dello stato psicologico e fisico di ambiguità, caratterizzato dall'essere sul confine tra due piani esistenziali, tipico degli iniziandi. Si veda in proposito HALLIDAY 1909-1910, pp. 124-126.

soltanto delle ipotesi sul significato degli *Hybristikà*, cercando di ricostruire un quadro coerente di tutte e tre le pratiche rituali citate da Plutarco in relazione alla vicenda di Telesilla.

Vian, per esempio, riconduce l'etimologia della festa al termine ὕβρις (tracotanza) e lo associa alla menzione di Enialio da parte di Plutarco. Per questa ragione egli considera gli *Hybristikà* una festa in onore di Enialio caratterizzata dalla totale sovversione delle regole tradizionali e di ogni senso della misura, o in alternativa una festa per Ares legata all'efebia⁷.

Pirenne-Delforge⁸ ipotizza che la festa sia celebrata in onore di Ares e Afrodite, il cui culto congiunto è ben attestato ad Argo. Si pensi, per esempio, al passo in cui Pausania menziona un tempio sulla strada per Mantinea dove sono contenute le statue lignee di Ares e Afrodite; la prima rivolta verso l'Arcadia e quindi verso l'esterno dell'Argolide, la seconda rivolta verso l'interno della regione (2.25.1). Ulteriore prova del culto congiunto di questa coppia divina è un'iscrizione cretese (SEG XI 316; SEG XXX 354) in cui Argo, chiamata come giudice in una controversia tra Cnosso e Tylisso, impone ai sacerdoti di Cnosso di compiere un sacrificio in onore di Ares e Afrodite.

L'accostamento tra queste due divinità non è una novità nel panorama religioso greco: Ares e Afrodite sono infatti protagonisti di una relazione adulterina (Hom. *Il.* 5.428-429; Hom. *Od.* 8.266-366; Hes. *Th.* 933-937) da cui nasce Armonia (Hes. *Th.* 190), simbolo della dialettica tra guerra e pace (che si riversa nell'immagine di Afrodite Armata) e della complementarità tra le due divinità che, nel tempio citato poco prima, sono celebrate come simbolo della concordia interna e del furore verso l'esterno che caratterizzano ogni comunità.

In quest'ottica, la polarità Ares-Afrodite, essendo un'opposizione complementare, giustificerebbe l'inversione sessuale degli *Hybristikà* legittimando il travestimento come simbolo dell'unione delle sfere di pertinenza del mondo maschile e di quello femminile.

Molti studiosi hanno però preferito tralasciare la questione delle divinità coinvolte negli *Hybristikà* e si sono focalizzati sulla loro interpretazione, concentrandosi sul valore collettivo di questo rituale.

Stehle⁹, per esempio, considera gli *Hybristikà* una festa in cui uomini e donne si ridicolizzano a vicenda mettendo alla berlina le rispettive categorie. I primi sono presentati come guerrieri incapaci, uccisi con l'inganno e che vengono meno al loro compito tradizionale di difendere la città, e dunque oggetto di prese in giro; la beffa nei loro confronti è accentuata proprio dal fatto di essere vestiti da donne. Le seconde invece sono implicitamente presentate come inadatte alla vita militare: se per denunciare la poca virilità degli Argivi questi vengono fatti travestire con abiti

⁷ VIAN 1952, p. 80. Il legame tra culto di Ares-Enialio e cerimonie efebiche è attestato nelle cerimonie di Elea (PAUS. 6.23.3). A Sparta una statua di Enialio è tirata fuori in occasioni di feste dal carattere carnevalesco simili ai Saturnali romani (PAUS. 3.15.7) e sono organizzati sacrifici notturni in suo onore, a cui segue uno scontro disordinato tra efebi (PAUS. 3.14.9).

⁸ PIRENNE-DELFORGE 1994, pp. 153-170.

⁹ STEHLE 1996, pp. 107-113.

femminili, di fatto si supporta l'idea che le donne non possano essere considerate esempi di virtù guerriera.

Nilsson invece, dando maggiore peso al particolare del rito nuziale menzionato da Plutarco (vedi oltre, 1.3), ipotizza si tratti di una festa magico-religiosa per celebrare un matrimonio collettivo¹⁰.

Nonostante si concentri sullo stesso particolare, Halliday, con cui concorda anche Graf, arriva a una conclusione diversa, e interpreta gli *Hybristikà* come un rito di passaggio legato al matrimonio basato sull'inversione sessuale (collegato quindi all'abitudine delle donne argive di indossare delle barbe in occasione della prima notte di nozze). Le prove avanzate a sostegno della sua tesi sono in primo luogo il periodo di svolgimento della festa, il mese di *Hermaio*, dedicato a Hermes, dio che incarna perfettamente la condizione di liminalità in cui gli iniziandi vivono, in secondo luogo la presenza del travestimento.

Tutte le società, antiche e moderne, sono caratterizzate dalla ciclicità e dalla divisione in fasi e periodi, la conclusione dei quali, con il conseguente approdo a quelli successivi, è solitamente accompagnata da riti di passaggio caratterizzati dalla sovversione delle norme tradizionali (in questo caso attraverso il travestimento) per tagliare ogni legame con la fase precedente e approcciarsi a quella successiva in una "forma" rinnovata. Lo stesso principio è alla base anche dei rituali iniziatici degli adolescenti in cui, per sancire il passaggio da una fase all'altra della vita del singolo, i giovani sono momentaneamente allontanati dal loro nucleo familiare e dalla loro comunità, vivendo un periodo di segregazione e affrontando prove fisiche per dimostrare la loro maturità, e solo successivamente sono reintegrati nel corpo civico in quanto adulti. Indossare abiti del sesso opposto, in questa prospettiva, significherebbe vivere la condizione della marginalità e dell'isolamento attraverso la spersonalizzazione a livello fisico, per acquisire consapevolezza della propria identità e delle proprie capacità dal confronto con una condizione "altra" rispetto alla propria: gli iniziandi di sesso maschile, avendo sperimentato la femminilità anche solo temporaneamente, diventano uomini, ossia cittadini votanti e attivi militarmente, le giovani iniziande, sperimentata invece la condizione maschile, sono reinserite nella società pronte a diventare mogli e madri esemplari¹¹.

Il travestimento assume un valore diverso per Delcourt¹², secondo cui gli *Hybristikà* sono una sorta di carnevale licenzioso (di cui Plutarco tramanda solo uno degli episodi più appariscenti): un limitato intervallo di tempo in cui, attraverso il capovolgimento delle normali abitudini, si rompono le relazioni con la vita di tutti i giorni.

Ciò che emerge da questa breve rassegna è l'incapacità degli studiosi di giungere a un'interpretazione unitaria degli *Hybristikà*. Quello che è certo, al di là delle numerose ipotesi avanzate, è che ancora una volta alla vicenda delle donne di Argo è associata una pratica di inversione sessuale, che scardina i generi codificati dalla società e mette in discussione l'identità sessuale dei partecipanti. Un aspetto che

¹⁰ NILSSON 1906, pp. 371-373.

¹¹ BRELICH 2008; VAN GENNEP 1909; CRAWLEY 1902.

¹² DELCOURT 1965, p. 12.

accomuna il culto di Enialio, gli *Hybristikà* e l'ultima bizzarra usanza con cui si conclude il passo dei *Moralia*.

1.3. Le barbe delle donne

Torniamo quindi al resoconto della battaglia. Uscita vittoriosa dall'assedio, per fronteggiare l'oligantropia Argo è costretta a concedere la piena cittadinanza ai perieci e ad autorizzare il loro matrimonio con le donne e le eroine rimaste in città, cittadine a pieno titolo e discendenti da illustri famiglie locali.

Tuttavia quelle sembravano disprezzarli e, stando a letto, guardarli come se fossero inferiori. Perciò fecero una legge (νόμος) che imponeva alle donne sposate di andare a letto con i mariti indossando una barba.

Una pratica inusuale che mette alla berlina la virilità degli sposi in un luogo carico di significati simbolici come il talamo.

Per comprendere a pieno il senso di questa usanza bisogna tenere presente la condizione politica di Argo all'inizio del V secolo a.C., quando, subito dopo la battaglia di Sepeia, in città ha inizio un processo di democratizzazione. Mentre la società argiva si apre alla cosiddetta svolta democratica¹³, le donne rivendicano la loro superiorità sociale: nell'oscurità del letto nuziale i nuovi cittadini non trovano delle innocenti vergini ma donne barbute, mascoline, che annullano la loro virilità. Se si leggono gli eventi esclusivamente in una prospettiva storica, quindi, il νόμος di indossare delle barbe deriverebbe dalla necessità di dimostrare l'inferiorità sociale dei nuovi mariti rispetto alle mogli. D'altro canto, il travestimento è un elemento tipico dei riti nuziali e prenuziali: a Sparta la giovane sposa è presa in custodia dalla nutrice, che le rade i capelli, le fa indossare indumenti e calzature maschili, e la fa stendere sul letto al buio in attesa dello sposo, ignaro del travestimento della donna (Plu. *Lyc.* 15.5); a Cos è lo sposo a indossare abiti femminili per ricordare l'episodio mitico di Eracle che, dopo essersi arenato sulle spiagge di Cos e aver chiesto a un pastore di cedergli un ariete, per sottrarsi al combattimento impostogli per ottenere l'animale trova rifugio in casa di una donna tracia indossando abiti femminili (Plu. *Mor.* 58); Oppiano (*C.* 1.138) racconta invece che gli sposi, profumatisi di mirra e vestitisi di bianco, si recano dalle loro mogli indossando una corona purpurea sulla testa.

Chi indossa un travestimento partecipa contemporaneamente di due nature, è un essere bisessuale, uomo e donna allo stesso tempo e, proprio per questo, simboleggia la perfetta unione di corpo fecondante e corpo fecondato racchiudendo in sé la sublimazione delle potenzialità riproduttive degli esseri umani, celebrate, non a caso, nei riti prenuziali.

¹³ BEARZOT 2005, pp. 61-82; TUCI 2006, p. 218; BULTRIGHINI 1990, pp. 111-128. Le truppe di Telesilla comprendevano in base alle differenti versioni donne (PLU. *Mor.* 245 c-f; Suid.; POLYAEN. 8.33) o donne, schiavi e anziani (PAUS. 2.20.9), inglobando dunque categorie sociali normalmente escluse dalla guerra o delegate a un ruolo marginale anche nella quotidianità, che a seguito della vittoria devono aver goduto di un maggiore prestigio sociale, vedendosi riconosciuto il loro contributo con l'istituzione di una quarta tribù nel corpo civico argivo, quella degli Hymnathioi.

II. Il dio Afrodite

Le pratiche culturali e rituali descritte da Plutarco (vedi parr. 1.1-1.3) sono accomunate dal motivo dell'inversione sessuale ed è innegabile che una componente iniziatica, seppur latente, guidi questi processi di addomesticazione sociale del sesso biologico e, in senso più ampio, di costruzione culturale del sesso sociale. Tuttavia, le tre pratiche sopra menzionate costituiscono un unico meccanismo culturale il cui *trait d'union* è costituito dalla dea Afrodite, la cui ombra aleggia sulla storia di Telesilla e di Argo. È una presenza nascosta, rivelata da indizi oscuri ma disseminati con attenzione, che conducono alla scoperta di un aspetto meno conosciuto della sfera culturale della dea, la sua androginia¹⁴.

Pausania, che pure racconta dell'assedio e dell'eroismo delle Argive (2.20.8-10), muove la sua narrazione dalla descrizione di una stele dedicata a Telesilla (rappresentata con dei rotoli di papiro ai piedi e lo sguardo rivolto verso l'elmo, stretto tra le sue mani, che sta per indossare) posta vicino al santuario di Afrodite ad Argo. Una collocazione solo apparentemente priva di significato.

Dea dell'amore e della femminilità, della bellezza e del desiderio, Afrodite è infatti venerata in Grecia anche come dea armata: a Corinto esisteva una statua della dea ὀπλισμένη (Paus. 2.5.1); nel santuario di Afrodite Morphò a Sparta era conservata una statua della dea in armi (Paus. 3.15.10-11); le statue del tempio spartano di Afrodite Ἀφροίτας erano annoverate tra le più antiche tra i Greci (Paus. 3.17.5); Esichio menziona un culto cipriota di Afrodite armata di lancia (ἔγχειος). Probabilmente immagini di questo tipo erano piuttosto comuni, ma il loro significato rimaneva sconosciuto anche agli antichi se Quintiliano era arrivato a chiedersi *cur armata apud Lacedaemonios Venus?* (Inst. Or. 2.4.26)¹⁵.

La vicenda di Telesilla e delle Argive è dunque legata a una divinità che spesso nell'antica Grecia agisce in un quadro di guerra impossessandosi di un ambito di pertinenza maschile; una divinità che, seppur associata all'amore e alla seduzione, è per natura androgina. Nata dal contatto tra il seme stillato dai genitali di Urano e la spuma marina, Afrodite è incubata nel ventre marino fino a quando, come racconta Esiodo nella *Teogonia* (vv. 174-206), non sbarca a Citera e poi a Cipro.

Di fatto nessuna componente femminile contribuisce alla nascita della dea, la cui ambiguità sessuale è un motivo ricorrente nella letteratura greca e latina.

Nel suo lessico, alla voce Ἀφρόδιτος, Esichio riporta la notizia di un culto rivolto a τήν θεόν Afrodite attestato dallo storico Peone di Amatune (FGrHist 757 F1), nell'isola per antonomasia della dea, Cipro. Lo Pseudo Foclide accosta al teonimo Κύπριν (Cipride) il sostantivo ἄρσην (maschio), mentre Giovanni Lido sostiene che gli

¹⁴ La natura maschile di Afrodite è ricondotta dagli studiosi alla fase più antica del suo culto, in cui la dea di origine cipriota e la divinità fenicia Astarte sono protagoniste di una ben documentata assimilazione. A riguardo si veda: VALDÉS GUÍA 2013; SCHRÖTER 2010, pp. 46-62; ULBRICH 2010, pp. 167-195; BUDIN 2004, pp. 95-165; GUALERZI 2001, pp. 232-240; PUGLIESE CARATELLI 1990, pp. 59-72; CASSOLA 1975, pp. 230-243.

¹⁵ Sull'Afrodite armata: BUDIN 2010; PIRONTI 2007; VALDÉS GUÍA 2005; PIRENNE-DELFORGE 1994, pp. 193-208; FLEMBERG 1991.

esperti di religione definiscono Afrodite ἀρρενόθηλος (maschio-femmina) perché ha contemporaneamente natura maschile e femminile. In un frammento del *Laocoonte* di Sofocle pervenuto attraverso una lunga citazione di Dionigi di Alicarnasso, Enea che fugge dalla città è supportato da τῆς θεοῦ, mentre nelle *Troiane* di Euripide Elena, in una vera e propria palinodia, imputa la causa della sua relazione con Paride e della disfatta di Troia a τὴν θεόν.

L'oscillazione tra maschile e femminile è attestata anche nel libro II dell'*Eneide*, quando Troia è in preda alle fiamme e al devasto ed Enea fugge dalla città *ducente deo*, “sotto la guida di un dio”, Venere. La variante *dea*, diffusasi probabilmente molto presto, è scartata già da Servio, che preferisce il maschile in quanto *lectio difficilior* e per una probabile allusione a un frammento di Calvo (fr. 7 Courtney, vedi oltre) in cui Venere è definita *pollentemque deum*.

E ancora, Catullo (68, v. 51), ricordando le proprie sofferenze d'amore, le imputa alla *duplex Amathusia*, dea ambigua, scaltra e subdola, come la δολοπλόκε (tessitrice di inganni) saffica. È probabile che il poeta latino in questo caso si riferisca alla duplice abilità della dea, connotata negativamente, di provocare le sofferenze d'amore e lenirle allo stesso tempo, lasciando gli uomini in balia dei volubili desideri di una dea antropomorfa. Tuttavia non è assurdo pensare che la duplicità morale della dea rispecchi la sua ambiguità sessuale e la femminilità ingannevole.

Afrodite, non a caso, è figlia dell'inganno, della δολίην κακίην τέχνην escogitata da Gea per salvare i suoi figli dalla morte certa a cui Urano li condannava. Quando Crono, nascosto nel ventre della madre con un falcetto affilato, balza fuori improvvisamente mentre Urano cerca di unirsi con Gea ed evira il padre, getta i suoi genitali nel mare e lì, negli abissi dell'Egeo, nasce Afrodite. La dea del fascino e della seduzione nasce dalla seduzione stessa e, degna erede dell'astuzia tutta femminile di Gea, diventa orditrice e protettrice degli inganni d'amore.

La fonte letteraria più interessante sulla bisessualità di Afrodite è l'erudito Macrobio, che nei *Saturnalia* (3.8.2-3) dedica un ampio spazio alla Venere ambigua e cita un frammento di Levio (fr. 26 Courtney) in cui si dice esplicitamente che la dea era considerata *sive femina sive mas*.

...nam et apud Calvum Aterianus adfirmat legendum, pollentemque deum Venerem, non deam, signum etiam eius est Cypri barbatum corpore sed veste muliebri, cum sceptro ac natura virili et putant eandem marem ac feminam esse. Aristophanes eam Ἀφροδίτης appellat. Laevius, etiam sic ait: Venerem igitur alium adorans, sive femina sive mas est, ita uti alma noctiluca est. Philocorus quoque in Athide eandem adfirmat esse lunam et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas aestimatus et femina.

Infatti Ateriano sostiene che anche in Calvo bisognava leggere “e Venere, possente dio”, e non dea. A Cipro c'è anche una sua statua con la barba, con forme e in abbigliamento da donna, con lo scettro e in statura da uomo; e ritengono che sia maschio e femmina nello stesso tempo. Aristofane la chiama Ἀφροδίτης, al maschile.

Levio dice anche “adorano dunque l’almo Venere, sia essa maschio o femmina, così come è l’alma luce della notte”. Anche Filocoro nell’*Attide* afferma che la stessa è la luna: a essa gli uomini celebrano sacrifici in abiti femminili e le donne in abiti maschili, perché è considerata maschio e femmina nello stesso tempo¹⁶.

Diversamente dall’oscillazione *deo/dea* attestata in Calvo, che può indicare l’incertezza sull’identità della divinità menzionata (che potrebbe essere tanto un dio quanto una dea), l’opposizione *mas/femina* a cui allude Levio è invece una contrapposizione netta tra due generi, prova che l’incertezza si sposta dal piano dell’identità della divinità a quello della sua caratterizzazione sessuale. A tal proposito, oltre al già citato appellativo Ἀφρόδιτος, Macrobio rivela l’esistenza a Cipro di una statua di Afrodite con corpo e vesti femminili ma con la barba sul volto. Non si tratta di una semplice suggestione letteraria: gli scavi sull’isola hanno portato alla luce numerose statuette in terracotta in cui figure femminili, talvolta rappresentate anche nell’atto materno di cullare un bambino, indossano una barba¹⁷. La collocazione della stele di Telesilla acquista così un nuovo significato: nei pressi del tempio di una dea armata, mascolina e barbata è celebrata un’eroina argiva che spinge alle armi le sue concittadine, destinate a diventare mogli barbate e dominatrici di odiati *parvenu*.

Occorre però soffermarsi ulteriormente sul passo dei *Saturnalia*.

Macrobio, infatti, non si limita a citare fonti letterarie sulla presunta bisessualità di Afrodite, ma apre uno spiraglio sulla culturalità cipriota, da cui si intravede un complesso connubio di statuette dalle fattezze ambigue, riti pre/postnatali legati alla fecondità e travestimenti culturali intersessuali. L’Afrodite cipriota, fatta di spuma e di sperma ma plasmata a immagine e somiglianza delle dee madri orientali, non può che essere una dea ambigua e riflettere nella sua culturalità l’indefinitezza di genere che la caratterizza.

Infatti, anche quando la dea venerata a Cipro ben prima dell’VIII secolo a.C. è identificata definitivamente con Afrodite dai Greci del continente, la sua natura oscura e mascolina emerge nei culti cittadini in forme eterogenee. Non solo attraverso i culti di Afrodite Armata dell’Argolide e della Laconia, ma anche in Attica, nel cuore della grecità, con un rito sacrificale in cui uomini e donne onorano la dea travestiti con abiti del sesso opposto.

Stando a Macrobio, infatti, l’attidografo Filocoro (FGrHist 328 F 184) descrivendo questo rito, sostiene che in Attica non solo la dea è identificata con la luna, ma addirittura è considerata *et mas et femina*.

Non avendo informazioni sul contesto da cui è tratta la citazione di Filocoro non è scontato che si tratti di una festa ateniese, ma solo di un generico riferimento a culti di carattere bisessuale svolti in una parte non ben definita della regione. È

¹⁶ MARINONE 1967, pp. 397-399.

¹⁷ Per una raccolta di immagini sull’Afrodite barbata si veda WINBLADH 2012. Anche nel mondo latino è attestata una statua androgina della dea, la *Venus calva*. Dotata di organi maschili e femminili, è solitamente raffigurata con la barba e con un pettine in mano, giocando sul duplice significato di κτεῖς e *pecten* come “pettine” ma anche come “organo sessuale femminile” (schol. in HOM. *Il.* 2.820; SERV. *Aen.* 1.720; LACT. *Inst.* 1.20.27).

possibile però fare alcune considerazioni più precise sulla cultualità ateniese legata all'Afrodite bisessuale attraverso lo studio dell'iconografia della dea.

L'Afrodite cipriota è conosciuta nella Grecia continentale con l'attributo di Urania, il cui culto funge da *trait d'union* tra la religiosità greca e quella orientale. L'epiteto, oltre a sottolineare la natura celeste della dea, rimanda anche alla sua filiazione da Urano e quindi, indirettamente, alla latente mascolinità che la caratterizza e che emerge nelle attestazioni iconografiche in cui Afrodite è rappresentata sotto forma di erma¹⁸. L'esempio più lampante è la descrizione della statua della dea dei Giardini di Ilisso (Paus. 1.19.2).

Sulla località che chiamano Giardini e sul tempio di Afrodite, non corre ad Atene alcuna tradizione particolare; neppure sulla statua di Afrodite, che si erge vicino al tempio: questa infatti ha forma squadrata come le erme, e l'iscrizione indica che Afrodite Urania è la primogenita delle cosiddette Moire. La statua dell'Afrodite dei Giardini è opera di Alcamene ed è una delle cose che più meritano d'essere viste ad Atene.

Nel santuario di Afrodite del Giardino, probabilmente situato nell'angolo nord-est dell'acropoli, esiste quindi una statua di Afrodite squadrata come le erme e decorata con un'iscrizione che ricorda l'origine antichissima della dea. Afrodite infatti appartiene a una delle prime generazioni divine, l'epoca mitica della separazione tra Cielo e Terra che precede Zeus e ogni ordinamento celeste, ed è quindi la più anziana delle Moire.

In questa prospettiva, la tradizione iconografica in cui la dea è ritratta sotto forma di erma è un modo ulteriore per sottolineare la nascita da Urano e la femminilità imperfetta della sua natura: non solo non sono rappresentati organi sessuali femminili, ma, essendo l'erma un simbolo fallico per eccellenza, la sua associazione ad Afrodite non può che far riferimento alla sessualità ambigua della dea.

Per quanto interessante, però, il passo di Pausania che ci rivela un culto di Afrodite in forma di erma è pur sempre una semplice un'attestazione letteraria. La *Guida della Grecia* è una descrizione erudita artistico-archeologica della Grecia basata su ciò che Pausania vede nel corso dei suoi viaggi, per cui rimane una pura suggestione letteraria se non è sostenuta anche da conferme archeologiche.

Fortunatamente l'esistenza di un culto ateniese di un'erma di Afrodite è confermata dal ritrovamento di un'erma femminile nei pressi dell'agorà, in cui è presente il santuario di Afrodite Urania descritto da Pausania (1.14.7). Durante gli scavi al Kolonos Agoraioi è stata infatti rinvenuta un'erma in marmo leggermente panneggiata che, sulla base del passo di Pausania sui Giardini di Ilisso e della vicinanza del tempio di Afrodite Urania, è stata identificata proprio in una rappresentazione della dea.

Tuttavia, quando Pausania descrive il tempio di Afrodite Urania nell'agorà non cita espressamente un'erma (έρμης) della dea, ma un ἄγαλμα (statua) in marmo pario realizzata da Fidia, sebbene il termine greco sia lo stesso usato per indicare anche la statua di Afrodite nel Giardino (quindi un'erma). Per un lettore di Pausania il

¹⁸ PIRENNE-DELFORGE 1994, pp. 67-69; OSANNA 1993, pp. 77-90; LIMC II s.v. Aphrodite 1984, pp. 127-128; SETTIS 1966, pp. 127-129.

collegamento più immediato all'ἄγαλμα nell'agorà è costituito dalla statua di Afrodite Urania realizzata da Fidia e descritta nel tempio della dea in Elide (Paus. 6.25.1).

Dietro il portico costruito col bottino di Corcira c'è un tempio di Afrodite; non molto distante dal tempio c'è il recinto sacro, a cielo aperto. La divinità nel tempio la chiamano Urania, è in avorio e oro, opera di Fidia, e ha uno dei piedi posto sopra una tartaruga; il recinto sacro dell'altra è circondato da un muretto e ha all'interno un basamento con sopra un simulacro in bronzo di Afrodite seduta su un capro, anch'esso in bronzo: questo è opera di Scopas e chiamano questa Afrodite Pandemos. Quanto al significato della tartaruga e del capro, lascio a chi ne abbia voglia di fare ipotesi¹⁹.

Nel tempio di Afrodite Urania in Elide, quindi, non solo c'è una statua crisoelefantina della dea realizzata da Fidia in cui Afrodite ha il piede appoggiato su una tartaruga, ma anche una statua bronzea realizzata da Scopas, collocata su un basamento nel τρέμενος, in cui Afrodite cavalca un capro. Le due statue rappresentano i due diversi volti di Afrodite Urania e Afrodite Pandemos, il cui significato è lasciato volutamente inspiegato da Pausania, che lancia una sfida ai suoi lettori più eruditi.

La prima, dea celeste, è associata alla tartaruga, che secondo Plutarco rappresenta le virtù delle donne sposate che vivono tranquillamente la loro condizione di mogli rimanendo a casa e stando in silenzio (Plu. *Mor.* 142d). Tuttavia, si tratta di un'interpretazione non del tutto esaustiva, che sembra ignorare il carattere ambiguo di questo animale. Infatti, se da un lato la tartaruga simboleggia le caratteristiche celesti di Afrodite, dal momento che il guscio su cui la dea poggia con fierezza il piede ricorda la volta celeste e suo padre Urano; dall'altro la tartaruga è anche un simbolo ctonio, traghettatrice delle anime degli eroi nel mondo sotterraneo e simbolo di morte. Dimensione ctonia e celeste, quindi, coesistono in un animale che è anche legato alla dimensione marina e all'acqua da cui Afrodite prende vita, quasi a voler racchiudere in una sola immagine tutte le sfaccettature della dea.

Afrodite Pandemos, invece, è la dea che cavalca il capro attestata in molte rappresentazioni iconografiche, preposta alla sessualità carnale e popolare, associata da Solone alla prostituzione legalizzata rivolta ai giovani non sposati per iniziarli all'eterosessualità²⁰.

Dunque, Pausania attesta due statue di Afrodite Urania realizzate da Fidia: una in Elide, meticolosamente descritta, e una nel tempio dell'agorà di Atene, di cui non conosciamo l'aspetto. Non sappiamo che tipo di relazione ci sia tra le due ed è difficile ipotizzare se si tratti di due copie identiche realizzate da uno stesso modello o se una sia copia dell'altra. L'unico dato certo è che ad Atene il culto di Afrodite è legato alla forma dell'erma; lo dimostrano il passo di Pausania sull'ἄγαλμα di Afrodite del Giardino e il ritrovamento dell'erma femminile nel Kolonos Agoraios.

¹⁹ MADDOLI-NAFISSI 1999.

²⁰ CALAME 1996, pp. 231-232; PIRENNE-DELFORGE 1988, pp. 142-157; MITROPOULOU 1975. Per le immagini si veda LIMC II s.v. Aphrodite 1984, pp. 98-100. Per il provvedimento di Solone: PHILEM. fr. 3 (Kassel-Austin); NIC. fr. 9 (Schneider).

Verrebbe quindi da pensare che anche l'*ἄγαλμα* fidiaca nell'agorà sia un'erma, dal momento che la maggior parte delle numerosissime copie da noi conosciute della statua di Fidia in Elide presentano un'erma a sostegno dell'immagine della dea²¹. La cosiddetta Afrodite Brazzà conservata al Museo di Berlino, considerata la copia più fedele del modello fidiaco, mostra, per esempio, evidenti tracce di un'erma su cui è appoggiato il braccio sinistro della dea.

La rappresentazione dell'Afrodite Urania pensata da Fidia prevede quindi l'associazione di tutti gli elementi caratteristici della dea sintetizzati in una sola immagine. La sovranità universale sul mondo celeste, terrestre e marino è rappresentata dalla tartaruga, il cui collegamento con l'acqua e con la volta celeste rimanda direttamente alla nascita di Afrodite e quindi giustifica l'epiteto Urania usato come patronimico. Il legame con la tradizione orientale e protocipriota in cui la dea è rappresentata in forma aniconica e ha connotazioni iconografiche bisessuali è invece reso dalla presenza dell'erma, che ricorda l'indefinitezza sessuale della dea. In questo modo, quindi, Fidia riesce a racchiudere in un'unica immagine tutti i valori e le funzioni di Afrodite sviluppatasi diacronicamente e assimilati in un'unica grande tradizione culturale.

Dunque, dai ritrovamenti archeologici e dall'attestazione di Filocoro (FGrHist 328 F 184) è possibile dedurre che anche ad Atene Afrodite è considerata una divinità bisessuale, identificata con la luna, celebrata in rituali in cui uomini e donne indossano abiti del sesso opposto e rappresentata sotto forma di erma.

Non bisogna dimenticare però il punto di partenza da cui la tradizione sull'ambiguità sessuale di Afrodite ha avuto origine: il Vicino Oriente e soprattutto Cipro, crocevia di culture, incubatrice di millenarie tradizioni in cui sono costruiti pezzo dopo pezzo il corpo, l'immagine e i culti di una dea femminile estremamente sfaccettata e complessa come Afrodite.

Per concludere e tirare le fila delle considerazioni fatte finora sulla bisessualità della dea, considerando in particolare il contesto cipriota, si può prendere in considerazione un passo di Erodoto sul santuario di Afrodite Urania ad Ascalona (Hdt. 1.105.4).

Quegli Sciti, che avevano saccheggiato il santuario di Ascalona e poi man mano i loro discendenti, la dea li colpì con una malattia femminile. Così, dicono gli Sciti, è per questo motivo che essi stanno male, e chi si reca nella terra degli Sciti può vedere presso di loro in che condizioni si trovino quelli che gli Sciti chiamano Enarei²².

Quando gli Sciti raggiungono la Siria Palestina, il re egiziano Psammetico li invita ad abbandonare il territorio promettendogli in cambio doni pregiati. Nonostante l'accordo, però, durante il rientro alcuni degli Sciti della retroguardia saccheggiano il tempio di Afrodite Urania ad Ascalona. L'empietà commessa è subito punita dalla dea, che colpisce gli Sciti coinvolti e tutti i loro discendenti con una "malattia femminile". Erodoto non descrive in cosa consista la malattia inflitta, ma solo i suoi effetti: la trasformazione dei valorosi guerrieri Sciti in Enarei, degli uomini devirilizzati. Puniti dalla dea con la perdita della virilità, i guerrieri Sciti lentamente abbandonano gli abiti maschili e, indossate le vesti femminili, si dedicano all'arte della mantica come

²¹ LIMC II s.v. Aphrodite 1984, pp. 27-30.

²² ASHERI 1988.

dei travestiti sacri. Gli Enarei, infatti, diventano una casta sacerdotale di indovini che pratica la divinazione interpretando le forme assunte da una corteccia di tiglio continuamente arrotolata e srotolata (Hdt. 4.67).

Esiste quindi, almeno secondo Erodoto, un legame strettissimo tra la malattia inferta dalla dea e l'attività profetica, dal momento che l'androginia contraddistingue gli Enarei da tutti gli altri Sciti, garantendo loro il monopolio dell'arte sciamanica.

È di parere diverso Ippocrate, che riconduce la condizione degli Enarei a cause naturali e razionali, come ci si aspetterebbe da uno scienziato. Secondo l'approccio medico-scientifico, la malattia descritta da Erodoto non è un morbo sacro inflitto dalla dea a un gruppo di eletti per legittimare la loro androginia, ma una semplice forma di impotenza la cui causa è facilmente identificabile. Per evitare gonfiori e flebiti causati dalle continue cavalcature (per di più senza l'uso della sella) gli Sciti cercano di favorire la circolazione tagliandosi una vena dietro l'orecchio che, pur garantendogli minori complicazioni andando a cavallo, provoca loro la perdita della virilità²³. Ippocrate riduce quindi a una spiegazione razionale un comportamento che invece Erodoto riconduce alla magia divina: Afrodite punisce chi commette empietà nei suoi confronti privandolo della virilità.

Ogni dio infatti agisce in un ambito di pertinenza specifico: Apollo vendica il maltrattamento del suo sacerdote Crise scatenando una pestilenza nel campo degli Achei (Hom. *Il.* 1.43-54), Poseidone ferisce mortalmente Ippolito facendo uscire dal mare due cavalli bianchi (E. *Hipp.* 1774-1254), Artemide trasforma in cervo Atteone per averla vista fare il bagno nuda.

Le punizioni di Afrodite sono molto diverse, eterogenee quanto le sfaccettature dei suoi culti. È la dea della bellezza e della cura del corpo, per cui punisce le donne di Lemno presentandosi sotto la forma di un odore ripugnante (Ig. *Fab.* 19); è la dea dell'amore che spinge al suicidio Fedra, vittima inconsapevole dell'ira di Afrodite nei confronti di Ippolito; è la dea della sessualità, a cui Egeo crede di aver fatto un torto quando non è in grado di avere dei figli (Paus. 1.14.7); è la dea della vita, capace di privare le Pretidi della linfa vitale pietrificandole e di far scorrere sangue in una statua di marmo, Galatea (Ov. *Met.* 19.238-242, 277-279); è anche e soprattutto una dea ambigua e misteriosa, dalla sessualità incerta, che non a caso punisce gli Sciti privandoli della loro virilità.

CLELIA PETRACCA

Università degli Studi di Milano - Cultore
cleliapf@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- ASHERI 1988: D. ASHERI (a cura di), *Erodoto. Le storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988.
BEARZOT 2005: C. BEARZOT, "I *douloi/perioikoi* di Argo. Per una riconsiderazione della tradizione letteraria", in *IncidAntico* III, 2005, pp. 61-82.

²³ HIPPOCR. *Aër.* 22.

- BRELICH 2008: A. BRELICH, *Le iniziazioni*, Roma 2008.
- BUDIN 2004: S.L. BUDIN, "A Reconsideration of the Aphrodite-Ashtart Syncretism", in *Numen* LI, 2, 2004, pp. 95-145.
- BUDIN 2010: S.L. BUDIN, "Aphrodite Enoplios", in A.C. SMITH, S. PICKUP (eds.), *Brill's Companion to Aphrodite*, Leiden 2010, pp. 76-113.
- BULTRIGHINI 1990: U. BULTRIGHINI, *Pausania e le tradizioni democratiche. Argo ed Elide*, Padova 1990.
- CALAME 1996: C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Legend et culte en Grèce antique*, Lausanne 1996.
- CASSOLA 1975: F. CASSOLA (a cura di), *Inni omerici*, Roma 1975.
- CHIAIESE 2010: A. CHIAIESE, "Le Hybristika di Argo: un caso di travestimento intersessuale", in *V Congresso della Società italiana delle storiche. Nuove frontiere per la storia di genere*, (Napoli 28-30 gennaio 2010), Napoli 2010, pp. 91-97.
- CRAWLEY 1902: E. CRAWLEY, *The Mystic Rose. A Study of Primitive Marriage*, London 1902.
- DELCOURT 1961: M. DELCOURT, *Hermaphrodite. Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity*, London 1961 (= *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Paris, 1958).
- FLEMBERG 1991: J. FLEMBERG, *Venus armata: Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-romischen Kunst*, Stockholm 1991.
- FRANCHI 2012: E. FRANCHI, "Conflitto e memoria ad Argo arcaica: le tradizioni cittadine intorno a Telesilla", in E. FRANCHI, G. PRIOIETTI (a cura di), *Forme della memoria e dinamiche identitarie nell'antichità greco-romana*, Trento 2012, pp. 207-227.
- GRAF 1984: F. GRAF, "Women, War, and Warlike Divinities", in *ZPE* LV, 1984, pp. 245-254.
- GUALERZI 2001: S. GUALERZI, "Afrodite: la natura ambigua dell'amore", in *RSA* XXXI, 2001, pp. 221-260.
- HALLIDAY 1909/1910: W. R. HALLIDAY, "A note on Herodotos VI 83 and the Hybristika", in *ABSA* XVI, 1909/1910, pp. 212-219.
- HENDRIKS 1980: I.H.M. HENDRIKS, "The Battle of Sepeia", in *Mnemosyne* XXXIII, 3/4, 1980, pp. 340-346.
- HOW, WELLS 1989: W.W. HOW, J. WELLS, *A Commentary on Herodotus II*, Oxford 1989.
- JACOBY 1955: F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker. A Kommentar Noten*, Leiden 1955.
- LIMC: J. BOARDMAN ET AL. (a cura di), *Lexicon iconographicum Mythologiae classicae*, Zürich-München 1981-2009.
- MADDOLI, NAFISSI 1999: G. MADDOLI, M. NAFISSI (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro VI. L'Elide e Olimpia*, Milano 1999.
- MARINONE 1967: N. MARINONE (a cura di), *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, Torino 1967.
- MITROPOULOU 1975: E. MITROPOULOU, *Aphrodite auf der Ziege*, Athens 1975.
- MUSTI, TORELLI 1986: D. MUSTI, M. TORELLI, *Pausania. Guida della Grecia, II La Corinzia e l'Argolide*, Milano 1986.
- NENCI 1998: G. NENCI (a cura di), *Erodoto. Storie. Libro VI. La battaglia di Maratona*, Milano 1998.
- NILSSON 1906: M.P. NILLSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906.
- OSANNA 1993: M. OSANNA, "Il problema topografico del santuario di Afrodite Urania nell'Agora di Atene", in M.A. RIZZO (a cura di), *Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente*, Roma 1993, pp. 73-95.
- PIRENNE-DELFORGE 1994: V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Liège 1994.
- PIRONTI 2007: G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège 2007.
- PUGLIESE-CARATELLI 1990: G. PUGLIESE-CARATELLI, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990.
- SCHRÖTER 2010: M.G. SCHRÖTER, "Die phönizische Astarte: Schwester der kyprischen Göttin", in M. SEIFTER (a cura di), *Aphrodite: Herrin des Krieges, Göttin der Liebe*, Mainz 2010, pp. 46-62.
- SETTIS 1966: S. SETTIS, *Saggio sull'Afrodite Urania di Fidia*, Pisa 1966.

- STEHLE 1996: E. STEHLE, *Performance and Gender in Ancient Greece*, Princeton 1996.
- TUCI 2006: P.A. TUCI, "Il regime politico di Argo e le sue istituzioni tra fine VI e fine V secolo a.C.: verso un'instabile democrazia", in C. BEARZOT, F. LANDUCCI (a cura di), *Argo: una democrazia diversa*, Milano 2006, pp. 209-271.
- ULBRICH 2010: A. ULBRICH, "Images of Cypriot Aphrodite in her Sanctuaries during the Age of the City-Kingdom", in A.C. SMITH, S. PICKUP (eds.), *Brill's Companion to Aphrodite*, Leiden 2010, pp. 167-194.
- VALDÉS-GUÍA 2005: M. VALDÉS-GUÍA, *El papel de Afrodita en el alto arcaísmo griego. Política, guerra, matrimonio e iniciación*, Messina 2005.
- VALDÉS-GUÍA 2013: M. VALDÉS-GUÍA, "Afrodita y los fenicios en el Egeo", in *Gerión. Revista de Historia Antigua* 31, 2013, pp. 51-87.
- VAN GENNEP 1909: A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris 1909.
- VIAN 1968: F. VIAN, "La fonction guerrière dans la mythologie grecque", in J.P. VERNANT (éd.), *Problèmes de la guerre in Grèce ancienne*, Paris 1968, pp. 54-68.
- WINBLADH 2012: M.L. WINBLADH, *The Bearded Goddess. Androgynes, Goddesses and Monsters in Ancient Cyprus*, Cyprus 2012.



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**LE RELAZIONI “PERICOLOSE” NELL’EROS: STORIE DI AMORI “IMPOSSIBILI”
DAL MITO ALLA LETTERATURA E LE LORO RAPPRESENTAZIONI ICONOGRAFICHE**

Il più bello tra gli immortali, che rompe le membra, e di tutti gli dei
e di tutti gli uomini doma nel petto il cuore e il saggio consiglio
(HES., *Theog.* 116-122)

Introduzione

Esiodo nella sua Teogonia così ci parla di Eros.

Il poeta lo pone tra le prime quattro essenze che hanno dato vita al mondo: Chaos, Gea o Gaia, Tartaro nebbioso ed Eros. In tal modo, costui ha il potere universale sotto il quale vengono a trovarsi sia gli dei sia gli uomini. Eros è quella forza primordiale nata dal Chaos che pone in relazione la madre primordiale Gaia, la terra, e il padre primordiale Urano, il cielo, partecipando anch’egli alla creazione dell’ordine nel mondo. Inoltre, Esiodo lo colloca insieme a Desiderio, compagno di Afrodite, la dea della bellezza, dell’amore e del piacere. Però, con il passare del tempo, l’Eros esiodeo subirà una profonda trasformazione nell’aspetto, nei simboli e anche nel suo significato intrinseco: da divinità cosmica primordiale e principio animatore dell’universo in origine, diviene in seguito figlio di Afrodite e Ares, dio della guerra. Egli però conserverà la sua funzione demiurgica rimanendo il principio di unione che assicura la procreazione di tutti gli esseri, ma sarà anche in grado di bloccarla a suo piacimento.

Eros nel periodo classico è parzialmente emarginato, per poi essere rivalutato in epoca ellenistica sotto l’influsso delle religioni misteriche e dionisiache che recuperarono l’aspetto notturno e infero del dio visto come forza di vita e di morte. Così pure nell’aspetto egli subisce delle metamorfosi. All’inizio è adorato come pietra nei santuari di Atene e della Beozia, poi è raffigurato come un fanciullo, spesso alato, munito di torcia, arco e frecce, con le quali ferisce il cuore di chi vuole, sia pure si tratti di un dio importante come Zeus o della propria madre Afrodite, o un essere umano. Dunque, nella mitologia greca, Eros è l’entità ineluttabile che determina le relazioni amorose.

In generale, una relazione amorosa implica un legame sentimentale che lega due persone e può assumere diverse forme: di pura spiritualità, di predominanza del rapporto sessuale, di infedeltà o amore non ricambiato. Gli ultimi due aspetti dell’amore generano relazioni “pericolose”.

Per la definizione di relazione “pericolosa” mi sono avvalsa di due opere d’arte, una contemporanea e l’altra moderna. La prima è quella di un giovane artista emergente, Marco Giampietro, che ha rappresentato l’amore tra due persone che sono costrette ad amarsi di nascosto¹.

La passione tra i due è così forte che si sprigiona come un fuoco; gli amanti giacciono a letto abbracciati, ma è impossibile osservare i loro volti poiché di queste figure si vedono solo le braccia dipinte di nero con delle sfumature rosso porpora. L’abbraccio produce un fuoco che non consente di distinguere le figure raffigurate.

¹ Hug 2014.

I due amanti, senza volto, non sono identificabili e restano nell'anonimato così da celare il loro sentimento (*Fig. 1*). La seconda è il capolavoro di René Magritte, *Les Amants* (1928), in cui, anche in questo caso, i volti dei due amanti non si vedono poiché nascosti da un lenzuolo che li avvolge in un eterno bacio. I due amanti non possono vedersi né comunicare tra di loro (*Fig. 2*).

Anche gli antichi Greci conoscevano bene queste relazioni: nella mitologia, l'amore è rappresentato come una forza distruttiva, un tormento da cui è impossibile liberarsi. In questo contributo, partendo dall'analisi antropologica di alcune storie d'amore "impossibili" tratte dalla mitologia greca, cercherò di spiegare tre tipi di relazioni "pericolose" da me individuate: parentali, "dell'attesa" e malate, attribuendo loro cause e conseguenze (che chiamerò "categorie"), successivamente esaminerò le storie d'amore della letteratura antica e moderna che presentano analogie con quelle mitologiche, e infine mi soffermerò sulle loro rappresentazioni iconografiche.

I. Le relazioni parentali

La famiglia, nucleo sociale costituito da due o più individui che vivono nella stessa abitazione, legati tra loro da rapporti di parentela o affinità, rappresenta da sempre il fulcro su cui si fondano le società antiche e moderne. Il nucleo familiare è identificato da complesse regole, da vincoli e divieti che disciplinano la vita dei membri dello stesso, condizionandoli. Il mito come la letteratura è pieno di storie di amori che si oppongono al volere della famiglia, a matrimoni forzati, addirittura al tabù dell'incesto e che si concludono spesso in tragedia con la morte di uno dei due amanti o di entrambi. All'interno di questo sistema ho individuato tre categorie: l'opposizione della famiglia, l'incesto e il matrimonio forzato.

• *Piramo e Tisbe - Romeo e Giulietta (opposizione della famiglia - I categoria)*

O Romeo, Romeo, wherefore art thou Romeo?
Deny thy father and refuse thy name.
Or if thou wilt not, be but sworn my love
And I'll no longer be a Capulet
(SHAKESPEARE, *Romeo and Juliet*, 1596)

Piramo e Tisbe furono i primi Romeo e Giulietta della storia². Costretti a parlarsi attraverso una crepa nel muro che separava le loro case, come ci mostra il dipinto *Thisbe* di John William Waterhouse (1909) (*Fig. 3*), i due amanti decisero di progettare la loro fuga d'amore. Tisbe, arrivata per prima sul luogo dell'appuntamento, incontrò una leonessa dalla quale si mise in salvo perdendo il velo che venne stracciato e macchiato di sangue. Piramo trovò il velo e credendola morta si trafisse con la spada. Tisbe ritornò sul posto e trovò il suo amato in fin di vita, così anche lei si uccise,

² Ov., *Met.* 4.55-166.

come rappresentato nell'affresco di I sec. d.C. e conservato presso la Casa di Ottavio Quartione (cd. di Loreio Tiburtino) a Pompei (*Fig. 4*).

Analoga sorte è toccata anche a Romeo e Giulietta che appartenevano a due famiglie rivali di Verona, Montecchi e Capuleti. Tra i due scatta subito il colpo di fulmine tant'è che decidono di sposarsi in segreto. Giulietta, però, promessa in sposa a un altro, il conte Paride, finge di acconsentire per poi bere un narcotico che la farà sembrare morta prima delle nozze. Romeo, venuto a conoscenza della sua morte, si uccide. Giulietta, svegliatasi dal sonno, vede accanto a lei Romeo morto e con un pugnale si toglie la vita. I dipinti di Francesco Hayez, *Romeo und Julia* (1823) e di Frank Dicksee, *Romeo and Juliet* (1844) raffigurano il momento felice del loro amore prima dell'imminente tragedia (*Figg. 5-6*).

Le vicende dei protagonisti hanno assunto nel tempo un valore simbolico, diventando l'archetipo dell'amore perfetto, ma osteggiato dalla società.

• *Edipo - Amleto (incesto - II categoria)*

To be, or not to be - that is the question:
Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune
Or to take arms against a sea of troubles
And by opposing end them
(SHAKESPEARE, *Hamlet*, 1602)

L'incesto, rapporto sessuale fra due persone imparentate, è, insieme al cannibalismo, il tabù più comune presso tutti i gruppi umani, e come tale è respinto da tutte le grandi religioni storiche per motivazioni di tipo culturale e biologico.

Edipo, eroe della mitologia greca, è diventato l'emblema di questo tabù e il suo personaggio è stato ampiamente analizzato da Freud che ha teorizzato il cd. "complesso edipico"³. L'eroe⁴, in totale incoscienza e ignoranza, ucciso il padre Laio, re di Tebe, e, risolto l'enigma della Sfinge, come illustrato nel quadro *Oedipus and the Sphinx* di Jean August Dominique Ingres (1827) (*Fig. 7*), ricevette dagli abitanti la nomina di re e gli venne data in moglie la regina vedova, Giocasta, che altri non era se non sua madre. Scoperta la verità, Edipo si strapperà gli occhi e abbandonerà la città. Freud ha tentato di associare Edipo ad Amleto, protagonista dell'omonima tragedia di Shakespeare, definito dallo psicanalista un "Edipo mancato". Amleto è

³ Il complesso di Edipo, che si manifesta tra i tre e i cinque anni d'età, è il desiderio amoroso del bambino verso il genitore di sesso opposto, mentre quello dello stesso sesso è oggetto di sentimenti ostili. Sigmund Freud utilizzò il mito greco di Edipo per raccontare la scoperta di un inconscio desiderio infantile di possedere il genitore amato. Il piccolo Edipo si trova inserito in un sistema triangolare di relazioni familiari regolate da divieti e possibilità, in ragione del ruolo di ciascuno. Il bambino deve confrontarsi con il conflitto tra il divieto dell'incesto e il tumulto delle proprie pulsioni e con una serie di angosce connesse alle sue fantasie di possedere l'amato e sbarazzarsi del rivale. Infatti, per il suo desiderio di prenderne il posto ne teme la rappresaglia e poiché il rivale è, allo stesso tempo, oggetto d'amore, il desiderio di sopraffarlo scatena l'angoscia di perderlo. La fantasia peculiare del piccolo maschio è l'angoscia di castrazione, cioè quella di essere evirato come punizione dei suoi desideri incestuosi.

⁴ SOPH., *Oed. Col.*; *Oed. rex*.

un eroe della non-azione; nonostante avesse promesso al fantasma del proprio padre, re di Danimarca, avvelenato dal fratello e dalla moglie Gertrude, di vendicarlo, non riuscì a portare a compimento la promessa. Freud pensa che costui manifesti un complesso edipico non portato a concretizzazione: la “coscienza” di Amleto potrebbe spiegarsi con il senso di colpa, dovuto all’inaccettabile desiderio di voler possedere la madre. In questo senso Amleto è un Edipo moderno, un anti-eroe per eccellenza che non passa all’atto. Nelle rappresentazioni iconografiche i due eroi sono raffigurati in modo uguale: Edipo interroga la sfinge e Amleto il teschio (Fig. 8), quasi a sottolineare lo stato di incertezza e inquietudine che caratterizza entrambi.

• *Ares e Afrodite - Paolo e Francesca (matrimonio forzato - III categoria)*

Amor, ch’a nullo amato amar perdona,
mi prese del costui piacer sì forte,
che, come vedi, ancor non m’abbandona
(DANTE, *Inferno*, V, 103-106)

I matrimoni forzati sono unioni civili o religiose in cui una o entrambe le persone coinvolte, vengono fatte sposare contro la propria volontà. C’è differenza tra matrimonio combinato e matrimonio forzato: nel primo caso, i genitori degli sposi si limitano a un ruolo guida, poiché la volontà di chi va incontro al matrimonio ha comunque un ruolo decisivo; nel secondo caso, il libero e pieno consenso degli interessati viene invece a mancare.

Un esempio di matrimonio forzato, nella mitologia greca, è quello che si consuma tra Afrodite, dea della bellezza ed Efesto, dio della metallurgia, brutto e zoppo, voluto da Zeus, padre della fanciulla⁵. Stesso destino è toccato anche a Francesca, figlia di Guido da Polenta, signore di Rimini, costretta ad andare in sposa a Gianciotto Malatesta, anch’egli come Efesto, zoppo e rozzo⁶. Afrodite però si innamora di Ares, dio della guerra, giovane e prestante, ma viene scoperta da Efesto, mentre giace insieme al suo amante. Il dio della metallurgia per vendicarsi, li stringe in una rete così sottile da essere invisibile e li espone alla derisione degli altri dei, come raffigurato nei dipinti di Maarten van Heemskerck, *Vulcan, Venus und Mars* (1540) e di Varotari Alessandro (detto il Padovanino), *Venere e Marte sorpresi da Vulcano* (ca. 1631) (Figg. 9-10).

Francesca, come Afrodite, si innamora di un altro, Paolo Malatesta, credendo che fosse lui il vero sposo. Il dipinto *Paolo e Francesca* di Amos Cassioli (1870) raffigura i due amanti mentre si scambiano un lungo bacio che però li condurrà al loro triste destino (Fig. 11). Vennero scoperti da Gianciotto che li uccise con la spada, come rappresentato nell’opera *Paolo e Francesca* di Gaetano Previati (1887) (Fig. 12).

⁵ HOM., *Od.*, 8.266-366.

⁶ DANTE, *Inferno* V, 100-108, 127-138.

II. Le relazioni “dell’attesa”

L’attesa della persona amata rappresenta l’essenza stessa dell’amore. L’innamorato riconosce sé stesso come colui che attende. L’attesa, dunque, all’interno della dinamica amorosa, non va intesa come una perdita di tempo ma, al contrario, come la dimensione fondativa e identitaria del sentimento amoroso, che si configura come attesa dell’altro e aspettativa nei suoi confronti. L’attesa però può provocare angoscia, struggimento e inquietudine. All’interno di questo sistema ho individuato tre categorie: l’attesa, l’amore mai realizzato e l’amore dopo la morte.

• *Ulisse e Penelope - Leopold e Molly Bloom (attesa - I categoria)*

Agitata era nel cuore,
incerta se mai interrogare da lungi il caro marito o se andargli vicino,
baciare il suo capo e toccar le sue mani
(HOM., *Od.* 23.85-87)

Penelope è il personaggio che meglio di chiunque altro incarna l’attesa della persona amata. L’eroina attende il marito Ulisse, partito per la guerra a Troia, per ben vent’anni, senza cedere di fronte alle incalzanti richieste dei pretendenti, come nel dipinto *Penelope and the Suitors* di John William Waterhouse (1912) (*Fig. 13*).

Penelope, che aspetta Ulisse, è immobile, in attesa del ritorno del suo amato. L’eroe, al contrario, si muove, l’inafferabilità è la sua caratteristica. Penelope non può muoversi perché rischierebbe di mancare proprio il momento in cui la sua attesa sarebbe potuta giungere a compimento. La sua attesa finisce dunque per assomigliare a un’immobilizzazione ipnotica. Il pittore belga, Heva Coomans, è riuscito a rappresentare in modo emblematico questo stato di angoscia e di struggimento che contraddistingue Penelope. Infatti nel dipinto *Penelope awaiting Odysseus* (ca. 1900), l’eroina è raffigurata seduta su una specie di trono con lo sguardo completamente perso nel vuoto (*Fig. 14*). Ulisse, che si fa attendere, esercita inconsapevolmente una forma di potere su Penelope che lo attende. Aspettare è segno di dipendenza e di assoggettamento rispetto alle condizioni dettate dall’altro. Penelope aspetta in virtù della promessa di fedeltà fatta a Ulisse, ed è anche una delle strategie messe in atto per mantenere il proprio stato di dipendenza. Invece Molly Bloom, personaggio dell’*Ulisse* di James Joyce⁷, rappresenta l’opposto di Penelope. Molly non incarna il prototipo di donna fedele come Penelope: ella tradisce in continuazione il marito, da cui a sua volta è tradita. Molly è moderna, energica e passionale, una figura femminile che non aspetta ma che è dominante rispetto alla sottomessa Penelope.

⁷ L’*Ulisse* è una delle opere più note di James Joyce. Il romanzo è ambientato nella città di Dublino e racconta le attività quotidiane nell’arco di una giornata di tre protagonisti: Leopold Bloom, la moglie Molly Bloom e Stephen Dedalus. La divisione in diciotto episodi, così come il titolo stesso, segue l’*Odisea* di Omero, al punto che i personaggi rappresentano Ulisse (Leopold), Telemaco (Stephen) e Penelope (Molly).

• *Apollo e Dafne - Dante e Beatrice (amore mai realizzato - II categoria)*

Tanto gentile e tanto onesta pare
 la donna mia quand'ella altrui saluta,
 ch'ogne lingua deven tremando muta,
 e li occhi no l'ardiscon di guardare
 (DANTE, *Vita Nuova*, XXVI, 1-4)

L'amore mai realizzato è uno *status* sentimentale in cui chi prova il sentimento non è ricambiato e si strugge per una storia d'amore che non si concretizzerà provando un senso di impotenza e di tormento interiore. Su di esso si potrebbero scrivere romanzi interi, tante sono le parole che gli amanti non riescono a esaurire. L'amore mai realizzato è una esperienza alquanto comune, oserei dire uno degli inevitabili passaggi della vita. Ognuno di noi potrebbe raccontare almeno una storia d'amore che non si è realizzata oppure che è finita molto prima di quanto sperasse. Essere completamente in balia della forza delle proprie emozioni, a tu per tu con l'impotenza, credo che sia una delle esperienze che più contribuiscono a far maturare l'individuo nel momento in cui è in grado di farvi fronte, reggendo l'inevitabile malessere. Il venire a patti con qualcosa che di per sé tenderebbe a essere fuori controllo è un processo lungo, metabolizzare l'impossibilità richiede un contenimento emotivo che solo il tempo ha qualche possibilità di offrire. Ne nasce dunque una cicatrice, come un tatuaggio indelebile che racconta di noi e del nostro sentire, essa pulsa con un suo proprio battito e può riaprirsi in ogni momento, ma senza sanguinare come un tempo. Amare è un affare complicato e noi siamo esseri complicati in cerca di amore.

È quello che è accaduto ai protagonisti di queste due storie d'amore: Apollo – Dafne e Dante – Beatrice. Apollo, dopo essere stato colpito da una freccia d'oro dal dio Eros, si innamorò perdutamente della ninfa Dafne, che però a sua volta era stata colpita da una freccia di piombo che faceva rifiutare l'amore⁸. Il dio innamorato cominciò a inseguire la Ninfa cercando in ogni modo di convincerla ad amarlo, come raffigurato nel dipinto di John William Waterhouse, *Apollo and Daphne* (1908) (*Fig. 15*). Ma Dafne, per nulla intenerita dalle dolci parole d'amore di Apollo, continuò a correre e il dio, durante la fuga, continuava a parlarle sperando che la Ninfa cedesse alle sue lusinghe d'amore. Costui la raggiunse ma Dafne fu trasformata in una pianta d'alloro, così Apollo non poté più coronare il suo sogno d'amore. Nelle raffigurazioni che ho preso in esame in questo contributo (il già citato dipinto di Waterhouse e il gruppo statuario di Gian Lorenzo Bernini, *Apollo e Dafne*, 1622-1625) la Ninfa ha la stessa espressione di terrore, dovuta alla sua riluttanza nel non voler cedere alle avances di Apollo. I due artisti, con tecniche e materiali differenti, sono riusciti a trasmettere il rifiuto di Dafne verso il dio (*Fig. 16*).

Stessa sorte è toccata anche al padre della lingua italiana, Dante Alighieri, il quale per tutta la vita è stato follemente innamorato di Beatrice Portinari. Dante, come

⁸ Ov., *Met.*, 1.452-567.

Apollo, è condannato a vivere questo amore infelice e non ricambiato. Il poeta narra di aver incontrato Beatrice per la prima volta a nove anni e da qui inizierà la “tirannia d’Amore” che l’immagine della sua amata gli imporrà per il resto della sua vita. Prima che Dante trovi il coraggio di svelarle i propri sentimenti, Beatrice muore giovanissima, dando avvio a uno dei periodi di massima disperazione del poeta, generante in lui una profonda crisi spirituale. Nel dipinto di Raffaele Giannetti (*Dante e Beatrice nel giardino di Boboli*, 1877) e in quelli di Raffaello Sorbi (*L’incontro di Dante e Beatrice*, 1897 e *Dante incontra Beatrice*, 1903) vi è la ripetizione di uno schema: il poeta è raffigurato in posizione isolata che guarda verso la sua amata collocata in posizione centrale insieme ad altre persone che formano un corteo intorno a lei (Figg. 17-19).

• *Orfeo ed Euridice - Heatcliff e Catherine (amore dopo la morte - III categoria)*

E Orfeo, cercando nella cetra conforto all’amore perduto,
 solo te, dolce sposa, solo te sulla spiaggia deserta,
 solo te cantava al nascere e al morire del giorno
 (VERG., *Georg.* 463-466)

Amore e Morte sono due concetti in totale opposizione, ma indissolubilmente legati tra loro. Nella mitologia greca, il primo è Eros, la forza che dà origine alla vita, il secondo è, invece, Thanatos, che porta con sé distruzione. L’antitesi tra i due è rappresentata nel mito di Orfeo ed Euridice⁹. Orfeo amò in tutta la sua vita Euridice e fece di lei la sua sposa. Ella, però, morsa da un serpente, morì. Orfeo, impazzito dal dolore, scese nell’Ade per strapparla dal regno dei morti, dove cominciò a intonare un canto così struggente che convinse gli dei degli Inferi a ricondurre Euridice nel regno dei vivi, a patto che non doveva guardarla fino a quando non fossero arrivati sulla terra, come nel quadro *Orpheus leading Eurydice from the Underworld* di Jean-Baptiste Camille Corot (1861) (Fig. 20). Ma Orfeo non ci riuscì e perse il suo amore per sempre. Anche il personaggio di Heatcliff del romanzo *Cime tempestose* di Emily Brontë è condannato ad amare una donna morta, Catherine, che lo perseguita sotto forma di fantasma. In entrambi i casi ci troviamo di fronte a due personaggi, Orfeo e Heatcliff, costretti a perdere la persona amata, nel primo caso, per aver disatteso all’ordine ricevuto, nel secondo, per colpa della vendetta che Heatcliff elabora contro Catherine e il suo rivale.

III. Le relazioni malate

L’amore può anche essere un sentimento negativo che si trasforma in passione morbosa e ossessiva, al limite della razionalità, riconducibile a una vera e propria patologia. Le categorie che ho individuato in questo sistema sono: la violenza, l’adulterio e il narcisismo.

⁹ Ov., *Met.*, 10.1-75.

• *Ade e Persefone - Robert Lovelace e Clarissa Harlowe (violenza - I categoria)*

Era visibile il rammollirsi delle sue membra, il flettersi delle
 ossa, il fiaccarsi delle unghie.
 Le prime a mutarsi in liquido
 furono le parti più fini e leggere: i capelli cerulei, le dita, le mani e i piedi;
 il loro passaggio allo stato liquido fu facile.
 Poi le spalle, la schiena, i fianchi, il petto persero consistenza
 e scivolarono via in rivoli sottili. Infine l'acqua
 prese il posto del sangue vivo nelle vene svigorite e non restò più nulla
 che si potesse stringere tra le mani
 (Ov., *Met.*, 5.429-437)

L'amore, a volte, può assumere le sembianze di un "mostro", capace di trasformare il sentimento di cura, devozione e rispetto, in uno violento, dannoso e imperfetto. In questo tipo di relazioni sono le donne a soccombere, a dover subire la violenza di uomini che proiettano su di loro rabbia, frustrazione e aggressività. È quello che, nel mito greco, accadde a Persefone, figlia di Zeus, che venne rapita da Ade, e fu costretta a sposarsi con lui e a vivere nell'oltretomba¹⁰. Ovidio, nel passo sopra riportato, descrive il momento del rapimento: Persefone scompare e con lei la sua essenza per lasciar posto al sangue, segno dell'avvenuta violenza. Demetra, madre della fanciulla, disperata per la sorte della figlia, si rivolge agli dei e così, per intercessione di Zeus, Ade acconsenti a far ritornare Persefone sulla Terra, a patto che ella sarebbe stata per sei mesi nel regno dei morti e per i restanti sulla Terra. Vittima di un rapimento è anche Clarissa Harlowe, la protagonista del romanzo omonimo di Samuel Richardson. Clarissa incarna il prototipo della vergine perseguitata, la cui ricerca della virtù è continuamente contrastata dalla famiglia. Il suo aggressore, che le arreca violenza, è Robert Lovelace, un giovane avventuriero, che ciruisce l'eroina e la costringe a sposarla. Il romanzo si conclude con la tragica morte della protagonista. Le opere d'arte che ho scelto per raffigurare queste due storie d'amore hanno un elemento in comune: il gesto della mano di Ade – Plutone nel gruppo statuario di Bernini (1621-1622) è analogo a quello di Robert Lovelace nel dipinto di Francis Hayman (1753) (*Figg. 21-22*). Nel gruppo statuario di Bernini, la mano del dio affonda nel marmo che si fa carne viva e calda premuta con forza che stringe la coscia di Persefone – Proserpina per rapirla e portarla con sé agli Inferi.

• *Zeus e Io - Lancillotto e Ginevra (adulterio - II categoria)*

La bocca mi basciò tutto tremante.
 Galeotto fu 'l libro e chi lo scrisse:
 quel giorno più non vi leggemmo avante
 (DANTE, *Inferno*, V, 136-138)

¹⁰ Ov., *Met.*, 5. 341-435.

Un giorno Io, sacerdotessa di Era, fu fermata da Zeus che le dichiarò il suo amore. La fanciulla, spaventata, iniziò a fuggire ma Zeus la inseguì sotto forma di nube, come nel quadro di Antonio Allegri (detto il Correggio), *Giove e Io* (1532-1533) (Fig. 23). Era, moglie di Zeus, accortasi dall'Olimpo della strana nube, capì subito che era Zeus e intuì il tradimento. Zeus, avvertito l'ira della moglie, trasformò Io in giovenca e fu costretto a donarla a Era. La dea si vendicò del tradimento condannando la povera Io alla schiavitù¹¹. La moglie di Zeus, parte tradita, è sullo stesso piano di Re Artù che scopre il tradimento della consorte Ginevra con Lancillotto, uno dei Cavalieri della Tavola Rotonda¹². Il re si vendica condannando a morte l'adultera e sfidando a duello il rivale, che però ha la meglio e riesce a sopravvivere. Il dipinto, scelto per la rappresentazione di questa storia d'amore, di Edmund Leighton, *The Accolade* (1901), ritrae una cerimonia per conferire il cavalierato, presumibilmente tributato a Lancillotto. Il conferimento viene eseguito da una giovane regina, Ginevra, e il cavaliere si inchina davanti ai suoi piedi in una posizione di sottomissione e di fedeltà. A mio avviso, questa raffigurazione illustra molto bene il rapporto di sudditanza di Lancillotto, semplice cavaliere, rispetto a Ginevra, regina e moglie del re Artù (Fig. 24).

Le due vicende mostrano aspetti simili: coppia coniugale, coniuge che compie adulterio, vendetta del tradito.

• *Extra: Zeus - Giacomo Casanova/Don Giovanni (figura del seduttore)*

Interessante è anche il punto di vista del seduttore, in questo caso Zeus che potrebbe essere paragonato a figure esemplari della letteratura o realmente esistite come Don Giovanni e Giacomo Casanova. Il dio supremo dell'Olimpo, sotto diverse sembianze, seduce una notevole quantità di dee e di donne mortali. Si trasforma in toro per conquistare Europa, in serpente per avere Persefone e in aquila per sedurre Asteria. Diventa un cigno per Leda, una formica per Clitoride, una pioggia d'oro per Danae, fuoco rovente per Egina e nel nostro caso nube per Io. Zeus è, dunque, il prototipo di chi ama la seduzione fine a sé stessa, di chi desidera possedere ciò che gli piace senza curarsi più di tanto dell'oggetto del suo interesse. Giacomo Casanova, invece, è un collezionista di trofei, che accumula disordinatamente. Adora indistintamente tutte le donne, al contrario di Don Giovanni che non ne ama nessuna. Oggi il mondo è pieno di casanova, costantemente alla ricerca di nuovi territori femminili da esplorare. Dietro l'angolo c'è sempre qualcosa di meglio e loro non si stancano mai di cercarlo: ci provano e ci riprovano, con l'obiettivo di trovare la perfezione. Casanova ha interpretato lo spirito del Settecento veneto, permeato dell'amore per la vita e della volontà di goderne, al limite della fantasia. Mentre Casanova è un uomo realmente esistito, Don Giovanni è un personaggio letterario e teatrale¹³. Costui detesta le donne:

¹¹ Ov., *Met.*, I. 568-667; 724-747.

¹² L'illecito e tragico amore tra Lancillotto e Ginevra fu uno dei simboli dell'amor cortese medioevale. È celebre la citazione dantesca di "Lancelotto e Ginevra" nel canto di Paolo e Francesca della *Divina Commedia* (DANTE, *Inferno* V. 100-108, 127-138), di cui a inizio paragrafo ho riportato un estratto.

¹³ Don Giovanni Tenorio è stato reso celebre dall'opera lirica *Il dissoluto punito ossia il Don Giovanni* di Wolfgang

le seduce per umiliarle e trasformarle in creature indegne. Il suo vero obiettivo è mostrare la loro vulnerabilità, per questo sceglie le sue vittime tra anime caritatevoli o donne sposate. Rappresenta un'icona della seduzione come espugnazione. Gli interessano non le conquiste in sé, ma il loro numero. È animato da una volontà di vendetta che probabilmente risale all'infanzia; in lui cova il rancore di un uomo che, cresciuto in una famiglia agiata, da bambino veniva spesso lasciato solo con la servitù, mentre la madre era presa dalle frequentazioni mondane. Dunque se Casanova gioca con i sentimenti e con le donne, Don Giovanni è un seduttore compulsivo che rappresenta anche l'uomo avido di piacere, il ribelle alla costante ricerca della verità e infine l'idealista che si pone al di sopra della mediocrità del mondo.

• *Narciso - Dorian Gray (narcisismo - III categoria)*

Andò con aria pensierosa davanti al quadro e si volse per guardarlo.
Subito fece un passo indietro e le sue guance arrossirono di piacere. Un
lambo di gioia gli illuminò gli occhi, quasi si fosse conosciuto per la
prima volta.

Rimase lì immobile pieno di stupore. Il senso della propria bellezza lo
colpì come una rivelazione

(O. WILDE, *The picture of Dorian Gray*, London 1890, p. 4)

L'antenato mitico di Dorian Gray si ritrova nelle *Metamorfosi* di Ovidio¹⁴. Il giovane Narciso, come mostrato dai dipinti di Caravaggio (*Narciso*, 1597-1599) e di John William Waterhouse (*Echo and Narcissus*, 1903), accostandosi a una fonte per abbeverarsi, si anima di sete per sé stesso (*Figg. 25-26*). Folgorato dalla sua immagine riflessa, egli se ne innamora perdutamente. Narciso è contemporaneamente soggetto e oggetto, amante e amato, desiderante e desiderato; ciò che eccita la sua vista è un'illusione ingannevole, il fantasma di una figura riflessa destinata a scomparire non appena il giovane distoglie lo sguardo. Analogamente, Dorian Gray rimane impietrito di fronte al quadro che lo ritrae: se da una parte la potenza e il fascino suscitati dall'immagine ammaliano e lusingano il giovane, dall'altra incutono nel suo animo la paura della decadenza fisica e della morte. Così Dorian stipula un patto con il diavolo, cedendo la sua anima in cambio della giovinezza¹⁵. Narciso e Dorian, a mio avviso, possono essere considerati esponenti di una delle manie dell'uomo moderno: la fascinazione per sé stessi. Questi divengono gli artefici della propria morte intellettuale e fisica poiché fagocitati dalla loro stessa immagine e vittime del loro stesso sguardo¹⁶.

Amadeus Mozart (1787). Il personaggio è stato poi riutilizzato da vari autori nel teatro e nella letteratura, tra cui Molière e Lord Byron.

¹⁴ Ov., *Met.*, 3. 339-510.

¹⁵ *Il ritratto di Dorian Gray*, romanzo del 1890 scritto da Oscar Wilde, narra di un uomo che trova il modo di rimanere eternamente giovane e bello facendo invecchiare al proprio posto il suo ritratto. Il romanzo è uno dei capolavori della letteratura inglese che celebra il culto della bellezza.

¹⁶ Il narcisismo è, oggi, una vera e propria patologia, nota come disturbo narcisistico di personalità, il cui sintomo principale è un notevole egocentrismo, le cui conseguenze sono tali da produrre nel soggetto sofferenza, disagio sociale o significative difficoltà relazionali e affettive.

Conclusione

Tutta questa panoramica di storie d'amore tratte dal mito e dalla letteratura moderna, che presentano elementi simili tra di loro, mette in luce la classicità della definizione di relazione "pericolosa" e contemporaneamente la modernità di queste storie. Da sempre, nelle relazioni sentimentali, la sfumatura di "pericolosità" è in agguato. Lo sapevano bene i Greci e i Romani con i loro miti, analogamente i protagonisti delle storie d'amore della letteratura, gli eroi e le eroine di romanzi che non sono poi così tanto lontani da noi. In molte di queste storie ci si potrebbe immedesimare: chi non ha mai sofferto per amore come Dante per un amore che non si realizzerà mai, chi non ha mai incontrato nella sua vita (ahinoi!) un Casanova ed è stato vittima (anche consapevolmente) della sua passione, chi non ha mai aspettato qualcuno per amore, come la povera Penelope, oppure chi non ha mai ricambiato i sentimenti per un'altra persona, semplicemente perché non provava lo stesso trasporto nei suoi confronti, come Dafne, chi invece non è mai stato oggetto dell'attesa amorosa, come Ulisse. In sostanza con queste storie d'amore ho voluto sottolineare il flusso continuo esistente tra mito e letteratura, tra antropologia e arte, a riprova della modernità nonché attualità del mito.

Dall'antica Grecia a oggi molte cose per l'uomo non sono affatto cambiate e i miti di allora rimangono del tutto attuali, come abbiamo visto, nella realtà per i problemi di oggi.

Concludo con un breve estratto del libro di Paulo Coelho, *Lo Zahir* (2005), che partendo da queste storie mitiche, invita a lasciarsi andare di nuovo all'amore:

"Ti ho atteso come Penelope aspettava Ulisse, come Giulietta aspettava Romeo, come Beatrice aspettava Dante per riscattarlo. Il vuoto della steppa era affollato dai ricordi di Te, dei momenti passati insieme, dei luoghi nei quali siamo stati, delle nostre gioie e delle nostre discussioni. Ma quando guardavi indietro, verso le orme dei miei passi, non ti vedevo. Ho sofferto molto. Ho capito che avevo imboccato un cammino senza ritorno, e mi sono resa conto che, quando agiamo così, non possiamo fare altro che continuare per quella strada. Allora sono andata da un nomade che avevo conosciuto tempo prima, gli ho chiesto di insegnarmi a dimenticare la mia storia personale, ad aprirmi all'amore che è presente in ogni luogo. Con lui, ho cominciato ad apprendere la tradizione del Tengri.

Un giorno, guardandomi intorno, ho visto quell'amore riflesso in un paio d'occhi: nello sguardo di un pittore di nome Dos. Ero molto addolorata: non potevo credere che fosse possibile amare di nuovo. Lui non mi ha detto molte cose: mi ha solo aiutato a perfezionare il russo, e mi ha raccontato che nella steppa usano sempre la parola "azzurro" per designare il cielo, anche quando è grigio – perché sanno che al di sopra delle nuvole è sempre di quel colore. Mi ha preso per mano, e mi ha aiutato ad attraversare queste nuvole. Mi ha insegnato ad amare me stessa, prima che ad amare lui. Mi ha rivelato che il mio cuore doveva servire me e Dio, e non essere assoggettato alle necessità degli altri. Mi ha detto che il mio passato mi avrebbe accompagnato per sempre: tuttavia, quanto più fossi riuscita a liberarmi dei

fatti e a concentrarmi solo sulle emozioni, tanto più avrei capito che nel presente esiste sempre uno spazio grande come la steppa, che deve essere colmato con altro amore e altra gioia di vivere. Infine mi ha spiegato che la sofferenza nasce quando ci aspettiamo che gli altri ci amino nel modo che immaginiamo, e non nella maniera in cui l'amore deve manifestarsi – libero, incontrollato, pronto a guidarci con la sua forza e a impedirci di fermarci”.

MARIA CATERINA SCHETTINI
 Mercati di Traiano - Museo dei Fori Imperiali, Roma
 katia.s86@hotmail.it

BIBLIOGRAFIA

- ABIGNENTE 2013: E. ABIGNENTE, “L'amore appeso a un filo. Il *topos* dell'attesa al telefono”, in *Strumenti critici* 2, 2013, pp. 233-254.
- ABIGNENTE 2014: E. ABIGNENTE, *Quando il tempo si fa lento. L'attesa amorosa nel romanzo del Novecento: Marcel Proust, Thomas Mann, Gabriel Garcia Márquez*, Roma 2014.
- ARNARD 1982: M.E. ARNARD, *The Myth of Apollo and Daphne: Some Medieval and Renaissance Versions of the Ovidian Tale*, London 1982.
- BARTHES 1970: R. BARTHES, *Mythologies*, Paris 1970.
- BARTHES 1977: R. BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977.
- BETTINI, PELLIZER 2003: M. BETTINI, E. PELLIZER, *Il mito di Narciso. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Roma 2003.
- BIONDI 1996: I. BIONDI, *Letteratura greca. Dalle origini al V secolo*, vol. I, Firenze 1996.
- BIONDI 1996: I. BIONDI, *Letteratura greca. L'età della polis*, vol. II, Firenze 1996.
- BIONDI 1996: I. BIONDI, *Letteratura greca. L'Ellenismo e la tarda antichità*, vol. III, Firenze 1996.
- BRONTË 1847: E. BRONTË, *Wuthering Heights*, London 1847.
- CIANI 2006: S. CIANI, *Psicologia e teatro*, <<http://www.psicolab.net/2006/psicologia-e-teatro/>> [accesso 20 aprile 2017].
- COELHO 2005: P. COELHO, *Lo Zahir*, Milano 2005.
- COLPO, MINOTTI, GRASSIGLI 2007: I. COLPO, F. MINOTTI, G.L. GRASSIGLI, “Le ragioni di una scelta. Discutendo attorno alle immagini di Narciso a Pompei”, in *Eidola* 4, 2007, pp. 73-109.
- DE MAGLIE 2013: M. DE MAGLIE, *Il mito di Apollo e Dafne, l'amore mai realizzato*, <<http://www.ilfattoquotidiano.it/2013/07/02/mito-di-apollo-e-dafne-lamore-mai-realizzato/643486/>> [accesso 4 aprile 2017].
- DRONKE 1962: P. DRONKE, “The return of Eurydice”, in *Classica et Medievalia* 23, 1962, pp. 198-215.
- DUKE 1971: T.T. DUKE, “Ovid's Pyramus and Thisbe”, in *The Classical Journal* 66, 1970-71, pp. 320-327.
- FREUD 1899: S. FREUD, *Die Traumdeutung*, Wien 1899.
- FREUD 1920: S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, Wien 1920.
- FRONTISI-DUCROUX, VERNANT 1997: F. FRONTISI-DUCROUX, J.P. VERNANT, *Dans l'oeil du miroir*, Paris 1997.
- GRAVES 1955: R. GRAVES, *Greek Myths*, London 1955.
- JOYCE 1922: J. JOYCE, *Ulysses*, Paris 1922.
- LINDNER 1984: R. LINDNER, *Der Raub Der Persephone in Der Antiken Kunst*, Würzburg 1984.
- OWEN-LEE 1965: M. OWEN-LEE, “Orpheus and Eurydice: myth, legend, folklore”, in *Classica et Medievalia* 26, 1965, pp. 402-412.
- PASINI 2011: W. PASINI, *La seduzione è un'arma divina. L'arte di piacere e di piacersi*, Milano 2011.
- PROIETTI 2007: G. PROIETTI, *Sofocle, Shakespeare, Edipo, Amlèto e Freud: scopriamo la liaison*,

<<http://www.psicolinea.it/sofocle-shakespeare-edipo-amleto-e-freud-scopriamo-la-liaison/>>
[accesso 4 aprile 2017].

RICHARDSON 1748: S. RICHARDSON, *Clarissa, or; the History of a Young Lady*, London 1748.

RUDD 1979: N. RUDD, "Pyramus and Thisbe in Shakespeare and Ovid. A Midsummer Night's Dream and Metamorphoses 4.1-166", in D. WEST, T. WOODMAN (a cura di), *Creative Imitation and Latin Literature*, Cambridge 1979, pp. 173-193.

SANTAGATA 2015: M. SANTAGATA, *Come donna innamorata*, Parma 2015.

SHAKESPEARE 1596: W. SHAKESPEARE, *The Most Excellent and Lamentable Tragedy of Romeo and Juliet*, London 1596.

SHAKESPEARE 1602: W. SHAKESPEARE, *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, London 1602.

WILDE 1890: O. WILDE, *The picture of Dorian Gray*, London 1890.



Fig. 1. Marco Giampietro, *Hug*, tempera su tela, cm 24x36. Collezione privata, 2014 (foto Autore)



Fig. 2. René Magritte, *Les Amants*, olio su tela, cm 54x73. New York, MoMA, 1928 (da www.wikimedia.org)



Fig. 3. John William Waterhouse, *Thisbe*, olio su tela, cm 97x59. Collezione privata, 1909 (da www.wikimedia.org)



Fig. 4. *Piramo e Tisbe*, Pompei, Casa di Ottavio Quartione (cd. di Loreio Tiburtino) II, 2, 2, nel ninfeo dell'euripo a destra della fontana, I sec. d.C. (da www.wikimedia.org)



Fig. 5. Francesco Hayez, *Romeo und Julia*, olio su tela, cm 291x202. Como, Villa Carlotta, 1823 (da www.wikimedia.org)



Fig. 6. Frank Dicksee, *Romeo and Juliet*, olio su tela, cm 116x169. Southampton, Art City Gallery, 1844 (da www.wikimedia.org)



Fig. 7. Jean August Dominique Ingres, *Oedipus and the Sphinx*, olio su tela, cm 189x144. Paris, Musée du Louvre, 1827 (da www.wikimedia.org)



Fig. 8. Amleto e il teschio (da www.wikimedia.org)



Fig. 9. Maarten van Heemskerck, *Vulcan, Venus und Mars*, olio su tela. Wien, Kunsthistorisches Museum, 1540 (da www.wikimedia.org)



Fig. 10. Varotari Alessandro (detto il Padovanino), *Venere e Marte sorpresi da Vulcano*, olio su tela. Collezione privata, ca. 1631 (da www.wikimedia.org)



Fig. 11. Amos Cassioli, *Paolo e Francesca*, olio su tela. Collocazione ignota, 1870 (da www.wikimedia.org)



Fig. 12. Gaetano Previati, *Paolo e Francesca*, olio su tela, cm 98x227. Carrara, Accademia di Belle Arti, 1887 (da www.wikimedia.org)



Fig. 13. John William Waterhouse, *Penelope and the Suitors*, olio su tela, cm 129,8x188. Aberdeen, Art Gallery & Museums, 1912 (da www.wikimedia.org)



Fig. 14. Heva Coomans, *Penelope awaiting Odysseus*, olio su tela, ca. 1900 (da www.wikimedia.org)



Fig. 15. John William Waterhouse, *Apollo and Daphne*, olio su tela, cm 112x142. Collezione privata, 1908 (da www.wikimedia.org)



Fig. 16. Gian Lorenzo Bernini, *Apollo e Dafne* (particolare), marmo, cm 243. Roma, Galleria Borghese, 1622-1625 (da www.wikimedia.org)



Fig. 17. Raffaele Giannetti, *Dante e Beatrice nel giardino di Boboli*, olio su tela, cm 85x119,8. Newport, Museum and Art Gallery, 1877 (da www.wikimedia.org)



Fig. 18. Raffaello Sorbi, *L'incontro di Dante e Beatrice*, olio su tela, cm 64.4x90.5. Milano, Enrico Gallerie d'Arte, 1897 (da www.wikimedia.org)



Fig. 19. Raffaello Sorbi, *Dante incontra Beatrice*, olio su tela, cm 98,5x76,3. Collezione privata, 1903 (da www.wikimedia.org)



Fig. 20. Jean - Baptiste - Camille Corot, *Orpheus leading Eurydice from the Underworld*, olio su tela, cm 137.2x112.7. Houston, The Museum of Fine Arts, 1861 (da www.wikimedia.org)



Fig. 21. Gian Lorenzo Bernini, *Ratto di Proserpina* (particolare), marmo, cm 255 esclusa la base cm 109. Roma, Galleria Borghese, 1621-1622 (da www.wikimedia.org)



Fig. 22. Francis Hayman, *Robert Lovelace preparing to abduct Clarissa Harlowe*, olio su tela, cm 76x64. Southampton, City Art Gallery, 1753 (da www.wikimedia.org)



Fig. 23. Antonio Allegri (detto il Correggio), *Giove e Io*, olio su tela, cm 164x70. Wien, Kunsthistorisches Museum, 1532-1533 (da www.wikimedia.org)



Fig. 24. Edmund Leighton, *The Accolade*, olio su tela, cm 144x100. Collezione privata, 1901 (da www.wikimedia.org)



Fig. 25. Michelangelo Merisi da Caravaggio, *Narciso*, olio su tela, cm 112x92. Roma, Galleria Nazionale d'Arte Antica – Palazzo Barberini. 1597-1599 (da www.wikimedia.org)



Fig. 26. John William Waterhouse, *Echo and Narcissus*, olio su tela, cm 263x107. Liverpool, Walker Art Gallery, 1903 (da www.wikimedia.org)

INTERVENTI INTRODUTTIVI



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

REGINE DI CUORI: IMMAGINI TRA SAFFO E CLEOPATRA

L'argomento generale del convegno, nella modernità e nella trasversalità che lo caratterizza, non ha posto esitazioni nella scelta di un titolo in debito con un popolare brano dei Liftiba¹, per affrontare attraverso qualche suggestione figurativa l'approccio adottato da due antitetiche personalità femminili verso un sentimento personale e individuale come l'amore, da espressione apparentemente privata con Saffo, ardente e addolorata, allo strumento di potere nella forma in cui lo interpreta e lo usa Cleopatra, fascinosa in vita e oltre la morte.

La scelta di un percorso femminile è dettata dalla particolare angolazione con cui tale genere intende l'amore: non a caso Platone nel *Simposio* affida a Diotima di Mantinea, per bocca di Socrate di cui è maestra, una definizione ineguagliabile del sentimento. Le pagine dell'opera sono tra le più alte della letteratura (e non solo della filosofia) di tutti i tempi, ma rinviando alla lettura di queste, si cita per ora la sintetica esegesi di Giulio Guidorizzi:

Eros (...) è un essere semidivino, figlio di Penia (...) e Poros (...): chi ha fame d'amore è spinto in ogni modo a procurarselo, perché il vuoto d'amore vuole necessariamente diventare pienezza².

In realtà, le poche righe che seguono sono volte a cercare piuttosto una chiave visuale, su base figurativa e non con finalità o strumenti letterari o filologici, per guardare *per excerpta* all'immaginario dell'amore secondo due concezioni molto diverse, incarnate appunto da Saffo e da Cleopatra.

Nonostante le apparenze, la poetessa di Lesbo non canta un sentimento solo privato e personale, dal momento che, come noto, i componimenti erano recitati al pubblico femminile, seppur limitato e selezionato, del tiaso, luogo di eccellenza aristocratica e di eletta formazione per le fanciulle di famiglia elevata, in un ambiente colto e raffinato, nel quale le partecipanti, educate alla comprensione dei sistemi espressivi codificati, godevano di una libertà maggiore rispetto ad altri ambiti, *in primis* quello ateniese³.

L'evocatività delle parole di Saffo in generale è forte, ed esprime la presenza di immagini, sullo sfondo della memoria, ma anche in presenza e nell'attualità. Due esempi in particolare sono eloquenti, anche per lo stato di conservazione, e sono racchiusi nei carmi 1 e 31.

¹ < [https://it.wikipedia.org/wiki/Regina_di_cuori_\(singolo\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Regina_di_cuori_(singolo)) > [accesso 10 febbraio 2018].

² Pl., *Smp.*, pp. 22-29; GUIDORIZZI 2017, pp. 142-143, citazione a p. 142.

³ La bibliografia sulla lirica greca è imponente, ma il taglio "archeologico" obbliga a una fortissima selezione, visto l'assunto: per Saffo restano sempre i quadri di SNELL 1963, pp. 99-117 e di LESKY 1980, pp. 189-201 (le date si riferiscono per entrambi alla traduzione italiana); valgano almeno i riferimenti a CALAME 2006 (in particolare CALAME 2006a, pp. XV-XVI, CALAME 2006b, pp. 78-80, BURKERT 2006, pp. 138-139), e a CANTARELLA 1981, pp. 89-92, 98-102; importante sintesi sulla bibliografia su Afrodite e sul tema amatorio in PIRENNE-DELFORGE 2010, pp. 3-16; sul tema da ultimo KONDOLÉON-SEGAL 2011 e KARAGEORGHIS 2013, pp. 59-108. Per le ultime scoperte su Saffo vanno citati almeno GREENE, SKINNER 2009 e OBBINK 2015.

Potentemente iconica suona la preghiera ad Afrodite⁴: alla dea *poikilóthrona* l'aristocratica si rivolge, implorandone aiuto, come in passato. L'attributo con cui la dea è invocata è composto dall'aggettivo *poikilos* e, secondo l'interpretazione maggiormente accettata, dal sostantivo *thrónos*, trono. L'immagine femminile in trono appartiene in effetti al *milieu* arcaico, che annovera testimonianze iconografiche puntuali, cronologicamente compatibili, di statue femminili assise, da quella relativa al tempio di Priniás a Creta a *Phileia* nel più umano gruppo firmato da *Geneleos* a Samo⁵. *Poikilos* può essere riferito alla decorazione a più colori o a rilievo, o forse, come ipotesi, anche al drappeggio di stoffe multicolori. L'aggettivo ricorre più volte in Saffo, ma il contesto non è risolutivo a favore né dell'arredo dipinto o scolpito o intarsiato né della copertura con stoffe. La documentazione disponibile per la prima opzione è ben più tarda e lontana dal punto di vista temporale e geografico, se si pensa ai lussuosi troni macedoni, simboli indiscussi di regalità, ornati anche con scene complesse⁶. Più vicina culturalmente l'ipotesi di un'ornamentazione a rilievo, come quella che caratterizzava il trono realizzato nello stesso orizzonte arcaico da *Bathykles*, artista di provenienza ionia, per la statua di Apollo nell'*Amyklaion* di Sparta, secondo la descrizione di Pausania⁷, mentre solo un'ipotesi può essere il riferimento alla statuaria criselefantina, di cui il più celebre esemplare sarà il trono di Zeus⁸.

Tuttavia l'inclinazione di Saffo per i tessuti e per le vesti, sulle quali la poetessa indugia a più riprese⁹, sembra piuttosto far pensare a stoffe colorate o ricamate: in questo senso si può anche invocare un'interpretazione, che ha proposto di tradurre *throna* come "fiori" in base a un passo dell'Iliade¹⁰, in cui Andromaca ricama *throna poikila*¹¹. Questa seconda interpretazione è stata di recente recuperata¹², né si deve tacere che essa non confligge del tutto con la prima nell'introdurre la componente floreale in un'ornamentazione variopinta, seppur tradizionalmente legata all'attributo del trono: i riferimenti sin qui adottati acquistano sostanza se si pensa alla persistenza e alla diffusione di temi decorativi consolidati, usati indifferentemente nella pietra e nel tessuto (*Figg. 1-2*)¹³. L'evidenza tessile è scarsa, ma almeno un esempio, noto e

⁴ VOIGT I: CAVALLINI 1986, pp. 16-17, con commento a p. 119; da ultimo commento in GUIDORIZZI 2017, pp. 144-145, con una nuova traduzione. Varie sono le traduzioni in lingua italiana: senza pretesa di esaustività, vanno ricordate forse quelle più celebri, di Salvatore Quasimodo, nell'edizione preceduta da un saggio di Luciano Anceschi (QUASIMODO 1951), ancorché discusse e non sempre fedeli; non si trascurino tuttavia l'edizione, ripubblicata come VALGIMIGLI 1989, quella di PONTANI 1969, e quella curata da ALBINI 1976, con traduzione di Gennaro Perrotta.

⁵ BOARDMAN 1988: per Priniás nn. 32.2 e 32.4 (datazione al 620-600 a.C.), per il gruppo di *Geneleos* n. 91 (datazione al 560-550 a.C.).

⁶ HUGUENOT 2003, pp. 29-51.

⁷ Paus. III, 18, 6-19,5.

⁸ Per il trono di *Bathykles* studio di FAUSTOFERRI 1996; per quello di Zeus, su cui va citato almeno Paus. V, 11, un punto fermo è rappresentato da MCWILLIAM, PUTTOCK, STEVENSON 2011.

⁹ VOIGT 22, 44, 54, 57, 98 a e b, 101, 152.

¹⁰ *Il.*, 22, 441.

¹¹ JOUANNA 1999, pp. 101-116.

¹² PIRONTI 2014, pp. 211-221.

¹³ Il filone di studi è piuttosto ricco, e pertanto si citano, quali riferimenti critici in ordine cronologico, VON LORENTZ 1937, pp. 165-222; HEURGON 1966, pp. 445-450; MANAKIDOU 1997, pp. 297-308; VICKERS 1999.

ben studiato, è prestato dal motivo a rosette entro riquadri, attestato già sul pavimento del palazzo di Assurbanipal a Ninive, passato nella decorazione architettonica a Sardi, e presente ancora nel rarissimo tappeto di Pazyryk, ormai di V a.C., oggi all'Ermitage di San Pietroburgo¹⁴. Si tratta solo di un'indicazione, da quell'Oriente composito e variegato, che va dalla Persia alla Ionia comprendendo la Lidia con Sardi¹⁵, tradizionale referente per il mondo della poetessa: ma proprio questa modalità pare il punto di riferimento per comprendere la *poikilia* tanto cara a Saffo, che trae fondamento dalla particolare raffinatezza dei tessuti lidii¹⁶. Seppur di qualche decennio posteriori rispetto a quel tempo, e di ambiente attico, sono le statue delle *korai* ateniesi, che tramandano nelle vesti memoria dei tessuti colorati e ricamati¹⁷.

Il componimento Voigt 1 è archetipico anche per altri aspetti della poetica di Saffo, da commentare in sede letteraria e non figurativa: non si può tuttavia mancare di porre in luce, partendo dalla *poikilia*, in un percorso legato alla pluralità dei colori, l'iterato riferimento a questi, spesso in abbinamento con i fiori, i cui nomi sono variamente invocati. In particolare il viola è il marcatore cromatico della poetessa per Alceo, che la definisce *ióploka*¹⁸, inghirlandata di viole, ed è presente nei componimenti di questa in viraggi diversi, dal viola al porpora: si registrano l'aggettivo *iókolpos*, legato al nome del fiore, in concorrenza con vari riferimenti al porpora (*porphýra/porphyria*) delle vesti e anche dei tappeti¹⁹: secondo la magistrale spiegazione di Cardona

il greco esprime piuttosto la luminosità di un colore che il suo valore nello spettro²⁰.

Una nota cromatica ancora si può avanzare, peraltro, a proposito di un altro celeberrimo carne, Voigt 31. La critica letteraria ha insistito molto su due aspetti del componimento, in buona parte tradotto da Catullo, sottolineando sia l'umanissimo sentimento della gelosia, che deriva a Saffo dalla contemplazione dell'amata e genera sofferenza nel contrasto con l'indifferenza di chi le siede innanzi, sia gli effetti del turbamento amoroso, che ha anche portato a ipotizzare i sintomi dell'attacco di panico²¹ sia detto per inciso, più sottile della gelosia potrebbe configurarsi il sentimento di consapevolezza dell'unicità e dell'esclusività del sentimento per l'essere amato, che produce effetti devastanti su chi ama, mentre lascia indifferente gli altri. Nella descrizione degli effetti dell'amore, Saffo dichiara di divenire più

¹⁴ GREENEWALT, MAJEWSKI 1980, pp. 133-147.

¹⁵ McDONALD, KARAGEORGHIS 2011, pp. 17-40.

¹⁶ Recente l'edizione della ricca tomba rinvenuta a Ege, datata al 500 a.C., riferita a una probabile principessa della Lidia; del corredo fa parte l'*epiblema*, di cui sono state rinvenute le bordure in oro (KOTTARIDI 2012, pp. 413-433).

¹⁷ Sulla policromia in età arcaica MANZELLI 1994; sulle *korai* dell'Acropoli da ultimo PANDERMALIS, ELEFTHERATOU, VLASSOPOULOU 2014, pp. 128-145.

¹⁸ DIEHL 63, in ALBINI 1976, pp. 202-203.

¹⁹ VOIGT 21, 30, 103, per il viola; il porpora appare in 44, 54, 92, 98 a, 101, 103, 105.

²⁰ CARDONA 1976, pp. 115-121, citazione a p. 118.

²¹ GUIDORIZZI 2017, p. 161, per una traduzione recentissima.

verde dell'erba, *chlorotéra*, adottando un attributo riferito all'erba fresca²², e usando il colore per spiegare meglio il sentimento. Diversa la traduzione di Catullo, fino a quel punto fedele, che si fa gnomica nel finale: in quello scarto sembra di poter cogliere una sensibilità diversa, maschile e romana.

Opposta alla riservata intimità che di Saffo è la cifra, Cleopatra si fa regista e protagonista di autentiche scenografie amoroze, nelle quali la componente visuale ha un indubbio ruolo. Già i palazzi in cui la regina vive sono un trionfo di lusso e un tripudio di colore. Svalutati dal moralismo di Lucano²³, che si scaglia contro la costosità dei materiali, i palazzi di Alessandria per imponenza, arredo e ornati hanno di per sé quella "theatricality" che il Pollitt ha riconosciuto per molta architettura di età ellenistica²⁴, e costituiscono lo scenario ideale in cui la regina proietta, e parzialmente realizza anche attraverso il *medium* seduttivo, le proprie ambizioni politiche.

Secondo la descrizione del poeta, l'oro impreziosiva i soffitti, mentre l'apparato decorativo annoverava l'agata, il porfido rosso, l'onice, l'ebano, l'avorio: un'enciclopedia del lusso, cui non mancavano le lavorazioni preziose dei gusci di testuggine dall'India tempestati di smeraldi, delle gemme negli arredi, della porpora dei tappeti.

Era questo il teatro ideale per conquistare Cesare all'arrivo ad Alessandria nel 48 a.C. Su di lui, Cleopatra esercita una potente seduzione, prima di tutto intellettuale. La bellezza della regina è solo presunta, e non è certo confortata dalle effigi monetali note, mentre indubitabili ne sono la cultura e la poliglottia, accompagnate da una voce particolarmente melodiosa²⁵; forte, e certamente sentito, il ruolo anche religioso delle regine tolemaiche, identificate in Afrodite *Zephiritis* prima di tutto per ragioni culturali²⁶. Non si tratta dunque solo di una fascinazione personale, che certo promanava da una donna d'eccezione, ma di un sistema di potere usato dall'ultima dinastia d'Egitto con straordinaria intelligenza politica: per questa via essa riesce a legare a sé in sequenza i due uomini più potenti del suo tempo, ponendoli al centro di scenografie nelle quali li fa sentire come rafforzati nell'autorappresentazione.

È questo il caso per primo di Cesare, vinto dal lusso frastornante dei banchetti sul Nilo, consumati forse proprio sulla *navis thalamegus* di Tolomeo IV Filopatore²⁷: un palazzo galleggiante e propaggine mobile del palazzo stesso, descritto da Callissino di Rodi riportato da Ateneo²⁸, in cui si ripropone il lusso della reggia di terra; né doveva essere estranea a Cesare la percezione, fattasi più acuta di lì a poco in Antonio, del peso della storia alle spalle della regina, che nelle scenografie di quei palazzi continuava a materializzarsi.

²² CARDONA 1976, p. 118.

²³ LUC., *Phars.*, X, pp. 112-126.

²⁴ POLLITT 1986, pp. 230-242. La sterminata bibliografia su Cleopatra obbliga a una ristretta selezione, con i rinvii bibliografici, basata sul rapporto della regina con la città: GRIMM 2003, pp. 45-54; CALANDRA 2013, pp. 29-33 con relativa bibliografia; da segnalare anche PFROMMER 2002, pp. 110-120.

²⁵ Proposte di identificazione di ritratti plastici di Cleopatra da ultimo in CADARIO 2013, pp. 39-43.

²⁶ PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI 2011, pp. 51-53.

²⁷ SUET., *Iul.*, 52, 1, con commento e bibliografia in PALLADINO 2013, pp. 135-142; TYLDESLEY 2009, p. 99; DUTKIEWICZ 2011, pp. 87-98, e CALANDRA 2013, pp. 29-33; per i talameghi anche *Str.*, 17, 1, 15 e 16.

²⁸ Sulla nave e sul battello fluviale di Tolomeo IV Filopatore ad Alessandria Calliss., FGtHist 627 F 1, *apud* ATH. 5, 203 F-204 D e Ath. 5, 204 D-206 C.

Uscito di scena Cesare (non si trascuri che la regina era a Roma al momento della congiura, per poi allontanarsene), si ripropone per Cleopatra l'esigenza di tutelare il proprio regno: torna allora il meccanismo della seduzione, spostato fortemente sul piano divino. Non senza malizia, infatti, Plutarco osserva che la regina non è più così giovane come al tempo degli amori con Cesare quando incontra Antonio²⁹, e conta di attrarlo a sé attraverso la maggiore esperienza dovuta all'età: proprio grazie a questa costruisce una sequenza di eventi in cui Antonio diviene progressivamente coprotagonista. Dapprima, adeguandosi a una modalità già adottata, gli va incontro con un battello fluviale, con cui risale il fiume Cidno: l'imbarcazione è adorna d'oro e ha le vele di porpora, un'epitome di ricchezza dunque, ed è sospinta con remi d'argento, a suon di musica. La regina appare sdraiata sotto un baldacchino, acconciata come Afrodite, circondata da schiavi travestiti da Eroti e da ancelle pure travestite, in un tripudio di aromi e di incensi. Un *tableaux vivant* di gusto ellenistico a un primo sguardo, ma anche una *pompé* religiosa, considerato che si tratta dell'epifania di una regina che per il suo popolo è anche dea, e che la folla la segue dalla foce nella navigazione a ritroso: e infatti secondo Plutarco i seguaci notano che Afrodite viene a incontrare Antonio / Dioniso per il bene dell'Asia.

Il rituale di seduzione (e non solo) non termina qui: in Cilicia Cleopatra accoglie Antonio facendogli preparare un banchetto regale in un palazzo, stabile o effimero che fosse. In questo caso è Ateneo a raccontare che le pareti dell'edificio erano drappeggiate di porpora e d'oro, mentre il servizio era d'oro tempestato di gemme. Il banchetto si ripete tre volte per tre sere, ogni volta più ricco, e si conclude con il dono delle suppellettili e degli arredi agli invitati; in un crescendo, l'ultima sera Cleopatra fa acquistare rose per un talento, e le usa per coprire il pavimento per lo spessore di un cubito, mentre fa appendere ghirlande al soffitto³⁰.

Gli esiti tragici di tanto apprestamento sono noti; ma non si può non osservare la tecnica espressiva usata da Cleopatra. I fiori per lei, seduttiva nei modi e pirotecnica negli effetti, appartengono al linguaggio esteriore, eccessivo e ostentato, della seduzione, di contro all'intimismo di Saffo e della sua cerchia, per la quale l'uso della ghirlanda, e l'atto di inghirlandarsi, rientrano in un puntuale codice di autorappresentazione etica: Saffo invoca in senso morale la distinzione tra chi si incorona e chi no, con una connotazione negativa in questo secondo caso (Voigt 81).

Due mondi opposti, come si è detto all'inizio: di contro alla riservatezza e all'interiorità della poetessa di Lesbo, l'ultima regina d'Egitto conosceva i suoi effetti, come ebbe a dire Maria Bellonci a proposito di un'altra grande e sfortunata seduttrice, Lucrezia Borgia.

ELENA CALANDRA

Direttore del Servizio II - Scavi e tutela del patrimonio archeologico - Istituto Centrale per
l'Archeologia, Direzione Generale Archeologia, Belle Arti e Paesaggio
elena.calandra@beniculturali.it

²⁹ *Ant.*, 25-26.

³⁰ In realtà Socrate in *Ath.* 4, 147 F.

BIBLIOGRAFIA

- ALBINI 1976: U. ALBINI, *Lirici greci*, Milano 1976.
- BOARDMAN 1988: J. BOARDMAN, *Greek Sculpture. The Archaic Period. A handbook*, London 1988.
- BURKERT 2006: W. BURKERT, "Afrodite e il fondamento della sessualità", in CALAME 2006, pp. 135-140.
- CADARIO 2013: M. CADARIO 2013, "Il vero volto di Cleopatra", in GENTILI 2013, pp. 39-43.
- CALAME 2006: C. CALAME (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 2006.
- CALAME 2006a: C. CALAME, "Eros inventore e organizzatore della società greca antica", in CALAME 2006, Roma-Bari 2006, pp. IX-XL.
- CALAME 2006b: C. CALAME, "L'amore omosessuale nei cori di fanciulle", in CALAME 2006, Roma-Bari 2006, pp. 73-85.
- CALANDRA 2013: E. CALANDRA, "La città e la regina. Alessandria e Cleopatra", in GENTILI 2013, pp. 29-33.
- CANTARELLA 1981: E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Scienze Sociali 38, Perugia 1981.
- CARDONA 1976: G.R. CARDONA, *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna 1976.
- CAVALLINI 1986: E. CAVALLINI (a cura di), *Saffo. Frammenti*, Parma 1986.
- DIEHL 1949: E. DIEHL, *Anthologia lyrica Graeca*, Leipzig 1949.
- DUTKIEWICZ 2011: D. DUTKIEWICZ, "The Nile cruise of Cleopatra and Caesar and the creation of the Forum Julium", in S. RUCIŃSKI, C. BALBUZA, CH. KRÓLCZYK, POZNÁN (a cura di), *Studia Lesco Mrozewicz ab amicis et discipulis dedicata* (Publicacje Instytutu Historii UAM 103), Poznań 2011, pp. 87-98.
- FAUSTOFERRI 1996: A. FAUSTOFERRI, *Il trono di Amyklai e Sparta. Bathykles al servizio del potere*, Perugia 1996.
- GENTILI 2013: G. GENTILI (a cura di), *Cleopatra. Roma e l'incantesimo dell'Egitto*, catalogo della mostra (Roma 2013-2014), Milano 2013, pp. 29-33.
- GREENE, SKINNER 2009: E. GREENE, M.B. SKINNER (a cura di), *The New Sappho on Old Age: Textual and Philosophical Issues*, Hellenic Studies Series 38, Washington, Center for Hellenic Studies 2009, <http://nrs.harvard.edu/urn:hul.ebook:CHS_GreeneE_SkinnerM_ed.The_New_Sappho_on_Old_Age.2009> [accesso 10 febbraio 2018].
- GREENEWALT, MAJEWSKI 1980: C.H. GREENEWALT, L.J. MAJEWSKI, "Lydian Textiles", in K. DE VRIES (a cura di), *From Athens to Gordion. The papers of a Memorial Symposium for Rodney S. Young*, University Museum Papers 1, Philadelphia 1980.
- GRIMM 2003: G. GRIMM, "Alexandria in the time of Cleopatra", in S. WALKER, S.-A. ASHTON (a cura di), *Cleopatra Reassessed*, British Museum Occasional Paper no. 103, London 2003, pp. 45-54.
- GUIDORIZZI 2017: G. GUIDORIZZI, *I colori dell'anima. I Greci e le passioni*, Milano 2017.
- HEURGON 1966: J. HEURGON, "Sur le manteau d'Alkisthène", in *Mélanges offerts à Kazimierz Michalowski*, Warszawa 1966, pp. 445-450.
- HUGUENOT 2003: C. HUGUENOT, "Les trônes dans les tombes macédoniennes: réflexions sur les coutumes funéraires de l'élite macédonienne", in B. BOISSAVIT-CAMUS, F. CHAUSSON, H. INGLEBERT (a cura di), *La mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Age*, Nanterre 2003, pp. 29-51.
- JOUANNA 1999: J. JOUANNA, "Le trône, les fleurs, le char et la puissance d'Aphrodite (*Sappho* I, v. 1, 11, 19 et 22), Remarques sur le texte, sur les composés en -θρονος et sur les homérismes de Sappho", in *Revue des Études Grecques* 112, 1999, pp. 99-126.
- KARAGEORGHIS 2013: J. KARAGEORGHIS, "La genesi di Afrodite", in *Cipro. Isola di Afrodite*, catalogo della mostra (Roma 2012-2013), Loreto 2012, pp. 59-108.
- KONDOLEON, SEGAL 2011: CH. KONDOLEON, P.C. SEGAL (a cura di), *Aphrodite and the Gods of Love*, catalogo della mostra (Boston-Malibu-San Antonio 2011-2013), Boston 2011.
- KOTTARIDI 2012: A. KOTTARIDI, "La dama di Ege", in STAMPOLIDIS, YANNOPOULOU 2012, pp. 413-433.
- LESKY 1980: A. LESKY, *Storia della letteratura greca* I-III, Milano 1980.
- VON LORENTZ 1937: F. VON LORENTZ, "Barbaron yphasmata", in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Römische Abteilung* 52, 1937, pp. 165-222.

- MANAKIDOU 1997: E.P. MANAKIDOU, “Istoreména yphásmata: mia kategoria mikrographikón parastáseon páno se attiká angeía”, in O. PALAGIA, W.D.E. COULSON, J.H. OAKLEY (a cura di), *Athenian Potters and Painters. The Conference Proceedings* (Athens 1-4 December 1994), (Oxbow monographs 67), Oxford 1997, pp. 297-308.
- MANZELLI 1994: V. MANZELLI, *La policromia nella statuaria greca arcaica*, Studia Archaeologica 69, Roma 1994.
- MCDONALD, KARAGEORGHIS 2011: D.K. McDONALD, J. KARAGEORGHIS, “Ancient Near Eastern Goddesses of Love”, in KONDOLEON-SEGAL 2011, pp. 17-40.
- MCWILLIAM, PUTTOCK, STEVENSON 2011: J. MCWILLIAM, S. PUTTOCK, T. STEVENSON, *The Statue of Zeus at Olympia: New Approaches*, Cambridge 2011.
- ORBINK 2015: D. ORBINK, *Provenance, Authenticity and Text of the New Sappho Papyri*, 2015, < <http://www.papyrology.ox.ac.uk/Fragments/SCS.Sappho.2015.Orbink.paper.pdf>> [accesso 10 febbraio 2018].
- PALLADINO 2013: A. PALLADINO, “I Thalamegoi ellenistici: l’origine e la loro reinterpretazione come propaganda politica da parte di Caligola”, in G. GHINI (a cura di), *Caligola. La trasgressione al potere*, Roma 2013, pp. 135-142.
- PANDERMALIS, ELEFTHERATOU, VLASSOPOULOU 2014: D. PANDERMALIS, S. ELEFTHERATOU, C. VLASSOPOULOU, *Acropolis museum. Guide*, Athens 2014.
- PFROMMER 2002: M. PFROMMER, *Königinnen vom Nil*, Mainz 2002.
- PIRENNE-DELFORGE 2010: V. PIRENNE-DELFORGE, “Aphrodite: An Overview”, in A.C. SMITH, S. PICKUP, *Brill’s Companion to Aphrodite*, Leiden-Boston 2010, pp. 3-16.
- PIRENNE-DELFORGE, PIRONTI 2011: V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, *Greek cults of Aphrodite*, in KONDOLEON, SEGAL 2011, pp. 41-62.
- PIRONTI 2014: G. PIRONTI, “Chrysothronos: note in margine a un epiteto aureo”, in M. TORTORELLI GHIDINI (a cura di), *Aurum. Funzioni e simbologie dell’oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Studia Archaeologica 193, Roma 2014, pp. 211-221.
- POLLITT 1986: J.J. POLLITT, *Art in the hellenistic age*, Cambridge 1986.
- PONTANI 1969: F.M. PONTANI, *I lirici greci*, Torino 1969.
- QUASIMODO 1951: S. QUASIMODO, *Lirici greci*, Verona 1951.
- SNELL 1963: B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963.
- SPELTZ 1915: A. SPELTZ, *L’ornement polychrome dans tous les styles historiques. I^{ÈRE} Partie : L’antiquité*, Leipzig 1915.
- STAMPOLIDIS, YANNOPOULOU 2012: N.C. STAMPOLIDIS, M. YANNOPOULOU, *Principesse del Mediterraneo all’alba della storia*, catalogo della mostra (Atene 2012), Atene 2012.
- TYLDESLEY 2009: J. TYLDESLEY, *Cleopatra: Last Queen of Egypt*, London 2009.
- VALGIMIGLI 1989: M. VALGIMIGLI, *Saffo, Archiloco e altri lirici greci: con due inni di Callimaco e due saggi critici*, con premessa di Dino Pieraccioni, Firenze 1989.
- VICKERS 1999: M. VICKERS, “Images on textiles. The Weave of Fifth-century Athenian Art and Society”, in *Xenia, Konstanzer althistorische Vorträge und Forschungen* 42, Konstanz 1999.
- VOIGT 1971: M. VOIGT, *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Amsterdam 1971.
- WALKER, ASHTON 2003: S. WALKER, S.A. ASHTON (a cura di), *Museum Occasional Paper no. 103*, London 2003, pp. 45-54.



Fig. 1. SPELTZ 1915, tav. 19. Si osserva in particolare il pannello pertinente a una *kore* rinvenuto sull'Acropoli di Atene

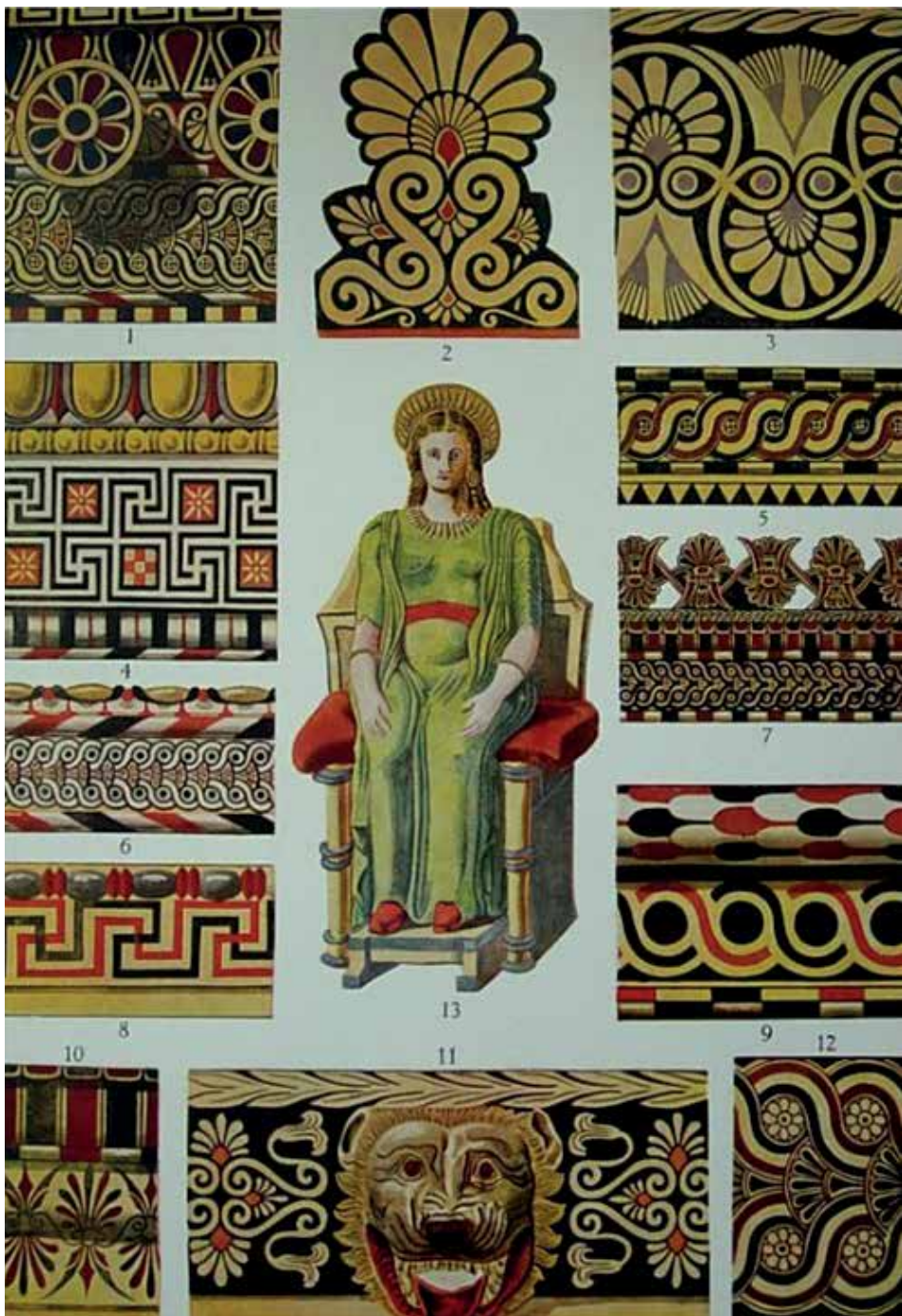


Fig. 2. SPELTZ 1915, tav. 19. Si osserva in particolare la statua di dea in trono, in piccola plastica, assisa su un cuscino colorato

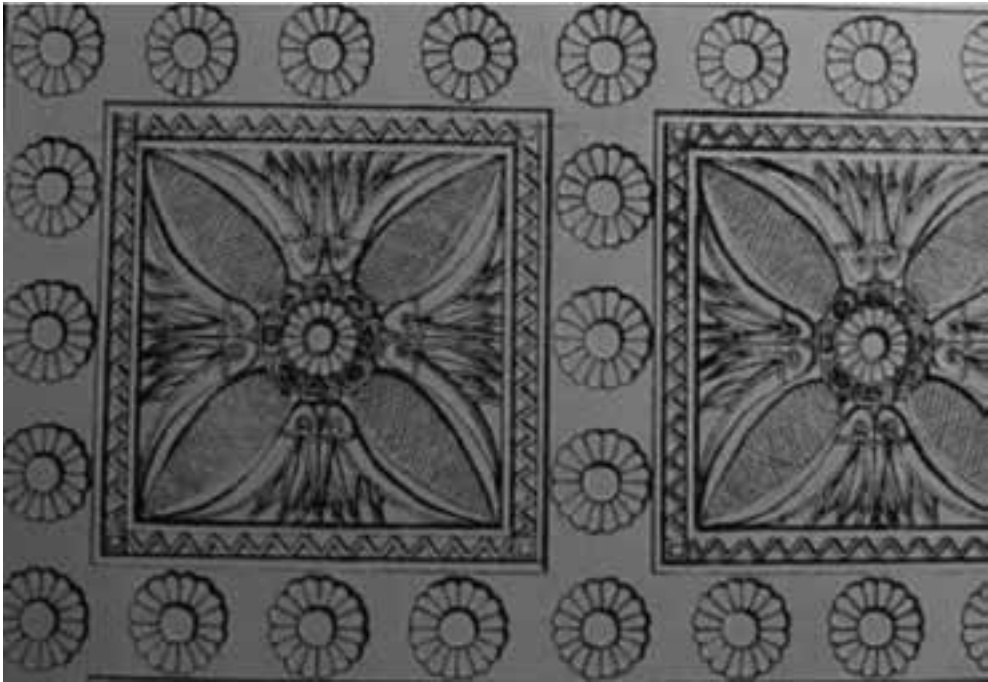


Fig. 3. A. Il pavimento di Ninive B. Rivestimento architettonico da Sardi (da GREENEWALT, MAJEWSKI 1980)



Fig. 4. Tappeto di Pazyryk (<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d4/Pazyrykfull.jpg>)

RELAZIONI



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**“COMPAGNI D’AMORE” NELLA GRECIA ARCAICA E CLASSICA: UNA PROSPETTIVA
TRA ARCHEOLOGIA E PSICOLOGIA SULL’ OMOSESSUALITÀ NEL MONDO ANTICO**

Amore, tra gli dèi l’amico degli uomini, il medico, colui che riconduce all’antica condizione. Cercando di far uno ciò che è due, Amore cerca di medicare l’umana natura.

(PLATO., *Symp.* 191 d)

Alcune note introduttive al tema¹

Il nostro contributo intende indagare il fenomeno dell’amore omosessuale in Grecia tra tardo arcaismo e prima età classica. Ci occuperemo in particolare dell’Attica che ha prodotto una rilevante quantità di documenti artistici tali da poter creare un discorso omogeneo. Lo scopo è effettuare un’analisi congiunta volta alla ricostruzione dei modi in cui l’identità sessuale era organizzata e rappresentata in tale ambito culturale (*Fig. 1*). Partendo dall’assunto che l’identità sessuale è il risultato di una complessa interazione tra aspetti biologici, psicologici, educativi e socioculturali e che, quindi, l’amore omosessuale è collocabile in una dimensione mediana fra soggetto e realtà culturale nella quale agisce, ci rivolgeremo a una serie di “luoghi istituzionali” della *polis* arcaica e alto classica dove si svolgeva una delle funzioni cardine del cittadino greco come l’educazione dei giovani. Porremo l’attenzione tanto al simposio quanto al mondo del ginnasio e degli agoni sportivi: momenti fondanti del tempo dell’uomo greco e della sua visione della vita.

Sotto il duplice punto di vista dell’archeologia, con la raccolta e analisi di una serie di documenti, e della psicologia dinamica, con lo studio dello sviluppo delle identità, vedremo come i legami di tipo pederastico nella Grecia antica rivestissero un ruolo particolare in quanto latori di un connubio specifico tra orientamento sessuale e comportamento sessuale (*Fig. 2*). Ma c’è di più. Questi legami sono rivestiti da un filtro sociale. Non si tratta solamente di una semplice relazione fisica ma di un vero e proprio rapporto all’interno di rigide regole sociali dove avviene l’accettazione da parte del soggetto passivo di un “piano di crescita” prospettato dal soggetto attivo. Nel caso specifico questa costruzione teorica va a inserirsi in un universo più grande che è quello legato ai riti di passaggio². Il fine ultimo è essere inclusi pienamente nel corpo civico in qualità di maschi adulti che possiedono tutte le prerogative proprie di questo ruolo.

Su questa scia poniamo il nostro contributo che vorrebbe imbastire un discorso avente come punto di snodo una visione psicologica dell’omosessualità. Essa impone una prospettiva rigorosamente trasversale di tipo biologico e sociale secondo la quale l’identità sessuale possiede quattro distinte componenti: sesso biologico, identità di genere, ruolo di genere e orientamento sessuale³. Approfondendo le tematiche

¹ A nostro figlio Fabrizio, l’amore più grande che potessimo provare.

² In generale sull’argomento resta fondamentale VAN GENNEP 2012.

³ La sessualità si articola attraverso quattro fattori principali, detti psicosessuali, allo stesso tempo collegati e distinti tra loro (GIBERTI, ROSSI 2004). *Sesso biologico*: appartenenza biologica al sesso maschile o femminile determinata

dell'identità di genere e del ruolo di genere e inoltrandoci nel complesso mondo dei rituali culturali e sociali, valuteremo le forme e i meccanismi dell'amore omosessuale attraverso l'analisi di pratiche specifiche volte ad attribuire a ciascun individuo i connotati che gli vengono riconosciuti dalla comunità di appartenenza.

L.B.

C.P.

Compagni d'amore ad Atene tra età arcaica e classica

Il tema dell'amore omosessuale maschile ad Atene è il focus centrale di questo contributo e si regge, per la prospettiva che si è scelto, su una serie di documenti vascolari inquadrabili tra la seconda metà del VI e primi decenni del V sec. a.C., quando tale pratica è parte integrante del processo formativo dei giovani prima del loro ingresso nel mondo adulto. A questo riguardo, per introdurci nell'argomento, vorrei incominciare con una nota *kylix* a figure rosse conservata a Berlino che racchiude in sé alcuni interessanti spunti per il nostro discorso (Fig. 3). La scena è puntata su un giovane Achille che medica il più anziano compagno Patroclo e sembrerebbe rientrare nel canone del rapporto fra i due (*philia*) così come tramandatoci nell'Iliade dove appaiono compagni d'armi che vivono un rapporto cameratesco cementato in battaglia, tipico di una società guerriera come quella omerica⁴. È interessante notare che, pur se composta e non esplicitamente allusiva, la scena contenga in sé una cifra relativa all'amore omoerotico esplicitata da Patroclo con le gambe aperte e il sesso visibile. Un'analisi di qualche anno fa condotta su questa marca iconografica evidenziava come questa specifica postura si collegasse in maniera decisa al mondo dei satiri: dunque al mondo selvaggio degli accoliti di Dioniso che si scatenano in danze in onore del dio in occasione dell'uso (e consumo smodato) del vino⁵ (Fig. 4). Questo tema, evidente risultato della temperie culturale nel quale è stato creato, come deducibile anche applicando le considerazioni derivanti dai lavori pionieristici sulla "*cit  initiee*" di Cl. Bérard e Ch. Bron⁶, ci porta inevitabilmente a considerare il simposio come uno dei luoghi per antonomasia dell'amore omoerotico greco, nel quale il consumo ritualizzato del vino gioca un ruolo fondamentale per la formazione del cittadino. Nell'Atene di et  tardo-arcaica e classica questo contesto risulta fortemente istituzionalizzato ed   permesso che insieme ai partecipanti adulti, tutti rigorosamente maschi, ci siano giovani ragazze e ragazzi. Per le prime la funzione prescelta dalla

dai cromosomi sessuali. *Identit  di genere*: l'identificazione primaria della persona come maschio o femmina e tratto permanente, solitamente stabilito nella prima infanzia. *Ruolo di genere*: l'insieme di aspettative e ruoli su come gli uomini e le donne si debbano comportare in una data cultura e in un dato periodo storico. *Orientamento sessuale*: l'attrazione erotica e affettiva per i membri del sesso opposto, dello stesso sesso o entrambi. Su ruolo e identit  di genere si rimanda all'approfondita analisi contenuta in SCHAFFER 1996.

⁴ JAEGER 2003, pp. 85-119. Si tratta comunque di un rapporto subalterno nel quale la parte attiva   chiaramente riservata ad Achille mentre a Paride   riservato un ruolo secondario, passivo, legato alle decisioni del re dei Mirmidoni in quanto capo dell'esercito.

⁵ CATONI 1998, pp. 74-84.

⁶ BÉRARD, BRON 1986, pp. 13-30, in particolare si rimanda a pp. 26-30.

società che le ha incluse nel “momento simposio” è, per alcuni versi, marginale, essendo soprattutto di carattere utilitaristico o rivolta al mero soddisfacimento sessuale dei convitati. Per i ragazzi esiste invece una gamma di ruoli differenti e più attiva. In primo luogo quello di apprendisti che attraverso un percorso educativo pratico/teorico hanno la possibilità di passare da uno stato all'altro: da fanciulli a uomini. Si tratta di un concetto messo in risalto in maniera trasversale già da Dover che, nel suo studio monografico sull'omosessualità greca, osservava come l'amante adulto fosse capace di trasferire al suo giovane amato le proprie qualità personali⁷. Una sorta di gioco di vasi comunicanti dove, ovviamente, a trasferirsi non sono i liquidi ma le qualità di buon cittadino della *polis*. La funzione educativa del simposio è per certi versi simile a quella svolta dai *sissizi* documentati a Sparta o Creta in cui la partecipazione dei *paides* era permessa, anzi caldeggiata, affinché i giovani potessero apprendere dai più vecchi e già cittadini come comportarsi da uomini liberi. Su questo punto è sempre molto attuale l'acuta analisi di Angelo Brelich sull'*agoghè* spartana dove, sulla scorta di due noti passi di Senofonte⁸ e Plutarco⁹, si metteva in evidenza il carattere istituzionale, pur se volutamente edulcorato, dei legami tra adulti e giovani durante la *paideia*¹⁰. Rapporti che, in alcuni casi specifici come Creta, erano legati anche a un periodo di segregazione degli amanti lontano dal mondo civile che si concludeva con il regalo delle armi, di una coppa e di un bue da sacrificare da parte del partner più anziano al più giovane.

Quest'ultimo entrava così in possesso delle due prerogative principali di un cittadino divenendo oplita e uomo devoto che poteva sacrificare agli dèi¹¹. Funzione civica e culturale si saldavano in maniera indissolubile. Tornando al simposio ad Atene è interessante osservare che pur se ambigua, l'iconografia alla quale ci rivolgiamo mostra giovani ragazzi intenti in varie occupazioni. In particolare vediamo come possano coadiuvare gli adulti nel sopportare il malessere di una sbornia dovuta all'abuso di vino (Fig. 5). Si tratta di scene poste con intento didascalico/ludico nel fondo interno delle *kylikes*, le forme vascolari deputate per eccellenza alla bevuta e al gioco durante lo svolgimento del simposio. Siamo in presenza di un vero e proprio corto circuito nel quale la *paideia* vissuta dal più giovane serve di aiuto al più esperto e anziano che con i suoi comportamenti smodati si è posto al di fuori del mondo civile rappresentato proprio dal corpo cittadino. Infatti pur bevendo vino sicuramente diluito, l'adulto ne ha abusato, travalicando il senso della misura che contraddistingue il cittadino greco da

⁷ In generale per un'impostazione di questo tipo si rimanda a DOVER 1973, pp. 59-74; nello specifico l'idea è teorizzata soprattutto in DOVER 1985, p. 213.

⁸ XEN., *Resp. Lac.* 2. 7 e *Symp.* 8. 35 per la funzione pedagogica dell'amore pederastico spartano.

⁹ PLUT., *Lyc.* 17. Dove è indicata testualmente l'età oltre i dodici anni come limite minimo per l'inizio del rapporto tra uomo adulto e ragazzo.

¹⁰ BRELICH 1969, pp. 135-143 e, in particolare pp. 136-137. È interessante notare come il commento dello studioso sia rivolto a due autori che nello specifico negano un reale contatto fisico nei rapporti di questo tipo. In realtà secondo l'analisi di Brelich su quest'aspetto dell'*agoghè* siamo in presenza di un'istituzione “chiaramente modellata sui rapporti omosessuali”.

¹¹ Sul tema del sacrificio come pratica sociale coinvolgente la comunità cittadina ci interessa soprattutto la visione interdisciplinare espressa in DETIENNE 1982, pp. 9-31. Sulla segregazione dei giovani dal mondo della società civile si rimanda a VAN GENNEP 2012, pp. 98-99.

un qualunque barbaro/straniero che non conosce come maneggiare la potente bevanda dono di Dioniso¹². D'altro canto pur non "reclinando" insieme agli adulti, alcuni *paides* sono coinvolti ai simposi in compagnia del proprio genitore, come nel caso del giovane Autolico raccontatoci da Senofonte, o perché ricoprono funzioni pratiche fondamentali¹³. In genere per la preparazione del cratere, per il servizio di mescita o per l'utilizzo di strumenti musicali di accompagnamento. In questi casi la loro funzione si interseca nei momenti di inizio, svolgimento e chiusura della bevuta al pari delle serve o delle etere alle quali, però, è relegato un ruolo soprattutto nella fase di aiuto post bevuta o di intrattenimento di varia natura¹⁴ (Fig. 6). Un parallelismo comunque significativo sul quale riflettere che mostra come l'amore omosessuale dei simposi potesse spostarsi su accenti meno istituzionali, più liberi, nei quali la *paideia* aveva un rilievo marginale. In questo senso non si devono sottovalutare neanche eventuali fenomeni di travestitismo o inversione dei sessi nei quali potevano essere coinvolti i giovani maschi¹⁵. Ne abbiamo un'eco persistente in alcune commedie di Aristofane che, lette attraverso una prospettiva sviluppata da Frontisi-Ducroux sulle rappresentazioni dell'elemento femminile in Grecia, mettono a nudo il fenomeno attraverso figure come Agatone, definito nelle *Tesmoforiazuse* come un uomo/donna in base a evidenti segni portatori di una forte ambivalenza¹⁶. Il tema sarà per certi versi ripreso anche da Menandro in lavori come l'*Androgynos* nel quale i caratteri dell'uomo/donna confluiscono in una figura caricaturale dotata di fallo spropositato e natiche flaccide che provocano al tempo stesso sentimenti oscillanti tra il comico e l'erotico¹⁷.

Un secondo luogo dove si coniugano per eccellenza educazione dei giovani e amore pederastico è la palestra e, più in generale, il mondo degli agoni atletici¹⁸. Questi ambiti si legano soprattutto al primo stadio del rapporto omosessuale costituito dal corteggiamento¹⁹. Su questo punto, tra i tanti, ci pare emblematica una citatissima anfora

¹² Sul simposio come indicatore culturale e storico che connota l'uomo greco si rimanda all'analisi contenuta in MURRAY 2009, pp. 508-523. A questo contributo imprescindibile bisogna aggiungere l'analisi contenuta in LOMBARDO 1989, pp. 311-325, centrata sulle pratiche di commensalità e l'organizzazione sociale greca e il lavoro monografico elaborato in SCHMIT-PANTEL 1992 sulla città a banchetto. Sul legame tra simposio, adolescenti e pratiche pederastiche si rimanda alla sintesi in BREMMER 1990, pp. 135-148. Sul consumo del vino puro nel contesto simposiaco si tenga presente anche il noto passo di Teofrasto che spiega il perché si assumesse la prelibata bevanda non diluita con acqua solo prima dell'inizio della bevuta in comune (THEOPHR. fr. 572).

¹³ XEN., *Symp.* 1.8. Simposio organizzato da Callia in onore proprio di Autolico che per la giovane età non reclina ma si siede di fianco al padre disteso.

¹⁴ Come ben messo in evidenza in VERNANT 2007, pp. 50-75. In particolare si veda a pp. 51-53, nt. 9, con rimando al Contro Neera di Demostene.

¹⁵ Sul tema resta ancora imprescindibile il lavoro monografico di M. Delcourt sulle pratiche di travestitismo maschile e femminile legate ai riti di passaggio per i quali si rimanda a DELCOURT 1958, pp. 5-27. Per una rassegna iconografica anche DOVER 1985, pp. 68-81.

¹⁶ FRONTISI-DUCROUX, VERNANT 2003, pp. 40-41. Il poeta Agatone si veste e prepara il suo corpo come una donna.

¹⁷ WHITEHORN 2000, pp. 310-319.

¹⁸ PLEKET 1996, p. 518 per una visione dei ginnasi cittadini quali istituzioni educative dei giovani. Si veda anche CALAME 1977, pp. 420-439, per i due assi portanti dell'educazione giovanile maschile nel mondo greco individuati negli esercizi ginnici e nell'attività corale.

¹⁹ Alcune osservazioni di estremo interesse sul corteggiamento tra adulti e ragazzi nel contesto della *paideia* sono in CALAME 2006, p. XIII. Precise norme etiche regolavano questa fase onde evitare che si perpetuassero abusi.

a figure nere da Vulci della metà del VI sec. a.C.²⁰ e una *kylix* a figure rosse conservata a Malibù e di qualche decennio più tarda, dove si rende manifesto questo connubio nella sua interezza (Figg. 7-8). In entrambi i casi scene di corteggiamento o di effusione tra due maschi di diversa età sono intercalate con scene di pratica atletica. Nell'anfora il gesto "su e giù" dell'amante verso l'amato fa il paio con una scena di lotta, mentre nella *kylix* appare una divisione per classi di età nella quale i più anziani adoperano i giavellotti e i più giovani impugnano il disco o i pesi per il salto in lungo. Colpisce come in questo caso specifico agli adulti barbati sia riservata proprio un'arma di offesa rapportabile al mondo oplitico cittadino. Scelta significativa dei rispettivi ruoli se si legge il programma iconografico del vaso nella sua interezza. Venendo all'altra faccia della medaglia, dunque a quei documenti che afferiscono al mondo letterario della *polis* greca, ci rivolgeremo in questa sede al racconto mitologico. Focalizzeremo in questo senso la nostra attenzione sulla coppia Ganimede/Zeus uscendo così dai confini dell'Attica e rivolgendoci a qualcosa di panellenico che possa ampliare la nostra visione. Il rapporto fra queste due figure si sostanzia in un legame che ha come chiave di volta il rapimento del fanciullo da parte del padre degli dèi. La segregazione di Ganimede dal mondo degli uomini è però definitiva. Il ruolo prescelto per il giovane da Zeus nel contesto "adulto" degli dèi olimpici è quello di coppiere che serve durante i banchetti della società divina. Un chiaro parallelo a quanto detto a proposito delle funzioni dei giovani fanciulli nei banchetti pubblici e privati delle *poleis* greche.

Che ci fosse qualcosa di divino e, allo stesso tempo, mitico nell'amore tra uomini lo lascia chiaramente intendere Platone che nel Simposio fa esprimere a Fedro due concetti ben precisi: il primo è che anche agli eroi meno bellicosi della Guerra di Troia l'ardimento in battaglia era ispirato direttamente da un dio, l'Amore, che li pervadeva di sacro furore; il secondo è che l'amante è più divino di chi ama, poiché invasato dal dio²¹. Il concetto di possessione (spirituale e fisica) si traduce benissimo in due distinti documenti dell'arte greca dei primi tre decenni del V sec. a.C. Nel primo, il noto gruppo scultoreo conservato a Olimpia che rappresenta Zeus e Ganimede, la scena del ratto del fanciullo è già giunta alla sua acme con il padre degli dèi che lo cinge all'altezza del petto per portarlo via (Fig. 9). Il viso di Zeus è atteggiato in un'espressione che esprime profonda serenità e soddisfazione per l'impresa portata a termine mentre il giovane ragazzo cala lo sguardo verso il basso, arreso alla volontà superiore del fato contro il quale ogni resistenza è vana. Più movimentata e ancora *in fieri* è la scena che il Pittore di *Penthesilea* dipinse su una *kylix* conservata a Ferrara (Fig. 10). In questo caso il ratto di Zeus si traduce nel violento movimento con cui afferra per un braccio il giovane Ganimede che reca in mano ancora il gallo, pegno d'amore degli amanti ai propri ragazzi. La brutalità della scena racchiude in sé ancora una volta un destino ineluttabile che, nello specifico, si traduce per mezzo della vittoria della superiore forza degli dèi immortali contro la debolezza degli uomini comuni.

L.B.

²⁰ Si rimanda ad esempio a DOVER 1985, fig. b271 e, ancora, a CATONI 2010, p. 81, fig. 35.

²¹ PLATO., *Symp.* 179 b e 180 b.

Una prospettiva psicologica sull'omosessualità greca

Volendo affrontare il tema dell'omosessualità tra antico e moderno, attraverso un'analisi archeologica e psicologica volta alla ricostruzione dei modi in cui la cultura greca costruiva e rappresentava la propria identità sessuale, siamo partiti da una serie di *realia* desunti dall'archeologia e ora vogliamo imbastire un discorso che abbia come punto di snodo anche una prospettiva psicologica.

Si è scelto di circoscrivere cronologicamente il nostro intervento a un periodo in cui si sviluppano una serie di pratiche, che condizioneranno fortemente la società greca durante buona parte della sua storia, e ci soffermeremo su alcuni luoghi-momenti in cui tali pratiche prendevano vita: il simposio e la palestra. Partendo dagli *exempla*, che mostrano la diacronicità e la diffusione di tali pratiche, e al fine di dar supporto al discorso che intendiamo portare avanti, sposteremo il nostro interesse su alcuni aspetti della psicologia dinamica. Tale scelta risulta essere fondamentale per la comprensione su più livelli di fenomeni che traggono linfa da attori sociali differenti calati in un contesto specifico come quello rappresentato dalla *polis* di età arcaica e alto classica. In ultima istanza la domanda alla quale vorremmo tentare di rispondere è inerente alla possibile estrapolazione delle varie logiche che sottendono comportamenti che si muovono su binari non sempre facilmente circoscrivibili. Su quest'ultimo punto crediamo che la logica desumibile da studi di stampo psicologico, incrociata con quella di stampo archeologico, possa rivestire di nuova luce concetti di fondamentale importanza per la comprensione del mondo antico. Sotto questo aspetto l'analisi psicologica permette un approccio dinamico a una serie di problematiche troppo spesso osservate attraverso il prisma degli studi a carattere esclusivamente archeologico.

Di seguito analizzeremo il ruolo svolto dalle pulsioni-bisogni e dagli investimenti oggettuali secondo le teorie psicoanalitiche e della psicoterapia della Gestalt. Affronteremo l'amore omosessuale passando attraverso l'approfondimento di alcuni concetti come quello dell'identità sessuale, esaminandone l'identità di genere e il ruolo di genere, valutando l'amore omosessuale come legato ai riti di passaggio.

La Psicoanalisi ha sottolineato il significato centrale della sessualità nello sviluppo umano ponendone le sue origini già nell'infanzia e in quest'ottica l'amore omosessuale risponderebbe in prima battuta al bisogno di appagamento delle pulsioni/bisogni²². Freud ha distinto nella sessualità tre ordini di fattori: le caratteristiche sessuali fisiche, psichiche e il tipo di scelta oggettuale²³. La società greca poneva al centro, così come sottolineato da Freud, la pulsione e il suo appagamento. La nostra società moderna invece tende a dare maggiore importanza all'oggetto:

La differenza più incisiva tra la vita amorosa del mondo antico e quella nostra risiede nel fatto che l'antichità sottolineava la pulsione, noi invece sottolineiamo il suo oggetto. Gli antichi esaltavano la pulsione ed erano

²² FREUD 1989.

²³ FREUD 1991, pp. 671-698.

disposti a nobilitare con essa anche l'oggetto inferiore, mentre noi stimiamo poco l'attività pulsionale di per sé e la giustifichiamo soltanto per le qualità eminenti dell'oggetto²⁴.

Considerando questo fenomeno da un punto di vista gestaltico, possiamo ricordare che l'eccitazione viene trasformata in emozioni specifiche e le emozioni vengono trasformate in azioni sensoriali e motorie²⁵. Le emozioni producono le cariche energetiche e mobilitano i modi e mezzi per soddisfare i bisogni. Così l'amore omosessuale diviene un modo per lasciar fluire le emozioni soddisfacendo i propri bisogni. Pertanto l'amore omosessuale diviene appagamento di un desiderio-bisogno. Ma questo non serve a spiegare completamente come in Grecia la pederastia avesse una diffusione così idealizzata. In un certo senso possiamo valutare questo fenomeno come un processo pedagogico e spirituale di *individuazione* junghiana²⁶. L'individuazione, nell'ambito della psicologia analitica di Jung, va intesa come sinonimo di quel processo psichico unico e irripetibile di ogni individuo che consiste nell'avvicinamento dell'Io con il Sé, cioè con una crescente integrazione e unificazione dei complessi che formano la personalità²⁷. L'amore omosessuale diviene *modus* riconosciuto di formazione sia individuale sia delle élites sociali con la funzione di guida e forma di educazione, di trasmissione di saggezza da una generazione all'altra.

Potremmo valutare l'omosessualità pederastica greca anche come la costruzione dell'identità soggettiva dipendente dal riconoscimento della propria impotenza e quindi come separazione dall'oggetto, sensazione resa possibile dall'esperienza della mancanza. Tale dinamica delle relazioni oggettuali e la duplice disposizione relazionale individuata da Freud, *essere o possedere* l'oggetto, viene approfondita da D.W. Winnicott con le definizioni di *elemento puro maschile* ed *elemento puro femminile*, presenti sia nell'uomo che nella donna. Il puro elemento femminile ha un rapporto con il seno nel senso che l'oggetto è il soggetto non ancora ripudiato come fenomeno "non-me"²⁸. L'elemento maschile puro, invece, presuppone una condizione psichica più evoluta, la separazione dall'oggetto. Per Freud e Winnicott lo sviluppo psichico è di natura processuale e le due modalità di relazione oggettuale continuano a coesistere in ogni rapporto affettivo e creativo, indipendentemente dall'età e dal genere sessuale²⁹. In quest'ottica di completezza sarebbe interessante includere il concetto di *protofemminilità o femminilità primaria* di Stoller³⁰. Il rapporto con la figura materna viene valorizzato parlando di *femminilità primaria* per intendere una

²⁴ FREUD 1989, p. 463.

²⁵ PERLS, HEFFERLINE, GOODMAN 1997.

²⁶ JUNG 2013.

²⁷ JUNG 1996.

²⁸ WINNICOTT 1971. Lo studioso li indica nella fase del sostenere, tipica del primo sviluppo infantile.

²⁹ Essere e fare, entrambe passive e attive.

³⁰ A differenza di Freud che concepiva la bisessualità originaria allo stesso tempo biologica e mentale, Stoller considera fondante non la bisessualità, ma la femminilità, che non rappresenterebbe un enigma, ma al contrario la chiave di comprensione dello sviluppo di entrambi i generi (STOLLER 1968; Id. 1975).

fase precoce dello sviluppo psichico caratterizzata da un rapporto simbiotico madre-bambino/a, in cui agiscono processi identificativi analoghi all'*imprinting*³¹.

In psicologia, quando si parla di omosessualità risulta immediata la riflessione sull'identità sessuale. L'identità sessuale, che descrive la dimensione soggettiva del proprio essere sessuati, non risiede solo nel corpo ma fra soggetto e le realtà culturali nelle quali agisce, questo permette di allargare gli orizzonti del discorso alle interazioni e alle relazioni umane. Rifacendoci alle teorie fenomenologiche di Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, gli individui sono i primi e unici creatori della realtà, creativi e capaci di agire sul proprio ambiente. Questo concetto si collega all'ottica secondo la quale l'identità sessuale è l'esito di un processo influenzato dalla complessa interazione tra aspetti biologici, psicologici, educativi e socioculturali nel quale il sesso biologico, i valori culturali e quelli personali annessi alla sessualità influenzano le percezioni di sé e dei comportamenti. Come anticipato nella nostra introduzione, al fine del nostro discorso, ci soffermeremo solo su due dei quattro componenti dell'identità sessuale ovvero sull'identità di genere e sul ruolo di genere. Con identità di genere si indicano i tratti sociali e culturali che qualificano il comportamento e i ruoli della persona in termini di mascolinità e femminilità³². Il termine si riferisce al vissuto di appartenenza a un genere o all'altro, maschile o femminile, o in modo ambivalente a entrambi. Il processo in base al quale un ragazzo si percepisce come maschio e una ragazza si percepisce come femmina³³ è influenzato sia dalle predisposizioni biologiche che dall'apprendimento sociale³⁴. È la cultura di una certa società e di un determinato periodo storico a selezionare alcuni aspetti dei due sessi. Anche le caratteristiche fisiche vengono plasmate socialmente e culturalmente al fine di creare l'identità sociale³⁵. Tale appartenenza può esprimersi quindi con vissuti e comportamenti corrispondenti o non corrispondenti al sesso biologico. Correlata all'identità di genere e all'amore omosessuale, l'identità di ruolo (o ruolo di genere) è definibile come l'insieme dei comportamenti, agiti all'interno delle relazioni con gli altri, e delle attitudini che, in seno a un dato contesto storico-culturale, sono riconosciuti come propri dei maschi o delle femmine. Costruito concettualmente a partire dai due anni³⁶ e suscettibile di trasformazione nel tempo, il ruolo di genere esprime adattamento sociale alle norme condivise su attributi e condizioni fisiche, gesti, adornamenti, tratti di personalità, igiene personale,

³¹ Anche gli studi di J. Chasseguet-Smirgel sottolineano come tutti siano in origine immersi nella femminilità della madre. Il soggetto emerge da questa fusione attraverso una separazione e perdita dolorosa. In merito si rimanda alle riflessioni contenute in CHASSEGUET-SMIRGEL 1991.

³² Si può descrivere l'identità di genere come l'esperienza di percezione sessuata di sé stessi e del proprio comportamento, cioè l'opinione che ognuno ha di sé stesso in quanto appartenente a un sesso o all'altro, indipendentemente dal ruolo sessuale che presenta agli altri, volontariamente o no.

³³ L'identità di genere si definisce in un periodo che va dalla nascita fino ai tre anni di età, ed è già presente generalmente quando il bambino inizia a parlare.

³⁴ Essa esprime la presenza delle strutture mentali di "mascolinità" e "femminilità" da attribuire a sé e agli altri, che, acquisite in una fase precoce dello sviluppo infantile, sono il risultato dell'interrelazione tra le attitudini dei genitori (le identificazioni parentali), l'educazione ricevuta e l'ambiente socioculturale.

³⁵ Essere e sentirsi maschio o femmina.

³⁶ SCHAFFER 1996.

discorso e vocabolario, interazioni sociali, interessi, abitudini, definiti “tipicizzati” o inappropriati per genere. Il ruolo di genere, così come l’amore omosessuale in Grecia, costituisce un insieme di caratteristiche culturalmente associate agli uomini e alle donne sulla base delle norme culturali. L’insieme di caratteristiche che definiscono ciò che è appropriato per un maschio e ciò che è appropriato per una femmina è frutto di un insieme di comportamenti e aspetti, alcuni dei quali riguardano l’apparenza fisica, i gesti, la personalità³⁷. Ogni comportamento è quindi “tipicizzato” per genere e le culture e le società definiscono e mutano i criteri di appropriatezza.

Come pocanzi mostrato, la società greca “richiedeva” che, per la formazione del ruolo di genere maschile, si passasse prima attraverso la sperimentazione dell’amore omosessuale per poi poter raggiungere la maturità sessuale e arrivare all’unione eterosessuale. Ciò include la sessualità nel senso dell’erotismo, ma non si limita a essa. Pertanto, valutando il ruolo di genere, l’amore omosessuale di stampo pederastico va inteso nell’unica accezione socialmente accoglibile di momento formante della *paideia* dei giovani maschi. I riflessi di questa tipologia di rapporto, inteso come vero e proprio rito di passaggio che scandisce uno dei “tempi” dell’uomo greco, sono molteplici e si spostano, oscillando, tra letteratura e mito venendo a costituire una gamma di aspetti peculiari che esprimono concetti, a nostro parere, ben definiti. La percezione del sesso può essere costruita culturalmente attraverso una serie di rituali volti ad attribuire a ciascun individuo i connotati sociali che gli vengono riconosciuti dalla comunità di appartenenza.

La *paideia* diviene rituale di passaggio volto a garantire la costruzione di una identità sessuale, determinata ad assicurare la riproduzione della specie e del sistema culturale e sociale. Diviene un rito il cui fine è garantire una socializzazione armonica dell’individuo nella *polis*, garantendo l’acquisizione di quei valori che costituivano l’*ethos* del popolo. Lo spirito di cittadinanza e di appartenenza costituiscono un elemento fondamentale delle città greche e l’identità dell’individuo è inglobata da quell’insieme di norme e valori che costituivano l’identità del popolo stesso³⁸. Tali valori comportamentali scandiscono il ciclo vitale dei maschi, accompagnandoli in tutte le sue fasi contribuendo alla costruzione e al consolidamento dell’identità personale nella sua dimensione individuale così come nella sua proiezione sociale.

C.P.

Per una prima conclusione

L’aspetto più singolare dell’amore omosessuale in Grecia è che solo apparentemente non risponde alla più comune e primaria logica volta a garantire la riproduzione della “specie”. Rifacendoci alle teorie psicanalitiche e della psicoterapia della *Gestalt*

³⁷ Il ruolo di genere viene valutato in relazione ai seguenti elementi: manierismi, comportamento, atteggiamento, preferenze negli interessi, argomenti scelti spontaneamente come temi di conversazione, commenti casuali, contenuto onirico, fantasie, pratiche erotiche e così via.

³⁸ Sul concetto di grecità e di identità greca si rimanda a due fondamentali contributi di CASSOLA 1996, pp. 5-23 e di ASHERI 1997, pp. 5-26.

questo tipo di amore risponderebbe in prima battuta al bisogno di appagamento delle pulsioni/bisogni³⁹. In seconda battuta, sempre secondo un'ottica psicodinamica, entra in gioco un processo di scelta oggettuale che determina una dinamica di completezza individuale⁴⁰ nella quale avviene l'integrazione delle parti attraverso un processo fenomenologicamente creativo. Questo tema si lega a un moderno filone di ricerca che vede nell'omosessualità pederastica greca uno strumento educativo per preparare all'eterosessualità adulta⁴¹. Dunque a quella condizione di cittadini che procreano all'interno di un rapporto regolare con una donna libera.

Tuttavia dall'insieme dei *realia* archeologici esaminati risulta chiaro che il ruolo giocato dall'amore omosessuale in Grecia fosse quello di garantire la sopravvivenza di un sistema sociale. Lo sperimentare l'amore omosessuale consente di creare una classe sociale maschile al suo interno fortemente empatica nella quale si garantisce la formazione di un *corpus* sociale coeso e dominante in cui lo spirito di cittadinanza e di appartenenza costituisce un elemento fondamentale alla base dell'ordinamento politico-giuridico delle città greche. Il rapporto omosessuale con un ragazzo è quindi una norma, non certamente una deviazione, rientrando in uno stile di vita creato in base a usanze e abitudini costruite *ad hoc*.

In questo senso oltre alla *paideia* fisica, comprendente la cura del corpo e il suo rafforzamento, assume un ruolo fondamentale la *paideia* psichica, volta a garantire una socializzazione armonica dell'individuo nella *polis*. L'identità dell'individuo era pressoché inglobata da quell'insieme di norme e valori che costituivano l'identità della società stessa in cui viveva, tanto che, più che di processo educativo o di socializzazione, si potrebbe parlare di processo di uniformazione che garantisce una classe sociale maschile completa e compatta. Nello specifico quest'aspetto è tanto più interessante se lo rapportiamo a una delle funzioni cardine del cittadino ateniese tra arcaismo e periodo classico come quella del soldato oplita che fa parte di un esercito il cui fine ultimo è proprio la preservazione dell'istituto *polis* nella sua interezza.

L.B.

C.P.

LUCA BASILE

Archeologo

lucabasile1978@libero.it

CRISTINA PUGLIA

Psicologa, Psicoterapeuta

cripu@libero.it

³⁹ Per Freud la differenza più incisiva fra la vita amorosa del mondo antico e quella nostra risiede nel fatto che l'antichità sottolineava la pulsione e il suo appagamento mentre noi ne sottolineiamo l'oggetto (FREUD 1989, p. 463). Basti pensare che in Grecia non vi erano vocaboli corrispondenti ai nostri "omosessuale" ed "eterosessuale".

⁴⁰ Come evidenziato da P. H. Miller (MILLER 1987, pp. 113-179), le ricerche di Freud hanno messo in risalto come lo sviluppo psichico sia di natura processuale e non lineare, nel senso che le due modalità di relazione oggettuale (essere e fare), entrambe passive e attive, continuano a coesistere in ogni rapporto affettivo e creativo indipendentemente dall'età e dal genere sessuale.

⁴¹ DEVEREUX 1968, pp. 69-92.

BIBLIOGRAFIA

- ASHERI 1997: D. ASHERI, "Identità greche, identità greca", in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, vol. II/2, Torino 1997, pp. 5-26.
- BÉRARD, BRON 1986: CL. BÉRARD, CH. BRON, "Bacchos au coeur de la cité. Le thyase dionysiaque dans l'espace politique", in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Actes de la table ronde, Rome 1984, pp. 13-30.
- BRELICH 1969: A. BRELICH, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969.
- BREMMER 1990: J.N. BREMMER, "Adolescents, Symposion, and Pederasty", in O. MURRAY (a cura di), *Symptotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford 1990, pp. 135-148.
- CALAME 1977: C. CALAME, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque I*, Roma 1977.
- CALAME 2006: C. CALAME, "Eros inventore e organizzatore della società greca antica", in C. CALAME (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 2006, pp. I-XL.
- CAMBIANO 2005: G. CAMBIANO, "Diventare uomo", in J.P. VERNANT (a cura di), *L'uomo greco*, Roma-Bari 2005, pp. 87-120.
- CANTARELLA 2016: E. CANTARELLA, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano 2016.
- CASSOLA 1996: F. CASSOLA, "Chi erano i Greci?", in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, vol. II/1, Torino 1996, pp. 5-23.
- CATONI 1998: M.L. CATONI, "Quando il ragazzo si fa satiro", in *Prospettiva* 88-89, 1998, pp. 74-84.
- CATONI 2010: M.L. CATONI, *Bere vino puro. Immagini del simposio*, Milano 2010.
- CHASSEGUET-SMIRGEL 1991: J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *I due alberi del giardino: saggi psicoanalitici sul ruolo del padre e della madre nel sistema psichico*, Milano 1991.
- DELCOURT 1958: M. DELCOURT, *Hermaphrodite. Mithes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris 1958.
- DETIENNE 1982: M. DETIENNE, "Pratiche culinarie e spirito di sacrificio", in M. DETIENNE, J.P. VERNANT, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982, pp. 9-31.
- DEVEREUX 1968: G. DEVEREUX, "Greek Pseudo-Homosexuality and the 'Greek Miracle'", in *SymbOslo* 42, 1968, pp. 69-92.
- DOVER 1973: K.J. DOVER, "Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour", in *Arethusa* 6, 1973, pp. 59-74.
- DOVER 1978: K.J. DOVER, *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino 1985.
- FREUD 1989: S. FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Torino 1989 (Ed. orig. 1905).
- FREUD 1991: S. FREUD, "Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile", in *Sigmund Freud. Casi Clinici*, Torino 1991, pp. 671-698.
- FRONTISI-DUCROUX, VERNANT 2003: F. FRONTISI-DUCROUX, J.P. VERNANT, *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, Roma 2003.
- GIBERTI, ROSSI 2004: F. GIBERTI, R. ROSSI, *Manuale di Psichiatria*, Padova 2004.
- JAEGER 2003: W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano 2003.
- JUNG 1996: C.G. JUNG, *L'uomo e i suoi simboli*, Milano 1996.
- JUNG 2013: C.G. JUNG, *Coscienza inconscio e individuazione*, Torino 2013.
- LOMBARDO 1989: M. LOMBARDO, "Pratiche di commensalità e forme di organizzazione sociale nel mondo greco: *symposion* e *syssitia*", in O. LONGO, P. SCARPI (edd.), *Homo Edens*, Verona 1989, pp. 311-325.
- MILLER 1987: P.H. MILLER, *Teorie dello sviluppo psicologico*, Bologna 1987.
- MURRAY 2009: O. MURRAY, "The culture of the Symposion", in K.A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (edd.), *A Companion to Archaic Greece*, Oxford 2009, pp. 508-523.
- PERLS, HEFFERLINE, GOODMAN 1997: F. PERLS, R.F. HEFFERLINE, P. GOODMAN, *Teorie e pratica della Gestalt*, Roma 1997.
- PLEKET 1996: H.W. PLEKET, "L'agonismo sportivo", in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, vol. I, Torino 1996, pp. 507-537.

- SCHAFFER 1996: H.R. SCHAFFER, *Lo sviluppo sociale*, Milano 1996.
- SCHMITT-PANTEL 1992: P. SCHMITT-PANTEL, *La Cité au Banquet*, Paris 1992.
- STOLLER 1968: R.J. STOLLER, *Sex and Gender*, New York 1968.
- STOLLER 1975: R.J. STOLLER, *The Transsexual Experiment*, London 1975.
- VAN GENNEP 2012: A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino 2012 (ed. orig. 1909).
- VERNANT 2007: J.P. VERNANT, "Il matrimonio", in J.P. VERNANT (a cura di), *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 2007, pp. 50-75.
- WHITEHORN 2000: J.E.G. WHITEHORN, "Meander's 'Androgynos': Plot, personae, and context", in *Hermes* 128/3, pp. 310-319.
- WINNICOTT 1971: D.W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, Roma 1971.

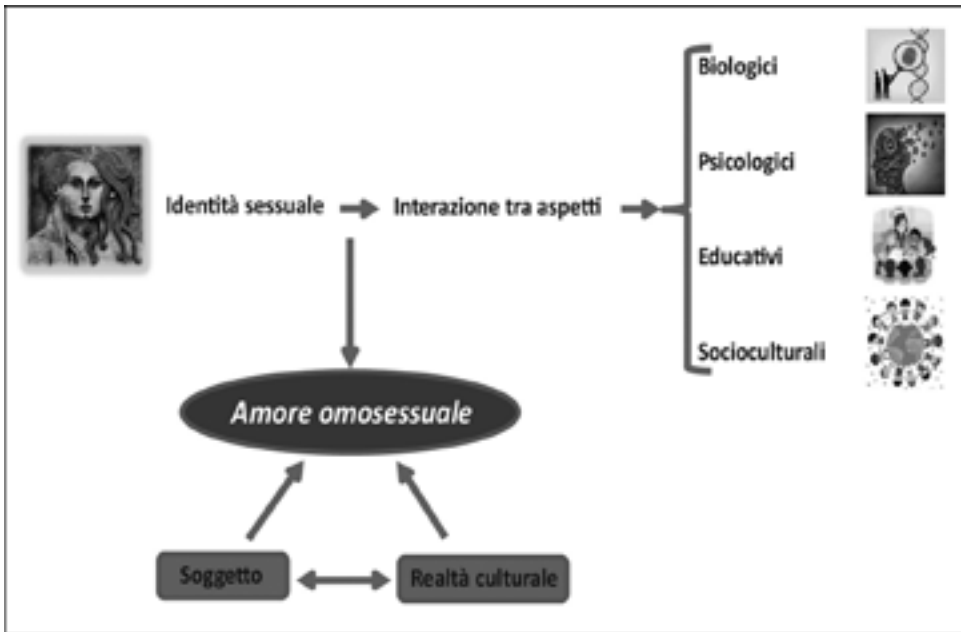


Fig. 1. Mappa concettuale degli aspetti costitutivi dell'amore omosessuale (real. C. Puglia)

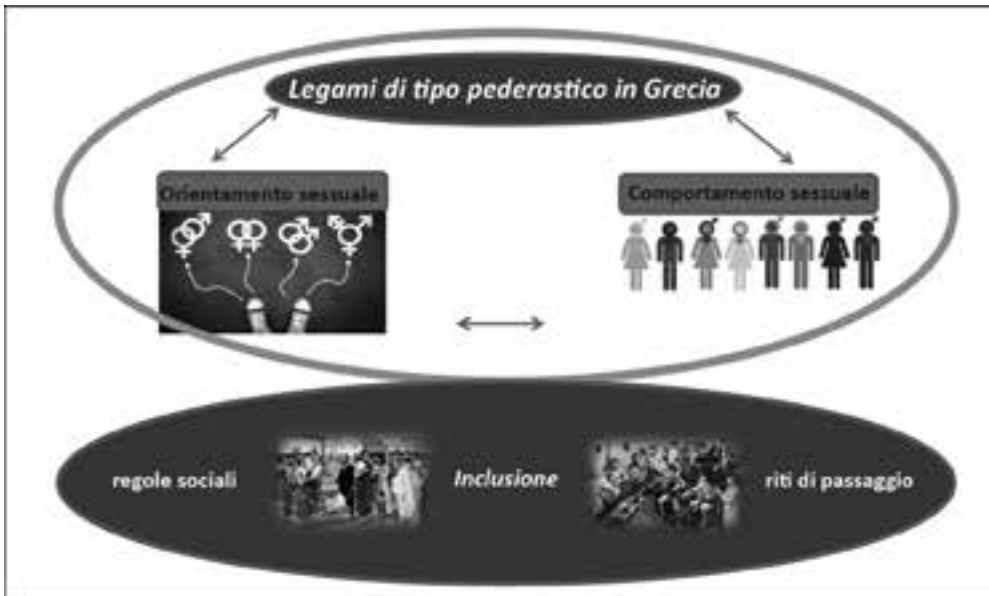


Fig. 2. Mappa concettuale delle componenti psicosociali del legame pederastico greco (real. C. Puglia)



Fig. 3. Berlino, Antikensammlung. *Kylix* a figure rosse di *Sosias* (da www.wikipedia.org)



Fig. 4. Boston, Museum of Fine Arts. In alto: *kylix* a figure rosse di *Onesimos*. In basso: *kylix* a figure rosse attribuita al Gruppo *Proto-Panaitian* (da www.mfa.org)



Fig. 5. Copenhagen, National Museum. *Kylix* a figure rosse attribuita al Pittore di *Dokimasia* (da www.wikipedia.org)



Fig. 6. Würzburg, Martin von Wagner Museum. *Kylix* a figure rosse del Pittore di *Brygos* (da www.wikipedia.org)



Fig. 7. Monaco, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek. Anfora a figure nere da Vulci (da www.wikipedia.org)



Fig. 8. Malibù, Paul Getty Museum. *Kylix* a figure rosse del Pittore del Carpentiere (da www.getty.edu)



Fig. 9. Olimpia, Museo Archeologico. Gruppo scultoreo in terracotta di Zeus e Ganimede (da www.wikipedia.org)



Fig. 10. Ferrara, Museo Archeologico Nazionale. *Kylix* a figure rosse del Pittore di *Penthesilea* (da www.wikipedia.org)



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**APATURIE E *GAMELIA* IN UNA “CASA SACRA” DI HIMERA?
L'AMORE AL TEMPO DELLE FRATRIE***

La classica opposizione tra le categorie di “pubblico” e “privato”, o di “civico” e “individuale”, tende troppo spesso a semplificare e a trascurare eccessivamente la complessa stratificazione dell'attività rituale nella società greca¹. L'esigenza di superare questo tipo di letture bipolari sta finalmente emergendo anche da una prospettiva archeologica. Occorre infatti porre maggior attenzione verso quella che potremmo definire una “zona grigia” costituita da consuetudini rituali e da pratiche “allargate” difficilmente leggibili dal punto di vista archeologico (e troppe volte ricondotte meccanicamente all'ambito domestico). Questi contesti, se opportunamente analizzati, possono far emergere in maniera piuttosto evidente il carattere quasi mai completamente “privato” del luogo in questione (ma, allo stesso tempo, non del tutto “pubblico”). Si tratta di spazi destinati ad attività di solidarietà sociali e civiche, a carattere comunitario, da mettere verosimilmente in relazione con il ruolo – anche rituale – delle fratrie. È proprio da tale assunto programmatico che il contributo presentato in questa sede intende dunque prendere le mosse².

L'analisi dei prodotti figurati attribuiti alla bottega del Pittore di Himera e l'attento riesame del contesto di ritrovamento (piuttosto inconsueto per questa classe di

* Il presente contributo ricalca quanto presentato durante il Convegno “Antropologia e Archeologia dell'Amore”, tenutosi a Roma dal 26 al 28 Maggio 2017, con il titolo di “Indizi di ritualità nuziale in abitato. La produzione locale di ceramica a figure rosse a Himera in un santuario di quartiere di V sec. a.C.”. Il motivo della variazione del titolo risulterà chiaro al lettore nel corso della trattazione; in sintesi, si è ritenuto più opportuno utilizzare il termine “casa sacra” in luogo di “santuario di quartiere” poiché, a mio giudizio, più corretto e rispettoso della natura e della funzione del contesto esaminato. Desidero ringraziare Valentino Nizzo per l'ideazione del Convegno e per la grande professionalità dedicata all'organizzazione, nonché per l'interesse mostrato nei confronti del tema di ricerca qui presentato. Colgo l'occasione anche per esprimere la mia gratitudine a Mario Torelli per la sua estrema disponibilità a discutere di questi temi soprattutto durante le giornate del convegno romano; il suo preziosissimo punto di vista mi ha permesso di riformulare alcune considerazioni, soprattutto in merito al coinvolgimento delle fratrie e alla possibilità di rileggere il contesto in relazione allo svolgimento di apaturie. Il titolo di questo contributo (e non solo) è quindi a lui estremamente debitore. Mia resta, ovviamente, la responsabilità delle tesi sostenute, così come degli errori e delle eventuali sviste.

¹ Sulla presenza immanente e sul carattere pervasivo del sacro nelle culture antiche (rintracciabile ovunque; non in luoghi specifici) si veda l'efficace trattazione in ROUX 1998, pp. 408-412.

² Si vedano, in particolare, le riflessioni in FARAONE 2008, p. 210 e la distinzione metodologica suggerita dall'autore tra “household” e “family” religion. Per un approfondimento sull'importanza di apprezzare le evidenze relative ai culti poliadici e quelle dei culti domestici come due sistemi strettamente interconnessi tra loro, in maniera “asimmetrica ma complementare”, cfr. BOEDEKER 2008, in particolare p. 236 e p. 244. Sull'esigenza di superare letture bipolari e sull'importanza della “frammentazione del territorio devoluto allo svolgimento di rituali” (LIPPOLIS 2016, p. 482) cfr. le illuminanti riflessioni conclusive di E. Lippolis in *Sacrum Facere* - Atti del III seminario di Archeologia del Sacro (Id. 2016, con bibl. precedente) nonché, nell'ambito dello stesso incontro di studi, gli interessanti contributi, di carattere soprattutto metodologico, di S. Crippa (CRIPPA 2016) e di F. Fontana (FONTANA 2016). Per quanto riguarda la natura ambigua di alcuni contesti archeologici, al confine tra privato e pubblico, si veda in particolare LIPPOLIS 2016, pp. 484-485, dove l'autore richiama i casi della Casa A di Roccagloriosa, di Velia e di Serra Lustrante. Cfr. inoltre MONACO 2013, dove la studiosa presenta alcuni esempi piuttosto emblematici, pertinenti ad Atene, in cui la scarsa monumentalizzazione degli spazi destinati al sacro e la contiguità fisica con le zone residenziali e le botteghe rende particolarmente difficoltoso il loro riconoscimento e la loro lettura funzionale, da mettere in relazione probabilmente con la frequentazione da parte di singole fratrie (o sottogruppi delle stesse) ateniesi.

materiali)³ costituiscono infatti un'importante occasione per meglio comprendere il ruolo funzionale e simbolico che la ceramica a figure rosse può assumere in qualità di *sacra suppellex* e di *ornamenta* all'interno di quello che sembra a tutti gli effetti essere un luogo di aggregazione deputato ad accogliere lo svolgimento di attività rituali in seno a una fratria⁴. S'intende perciò definire – coniugando lo studio iconografico dei vasi figurati con il censimento e l'analisi degli oggetti a essi associati – la destinazione d'uso dei blocchi 2-4 dell'isolato II di Himera. Essi sono composti da ambienti con caratteristiche planimetriche associabili alla sfera domestica⁵ ma frequentati – a giudicare dal sovrannumero di materiale figurato presente all'interno (in particolare, crateri) – da una comunità allargata, probabilmente una fratria, e utilizzati per espletare tipiche ritualità comunitarie con ampie ricadute anche sul piano civico, tramandateci dalle fonti con il termine di apaturie⁶.

D'altronde, appare piuttosto certa la divisione in *phratriai* del corpo civico imerese. Dalla colonia siceliota di origine calcidese proviene infatti una delle più antiche epigrafi attestanti l'esistenza delle fratricie nel mondo coloniale occidentale⁷.

³ Per una statistica aggiornata dei rinvenimenti di ceramica a figure rosse in relazione alla tipologia di contesto, cfr. TODISCO 2012, cap. V, p. 78: il 91 % proviene da contesti tombali, il 5 % da contesti abitativi e cultuali, l'1 % da contesti produttivi.

⁴ Sul problema connesso agli spazi di esposizione dei votivi, nonché di conservazione della *sacra suppellex* cfr. MACR. *Sat.*, 3.11, 5-6 in cui si distingue tra vasellame e suppellettile usata per il sacrificio (*sacra suppellex*) e quelli che sono gli elementi di arredo (*ornamenta*) che comunque, come capita per le scene sui vasi figurati, dovevano certamente avere la funzione di alludere alla stessa sfera semantica implicata nel rituale stesso.

⁵ Sulla base dunque delle informazioni raccolte è possibile ipotizzare che i blocchi 2, 3 e 4 dell'isolato II ubicato sul pianoro di Himera (da dove provengono tutti i manufatti a figure rosse oggetto di questo studio), almeno nel corso degli ultimi decenni del V sec. a.C., dovevano costituire un'unica grande unità abitativa. La stratigrafia si presenta relativamente omogenea per tutti i vani presi in considerazione. Lo strato che "sigilla" il contesto in esame è un crollo caratterizzato da numerose tracce di bruciato, interpretabili come prova dell'azione distruttiva cartaginese del 409 a.C. Esso ricopriva un terreno bianchiccio compatto, caratterizzato da cospicue tracce di terra combusta e da ampie concentrazioni di carboni. La maggior parte del materiale mobile proviene da questi due strati. È molto probabile che anche il blocco I facesse parte dello stesso edificio ma, sulla base delle informazioni a disposizione dello scrivente, non è possibile affermarlo con certezza.

⁶ Per un approfondimento sulle fratricie si vedano soprattutto GUARDUCCI 1937; ID. 1938; HEDRICK 1991; LAMBERT 1993; nonché i più recenti FARAONE 2008; S.K. STOWERS 2008, pp. 5-19; MORGAN 2011; GHERCHANOC 2012. Sulle apaturie cfr. GUARDUCCI 1937, pp. 33-41; SCHMITT-PANTEL 1977; PALAGIA 1995, pp. 496-497; SALVIAT 2000; BRELICH 2013 e, soprattutto, LAMBERT 1993 (in particolare pp. 143-189). Sull'origine del termine si veda, tra i più recenti, BIRASCHI 2011, pp. 244-245. Sul mito di Melanto e Xantio e sull'interpretazione del duello tra i due in chiave simbolica e rituale (il "nero" contro il "biondo") cfr. VIDAL-NAQUET 2006, pp. 130-135. Tra le fonti antiche cfr. Σ AR., *Ach.* 146, AND., I.126, D., 39.4, nonché la fondamentale epigrafe dei *Demontionidai/Dekeleies* (IG 2.2, 841b). Gli autori antichi sono tutti concordi nel collocare la festa (almeno quella ateniese) nel mese di *Pyaneption*. L'evento doveva durare tre giorni: nel primo, chiamato *Dorpia*, si svolgeva un banchetto serale, durante il secondo (*Anarrhysis*) si praticava un sacrificio cruento, mentre nel terzo e ultimo, detto *Koureatis*, avveniva la dedica della ciocca di capelli e l'ammissione del membro all'interno della fratria.

Sulla ceramica figurata del Pittore di Himera cfr., oltre al lavoro di dottorato (SERINO 2013a), anche i recenti contributi in SERINO 2013b, ID. 2014a, ID. 2014b, ID. 2016, ID. 2017, ID. 2019a, ID. 2019b, dove compaiono già diverse osservazioni pertinenti alla rilettura del contesto in esame.

⁷ Si tratta di una laminetta bronzea proveniente dall'area del tempio D: BRUGNONE 1997, p. 274. Inoltre, per il mondo calcidese l'esistenza delle fratricie, e la stretta interconnessione tra esse e lo svolgimento delle apaturie, sembrerebbe anche attestata dalla presenza del mese di *Apatourion* nei calendari di Eretria e Calcide (GUARDUCCI 1937, p. 59), nonché da un *oros phratikos* proveniente da Eretria (IG XII *Suppl.* 642).

Per analizzare l'articolazione del sacro in un'area di abitato così circoscritta (si tratta di circa il 2% rispetto al totale della superficie indagata sul pianoro) occorre, prima di tutto, verificare la distribuzione spaziale degli oggetti ritrovati all'interno del contesto in esame⁸. Procedendo quindi a un censimento "distributivo" del materiale, pertinente ai singoli bacini stratigrafici (di facile identificazione poiché isolati e circoscritti da strutture murarie), all'interno di questi ambienti si registra la presenza di numerosi pesi da telaio⁹ (Fig. 8h), di diversi frammenti di arule¹⁰ (per es. Fig. 8a), di considerevoli quantità di terrecotte votive con iconografie piuttosto emblematiche (Fig. 8, d-f), nonché l'attestazione di alcune anomale concentrazioni sia di punte di freccia sia di astragali (Fig. 1, Fig. 8g)¹¹. Per quanto riguarda i vasi a figure rosse rinvenuti all'interno di quest'area invece, essi sono tutti caratterizzati da scene che appaiono efficacemente ideate – o, al limite, accuratamente selezionate – per accompagnare e "dialogare" con gli altri oggetti rinvenuti nella casa; inoltre, occorre tenere presente come i prodotti figurati siano tutti realizzati da un'unica bottega, quella del Pittore di Himera, importante elemento che indizia della probabile esistenza di una *special commission*¹².

⁸ Da anni l'équipe di ricerca guidata da N. Allegro (Università di Palermo) si occupa della revisione generale dei dati di scavo e del materiale rinvenuto durante le prime campagne imeresi e sarà opportuno rivolgersi a tali studi per una disamina completa, esaustiva e sistematica di tutto il contesto a cui qui si fa riferimento (blocchi 2-4 della zona II dell'isolato II). Parte dei lavori di revisione è confluita in *Himera V.1* e in *Himera IV* cds.

⁹ Sui pesi da telaio in età preromana diffusi in Occidente all'interno di contesti sacri e, in particolare, sul loro legame con la sfera femminile e nuziale cfr., a titolo esemplificativo, RUSSO-TAGLIENTE 1995, p. 117; TOMEO 2008, p. 55; SOFRONEW 2011, pp. 203-204.

¹⁰ Cinque esemplari provengono dai vani 9, 12, 13 e 16 del blocco 2, due dagli ambienti meridionali 17-18 e soltanto uno dal blocco 4, in prossimità dell'area della fossa. Altri quindici provengono dall'interno della cisterna del blocco 3. Sono inoltre attestati frammenti provenienti dal riempimento della cisterna che risultano perfettamente combacianti con alcuni esemplari ritrovati, rispettivamente, nell'ambiente 16 del blocco 2 e nell'area della fossa del blocco 4: lo scarico di materiale dentro il serbatoio ipogeico potrebbe quindi essere interpretato come il risultato di un atto deliberato, probabilmente a scopo rituale, avvenuto nel corso degli ultimi decenni del V sec. a.C. o forse, immediatamente dopo la distruzione della città (ANZALONE 2009, p. 14).

¹¹ Desidero ringraziare Rosario Maria Anzalone per avermi cortesemente fornito indicazioni sul numero di astragali rinvenuti all'interno dell'ambiente 22: si tratta di "circa 52 astragali in osso", come riportato dallo studioso in ANZALONE 2005-2006, p. 84. La concentrazione di questo tipo di materiale in abitato appare certamente assai peculiare. È bene qui ricordare l'attestazione di astragali all'interno di alcuni particolari contesti funerari nei quali si ritiene che essi possano aver assunto un valore simbolico in relazione allo *status* pre-nuziale degli individui femminili sepolti. Per un quadro aggiornato della situazione si veda CARÈ 2012, p. 411. Pur richiamando alla necessaria prudenza in relazione al valore semantico univoco da attribuire a questi oggetti, e tralasciando i contesti funerari che appaiono rispondere a logiche deposizionali certamente molto diverse, si segnala come gli astragali vengano accostati alla sfera nuziale nel santuario di Atena Ilias a Lavinio, dove M. Torelli ritiene che essi abbiano un valore votivo: TORELLI 1978, p. 147; ID. 1984. Sull'argomento cfr. anche l'epigramma dell'Antologia Palatina (AP., 6.309). Un altro contesto particolarmente emblematico in tal senso è quello dell'antro Coricio, dove una delle ipotesi avanzate da P. Amandry è che i circa 23000 astragali rinvenuti all'interno della grotta, nei pressi del santuario di Apollo a Delfi, possano costituire offerte votive effettuate dai giovani in procinto di sposarsi (AMANDRY 1984). Anche in Sicilia gli astragali sono presenti in alcuni interessanti contesti sacri: a Megara Hyblaea, al *Thesmophorion* di Bitalemi, nel deposito votivo in Proprietà La Musa a Naxos, nel santuario della *Malophoros* a Selinunte (circa 2600 esemplari), in un sacello di Grammichele, a Monte Saraceno e nel santuario di Alaimo a Lentini. Per un elenco aggiornato delle attestazioni di astragali all'interno di contesti votivi in Magna Grecia e in Sicilia si veda CARÈ 2006, p. 147, nt. 45-46, *ivi* bibl. precedente.

¹² L'unico manufatto figurato che non sembra appartenere alla bottega del Pittore di Himera è la *lekane* rinvenuta nel cortile 15, per la quale è stata invece proposta dallo scrivente un'attribuzione a un'altra officina coeva siceliota, quella del Pittore di Santapaola. Sull'ipotesi relativa alla possibilità che le due botteghe siceliote possano aver collaborato, almeno in una fase iniziale della loro produzione, proprio a Himera, si veda SERINO 2017, pp. 136-139. Sull'interpretazione in

Una delle iconografie più significative all'interno del contesto in esame è certamente quella presente sul lato principale del cratere a calice inv. H65.481 (Fig. 2).

Oltre alla fanciulla centrale nuda, appare degna di nota la presenza sulla scena del satiro, che costituisce piuttosto una rarità in questo tipo di iconografie. La sua figura rimanda al mondo maschile e alla sfera dionisiaca ma, allo stesso tempo, anche al potere seduttivo della donna. Una funzione prevalentemente simbolica è anche quella del cigno, che insieme al *louterion*, contribuisce a mediare, all'interno della rappresentazione, la compresenza di elementi umani e divini, e a definire dunque lo spazio del rito. Più complessa appare invece la lettura del personaggio a destra. Tuttavia, osservando attentamente alcuni dettagli, è possibile riconoscerci un'altra figura femminile in nudità, forse colta nell'atto di abbandonare (o di riprendere) i propri indumenti¹³. Se tale ricostruzione fosse corretta, la presenza di due fanciulle nude sul lato principale potrebbe richiamare forme collettive di ritualità o, piuttosto, potrebbe trattarsi di una costruzione simbolica e di un espediente compositivo volto ad annullare la sequenza spazio-temporale della narrazione, e funzionale piuttosto alla rappresentazione, all'interno di un'unica scena, di due distinte fasi del rituale – quello del *loutron nynphikon* – quasi come se i due piani temporali venissero a convergere in uno spazio unico simboleggiato dal *louterion*, quello del rito.

Come già anticipato, dall'area di rinvenimento del cratere con *loutron nynphikon* provengono altri manufatti figurati le cui rappresentazioni s'inseriscono, a mio avviso, all'interno di un insieme omogeneo e coerente di temi iconografici che probabilmente avevano la funzione di accompagnare le pratiche che dovevano svolgersi all'interno di questi particolari ambienti.

Dalla fossa nel cortile, per esempio, proviene uno *skyphos* (inv. H65.705) sul quale è raffigurato un erote con uno specchio in mano, accompagnato da una figura femminile. La scena si connota in chiave erotica, dove Eros è portatore di uno degli oggetti più evocativi della bellezza e della seduzione femminile: lo specchio (Fig. 3)¹⁴. L'immagine, in un certo senso, pare quasi partecipare e “dialogare” con quella presente sul cratere a calice con *loutron nynphikon*.

chiave rituale di questo contesto si vedano anche i recenti contributi in DE CESARE 2012, p. 150; PORTALE 2014, pp. 115-116 e, in particolare, DE CESARE 2015 dove la studiosa propone un'interessante rilettura in chiave nuziale – con sfumature di tipo curotrofico, nonché legate all'elemento umido dell'acqua e alla fertilità – anche delle cosiddette “arule di Dedalo”, da interpretare secondo l'autrice come un'iconografia (rivisitata localmente) connessa al mito di Frisso (*ivi* bibl. prec.).

¹³ E. Joly interpreta questo personaggio come un giovane di sesso maschile (*Himera II*, pp. 281-282, n. 9, tav. LXXI,4; JOLY 1972, p. 94, n. 2, tavv. XLVI,2 XLVII, 2-3) mentre M. de Cesare appare più cauta nell'identificazione, ritenendo plausibile anche l'ipotesi che possa trattarsi di una figura femminile (DE CESARE 2012, pp. 148-150). Numerose sono le attestazioni del momento in cui le fanciulle si liberano delle vesti prima di avvicinarsi alla vasca per le abluzioni: per una trattazione più approfondita dell'argomento cfr. SERINO 2016, pp. 37-42. Per l'iconografia del *louterion* inserita all'interno di un contesto sicuramente rituale si veda la serie dei *pinakes* loresi rinvenuti nel santuario della Mannella dedicato a Persefone, e in particolare i tipi 1/23 (LISSI CARONNA, SABBIONE, VLAD BORRELLI 1996-2007, pp. 199-202, tav. XXVI, fig. 5), 3/1 (*Ibid.*, pp. 25-39, tavv. I-IV, fig. 1), 5/7 (*Ibid.*, pp. 379-399, tavv. LXIIb-LXVI, fig. 25), 6/1 (*Ibid.*, pp. 649-656, tav. CXII, fig. 39).

¹⁴ Tra tutti gli oggetti associati alla figura femminile, un ruolo molto importante riveste certamente lo specchio che, come è stato correttamente messo in luce da M. Menichetti e F. Colivicchi, costituisce un segno iconico di particolare rilevanza finalizzato a trasmettere un messaggio strettamente connesso con il potere della seduzione della donna, nell'atto di prepararsi all'incontro con l'uomo. Sul significato dello specchio si vedano CASSIMATIS 1998; FRONTISI DUCROUX, VERNANT 1998, pp. 36-40; BAGGIO 2004, pp. 154-156; MENICHETTI 2006, p. 57; Id. 2008; COLIVICCHI 2006.

Allusioni alla sfera erotico-nuziale appaiono evidenti anche su un altro *skyphos* (inv. H65.483), rinvenuto sempre nel blocco 2, insieme al cratere. Su di esso compare nuovamente un erote, in questo caso ritratto nell'atto di porgere una benda, dettaglio da non trascurare soprattutto alla luce delle informazioni tramandateci da diverse tradizioni che accostano tale oggetto all'ambito nuziale (Fig. 4)¹⁵.

Alla sfera matrimoniale rimandano ancora, in questo caso non solo per le iconografie ma anche per la peculiare forma vascolare, i due *lebêtes gamikòì* rinvenuti nel vano 10 del blocco 2. Degno di nota è il primo dei due esemplari (inv. H65.742), che si conserva quasi integralmente¹⁶. Il lato principale del vaso ritrae due figure che sembrano colte nell'atto di avvicinarsi e, forse, abbracciarsi, come lascia presupporre l'arto superiore di entrambi, leggermente teso in avanti. È molto probabile che questa scena alluda al momento del congedo di un giovane che tiene nella mano una *phiale* dentro la quale la donna versa il contenuto dell'*oinochoe*. Il gesto è ampiamente attestato nelle immagini con un'evidente valenza rituale: la donna, spesso qualificata come sposa dal gesto dell'*anakalypsis*, versa generalmente, con un'*oinochoe*, del vino nella *phiale* retta dal giovane, il quale provvede a rovesciarlo per terra con significato propiziatorio (Fig. 5a). Alla scena di partenza del personaggio maschile si contrappone dall'altro lato del vaso una consegna di doni. Le protagoniste dell'episodio sono due figure

¹⁵ La benda puntinata potrebbe costituire, secondo M. Baggio (BAGGIO 2004, pp. 136-138), un richiamo alla cintura di Afrodite dove, sulla base di quanto riportato in Omero (HOM., *Il.* 14.211-217), hanno sede tutte le attrazioni erotiche, la passione, il desiderio, la persuasione. L'associazione benda/*louterion* – insieme a un'altra presenza da non sottovalutare, quella del volatile – compare anche su alcuni *pinakes* locresi provenienti dal santuario della Mannella, a conferma del probabile valore rituale che doveva connotare questi oggetti in concomitanza con l'utilizzo dei *louteria* (cfr. in particolare il tipo 3/1; LISSI-CARONNA, SABBIONE, VLAD-BORRELLI 1996-2007, pp. 25-39, tavv. I-IV, fig. 1).

Un'importante informazione che potrebbe meglio chiarire il legame tra la cintura, le fanciulle e i riti nuziali si ritrova in un passo di Pausania (PAUS., 2.33). Etra, dopo aver subito abusi da parte di Poseidone, introdusse tra le fanciulle di Trezene l'usanza di offrire la cintura, prima del matrimonio, ad Atena Apaturia (SCHMITT-PANTEL 1977). Si aggiunga poi che l'uso di dedicare la cintura nei riti pre-nuziali è attestato anche nell'Antologia Palatina (AP., 6.59-60; 6.80 e 6.210). Il legame con Atena testimoniato da Pausania potrebbe ricorrere anche a Himera, grazie alla suggestiva presenza – nello stesso complesso in cui è stato rinvenuto il cratere inv. H65.481 – di alcune statuette fittili identificate con Atena Lindia (cfr. per es. inv. H65.754; *Himera I*, p. 305, n. 41, tav. LXVI,1), provenienti dall'ambiente 11 del blocco 2 della zona II dell'isolato II. Le statuette femminili costituiscono quasi la totalità della coroplastica rinvenuta in questa zona dell'abitato ma lo stato frammentario non ne permette, per la maggior parte di esse, un'identificazione certa. Tuttavia appare palese un loro stretto legame con l'universo femminile; in particolare, occorre notare come, a Himera, Atena sembri essere accompagnata da figure con chiari riferimenti iconografici alla sfera artemica. Proprio Artemide, secondo diverse tradizioni, rivestirebbe un ruolo assai significativo durante lo svolgimento delle apaturie (cfr. *infra*, pp. 547-548). La stessa tipologia di benda è presente anche su altri due prodotti imeresi: nel primo caso l'oggetto è legato al tirso del satiro sul cratere a calice inv. H65.482 mentre, nel secondo, cinge il capo del personaggio centrale sul cratere inv. H65.480a. In entrambe le scene essa appare chiaramente legata al mondo dionisiaco e ad atmosfere rituali. Per un confronto con la figura femminile che porta una benda tra le mani mentre si dirige verso il *louterion* si veda il cratere a colonnette del Pittore del Centaureomachia del Louvre (Albertinum Museum di Dresda, inv. ZV 797; PFISTERER-HAAS 2002, p. 76, n. L67). Sull'iconografia delle bende sulla ceramica a figure rosse si veda il recente studio in CORSI 2012.

¹⁶ Il secondo *lebés* (si tratta per lo più di frammenti registrati con numeri d'inventario diversi: inv. n. H65.522,2, inv. n. H65.739, 3-4 e inv. n. H65.742,4) risulta invece molto frammentario (cfr. SERINO 2016, p. 46, fig. 16). Un'interessante studio sulla presenza dei *lebêtes gamikòì* all'interno di contesti abitativi si trova in SABETAI 2014 (in particolare pp. 52-55), dove la studiosa ne propone un utilizzo connesso con lo stoccaggio di vino o di materie prime alimentari solide (grano, etc..) all'interno prevalentemente delle abitazioni e, di contro, non all'interno di santuari (IBID., p. 53), osservazione che bene si accorderebbe con la definizione, per il contesto imerese, di "casa sacra", da intendersi come luogo di aggregazione e magazzino per fratriche (cfr. *infra*, pp. 551-553).

femminili affrontate: quella di sinistra, vestita con un lungo chitone smanicato e un velo adagiato sul capo, porge (o forse ha appena ricevuto) un *kalathos* colmo di primizie, probabilmente gomitoli di lana grezza¹⁷, mentre la fanciulla di destra è colta nel tipico gesto dell'*anakalypsis*, che rimanda, come d'altra parte anche il velo indossato dalla figura affrontata, alla sfera nuziale (*Fig. 5b*)¹⁸.

Da non sottovalutare sono anche i continui rimandi all'ambito dionisiaco: la presenza costante del satiro, quella delle menadi, nonché i particolari accessori che spesso accompagnano i personaggi in scena, quali tirsi, bende e bandoliere perlineate, costituiscono importanti indizi che permettono di "calare" questi oggetti all'interno di un'atmosfera rievocativa nella quale anche Dioniso, in qualità di supervisore e garante dei più importanti passaggi di *status*, doveva in qualche modo "partecipare"¹⁹. Alla sfera dionisiaca rimanda anche la scena principale del cratere a calice inv. H67.550, rimasto finora privo di attente letture iconografiche (*Fig. 6*).

Al centro è ritratto un personaggio maschile nudo, di profilo, con un tirso nella mano sinistra e una situla nell'altra. Dietro di lui, una figura femminile vestita con un chitone smanicato sembra procedere verso destra reggendo in mano una benda, mentre con l'altra cinge un oggetto purtroppo irriconoscibile a causa del pessimo stato di conservazione del manufatto.

¹⁷ Per quanto riguarda il *kalathos* (il tipico cesto da lana grezza), esso è spesso associato alle attività di filatura e costituisce un tradizionale dono di nozze (LISSARRAGUE 1996). Sul significato del *kalathos* nella produzione italiota si veda anche CASSIMATIS 1990, che attribuisce all'oggetto un valore semantico maggiormente connesso con la sfera funeraria. Sull'iconografia dei frutti e sull'utilizzo invece del *kalathos* durante la pratica della *karpologia* si veda MEIRANO 2003. Non escluderei però che il contenuto del *kalathos* sul *lêbes* imerese possa essere identificato come pane, alimento che assume un forte valore simbolico in relazione alle pratiche matrimoniali: le fonti infatti tramandano che durante la cerimonia nuziale un fanciullo che aveva ancora i genitori in vita passava tra gli invitati del banchetto portando un "canestro" (più simile a un vassoio, ma poteva anche trattarsi di un *kalathos*) che conteneva pane. In questa occasione, come mette bene in luce P. Ippolito, "i fidanzati esprimono il rifiuto del regime selvaggio a cui appartiene la loro vita precedente, per aderire, col cibo che le è proprio, alla loro nuova condizione civilizzata. In effetti la contrapposizione tra vita selvaggia e civiltà è uno degli assi essenziali della rappresentazione del passaggio dall'adolescenza all'età adulta" (IPPOLITO 2004, pp. 51-52) e a questo concetto pare non siano estranee neppure le allusioni alla caccia presenti su un altro cratere a calice della bottega del Pittore di Himera rinvenuto in questa stessa area (inv. n. H67.550, Antiquarium di Himera) (cfr. *infra*, pp. 547-548).

¹⁸ Sul valore del gesto dell'*anakalypsis* si vedano MAYO 1973, p. 200; PEMBERTON 1976, pp. 113-124; OAKLEY 1982, pp. 113-118. Più di recente, BAGGIO 2004, pp. 108-109. Spigo ritiene che sui rispettivi lati del manufatto siano ritratte due differenti "condizioni femminili", rappresentate, secondo lo studioso, da Medea ed Elettra (SPIGO 2002, p. 267). Per una lettura alternativa di queste scene, dove i personaggi vengono interpretati come Teseo e Medea (o Giasone e Medea), si veda anche DE CESARE 2015, pp. 52-53.

¹⁹ A questo proposito, occorre menzionare anche la testina grottesca di sileno rinvenuta nella fossa dell'ambiente 15 (H65.711): su testine e maschere sileniche come rimando domestico alla sfera dionisiaca, soprattutto in relazione a riti di passaggio, cfr. BARRA BAGNASCO 1996. Dioniso non verrebbe evocato soltanto in qualità di dio del vino e dell'alterità ma anche come principale garante delle metamorfosi, intese come passaggio da una classe d'età all'altra (si veda in particolare ISLER KERENYI 2004, p. 245) e, in particolare, di quelle trasformazioni che dall'infanzia portano alla maturità. Dioniso era colui che presiedeva le trasformazioni della condizione umana (ISLER-KERENYI 2005, p. 69) e da qui l'enorme importanza del dio per gli antichi, sia a livello individuale sia a livello istituzionale. Da segnalare poi anche il ruolo di Dioniso nel mito che secondo alcune tradizioni spiegherebbe l'origine delle Apaturie: cfr. *supra*, nt. 6. Sebbene gli studiosi concordino ormai unanimemente sulla derivazione del termine "apaturie" da *omopatores* (aventi gli stessi padri, quindi i *phrateres*), la versione del mito di Melanto e Xantio resta comunque degna di nota e pregna di significati, probabilmente anche simbolici (su questo argomento cfr. *infra*, nt. 6).

Sulla destra compare una terza figura, di sesso femminile, vestita anch'essa con un chitone smanicato; quest'ultima procede verso le altre due portando nella mano sinistra un tirso e allungando quella destra verso il personaggio centrale.

Tra questi due personaggi affrontati compaiono una serie di oggetti di dubbia identificazione: da una parte un'asta che sembra reggere (?) un oggetto che ricorda un *kibotos* e, dall'altra, immediatamente a sinistra della cassetta, quello che assomiglia al profilo di un arco. Quest'ultimo oggetto sembra realizzato senza un'apparente logica compositiva, in una posizione così "scomoda" a tal punto da costringere il ceramografo a curvare l'asta del tirso tenuto in mano dal personaggio maschile, conferendo al bastone un effetto quasi "spezzato".

Anche volendo rinunciare a una più puntuale esegesi relativa all'attestazione di questi oggetti sulla scena, appare comunque evidente come la presenza dei tirsi, della benda e della situla costituiscano importanti spie per poter connettere la rappresentazione alla sfera dionisiaca²⁰.

Per completare il quadro emerso finora, occorre osservare come anche la componente maschile fosse coinvolta nel significato simbolico sotteso alle scene figurate realizzate sui prodotti protosicelioti. Tali iconografie si configurano così come un perfetto messaggio speculare rispetto alle forme di ritualità femminili evocate finora. A tal proposito, appare quindi opportuno richiamare la scena rappresentata sul coperchio di *lekane* rinvenuto nell'ambiente 15I (inv. H65.445 + H65.797 + H.65.479,4 + H65.801), dove comparirebbe, secondo gli scavatori, l'episodio dell'uccisione di Penteo, con evidenti rimandi però anche al mito connesso con la punizione di Atteone da parte di Artemide (*Fig. 7*)²¹.

Se il rimando alla dea della caccia appare plausibile per il coperchio di *lekane*, si potrebbe forse ipotizzare un'allusione ad Artemide anche sul cratere inv. H67.550 – espressa attraverso il solito codice figurativo ridotto all'essenziale – dove compare, come abbiamo appena visto, un arco infisso a terra che potrebbe evocare proprio la pratica della caccia, momento cruciale nelle tappe della crescita di un individuo maschio²².

²⁰ L'importanza della sfera dionisiaca è ribadita per questo cratere anche sul lato secondario: contrariamente a quanto affermato da E. Joly e A.D. Trendall (*Himera I*, p. 283, n. 22; TRENDALL 1983, p. 35, n. 25g) infatti la scena è caratterizzata dalla presenza di un tirso, tenuto in mano dal personaggio centrale.

²¹ E. Joly preferisce interpretare la scena come il mito dell'uccisione di Penteo da parte della madre Agave e delle menadi trasformate in cani (*Himera I*, p. 280, nn. 5-6); anche M. de Cesare propende per questo tipo di lettura (DE CESARE 2015, pp. 55-56). L'assenza delle corna di cervo sulla testa del personaggio centrale che viene assalito dai cani potrebbe effettivamente giocare a favore dell'interpretazione proposta dalle due studiose. Nel corso del V sec. a.C. infatti si diffonde la consuetudine di rappresentare la figura di Atteone sempre nel momento in cui, mentre viene attaccato dai cani, ha già acquisito le corna (MUGIONE 1988; EAD. 2000, pp. 82-84); cfr. per esempio la scena rappresentata su una *nestoris* attribuita al Pittore di Dolone (British Museum di Londra, inv. F176; TRENDALL 1967, p. 103, n. 540). Tuttavia lo schema iconografico e l'impostazione generale della scena, nonché la presenza del capriolo trattenuto da un satirello e quella di un cerbiatto accarezzato da una figura femminile costituiscono importanti indizi che rimandano non solo alla sfera dionisiaca, ma anche a quella artemica: cfr. per la presenza di questi animali, ad esempio, il cratere a volute del Pittore di Gravina (Museo Archeologico Nazionale di Taranto; MUGIONE 2000, p. 192, n. 546). Inoltre, sul valore simbolico del mito di Atteone in relazione alla scelta della "wrong female" e sull'interscambiabilità tra Penteo e Atteone cfr. BARRINGER 2001, pp. 128-138.

²² Per la relazione tra l'ambito artemisio e quello dionisiaco in un contesto iniziatico di metamorfosi e di maturazione sessuale si veda ISLER KERENYI 2002. Per un nesso tra Artemide, Ninfe e Dioniso e i riti di purificazione legati

È inoltre meritevole di particolare attenzione il luogo di rinvenimento del manufatto in questione che, a differenza degli altri crateri, è stato recuperato in un'area particolarmente circoscritta, caratterizzata da un crollo di tegole che di fatto occultò e distrusse, tra le altre cose, anche il vaso figurato stesso.

Il crollo di tegole immediatamente esterno al vano 17 dovrebbe essere pertinente alla copertura pesante dell'ambiente stesso e potrebbe non essere casuale il rinvenimento dell'accumulo di 25 punte in bronzo all'interno del medesimo vano in cui probabilmente alloggiava – su scaffalature poi collassate all'esterno e sigillate dal crollo della copertura della stanza – anche il manufatto figurato, sul quale compare un arco rappresentato, non a caso, proprio al centro della scena e attraverso il quale forse si voleva alludere alla pratica della caccia, in chiave palesemente rituale ed evocativa, come tappa fondamentale e funzionale al passaggio alla condizione adulta (cfr. *Fig. 1*). Il richiamo al valore simbolico della caccia attraverso la sfera dionisiaca non costituisce certo una novità all'interno della tradizione vascolare figurata: basti richiamare, a titolo esemplificativo, alcuni prodotti realizzati dal Pittore di Amasis dove il ceramografo mette in relazione proprio il tema degli efebi cacciatori con la sfera dionisiaca²³. L'incontro di Dioniso con gli efebi si colloca in questo caso, come correttamente fa notare C. Isler Kerényi, a un livello non mitologico ma rituale. Anche per il cratere imerese le allusioni frequenti al mondo della caccia potrebbero dunque rimandare a un incontro tra efebi e Dioniso (cfr. la situla e i tirsi) celebrato probabilmente a conclusione di un periodo trascorso dai giovani fuori dalla città, nel mondo selvatico²⁴. Tornando, più in generale, al contesto nel suo insieme, non bisogna dimenticare il richiamo continuo e perentorio all'elemento acquatico, che accomuna diverse classi di materiali, nonché alcuni apprestamenti funzionali presenti all'interno dell'area in esame. Per quanto riguarda questi ultimi, mi limito qui a citare la presenza della cisterna nel blocco 3, riempita con materiale votivo²⁵. L'allusione all'acqua attraverso il materiale mobile ricorre, invece, sull'arula con Scilla²⁶ (*Fig. 8a*), sull'*applique* in bronzo configurata con testa di Acheloo (*Fig. 8b*), sullo *skyphos* con Eracle che combatte l'idra (un mostro anch'esso legato al mondo acquatico) rinvenuto nella

all'acqua si veda DE CESARE 2001, pp. 393-400. Sul rapporto tra rituali collettivi pre-nuziali e Dioniso si veda anche SEAFORD 1988, pp. 124-125. In relazione alle apaturie, Esichio (HSCH., s.v. *koureotis*) racconta di come, durante il terzo giorno (*koureotis*), i candidati all'ingresso nella fratria si tagliavano una ciocca di capelli e la dedicavano proprio ad Artemide, una delle divinità che si rivela dunque essere centrale all'interno di queste feste rituali.

²³ BEAZLEY 1956, n. 1-22; BOTHMER 1985, nn. 1-21.

²⁴ ISLER KERENYI 2002, pp. 131-133: “[...] Artemide è dunque particolarmente vicina agli efebi durante la tappa del percorso di integrazione nella *polis* che essi trascorrono fuori dalla città per essere iniziati alla caccia. La caccia li mette ovviamente a confronto con la morte, e anche la loro assenza dalla città equivale, a livello metaforico, a una morte. Dioniso si colloca invece al traguardo di questa fase, nel momento in cui gli efebi, ormai esperti cacciatori, rientrano in città dove saranno introdotti nel mondo dei *politai*”. Per una panoramica completa sul tema della caccia in Grecia si veda BARRINGER 2001. Per un'analisi in merito alla relazione tra passaggi di *status* e caccia cfr. VIDAL-NAQUET 2006, in particolare pp. 125-146.

²⁵ Cfr. *supra*, nt. 10.

²⁶ Per il messaggio figurativo di Scilla legato a una «bella creatura femminile, marina, tranquilla, pacifica e protettiva» (cfr. CALDERONE 1999, pp. 357-360), *exemplum* e augurio, aggiungerei, di una felice e riuscita metamorfosi, cfr. soprattutto SERINO 2014b, p. 26, nt. 2.

fossa del cortile 15²⁷ (Fig. 8c), nonché sugli svariati frammenti di *louteria* (Fig. 8i) e, ovviamente, sul cratere a calice con la scena di *loutron nynphikon* (cfr. Fig. 2).

Un altro elemento da tenere in forte considerazione è quello del “monopolio” detenuto dalle iconografie a soggetto femminile: sono infatti assai numerosi i frammenti di terrecotte che rappresentano in maniera esclusiva busti, volti femminili e maschere muliebri (Fig. 8 d, f)²⁸.

È opportuno, a questo punto, aprire una limitata parentesi che ci guiderà così alle conclusioni di questo tentativo di rilettura del contesto imerese.

Nella società greca il matrimonio e i riti che lo accompagnavano costituivano avvenimenti che permettevano di introdurre la nuova famiglia all'interno della comunità; queste pratiche si espletavano anche all'interno delle fratrie e, in particolare, durante alcuni precisi periodi dell'anno, come avveniva nel caso delle apaturie.

L'insistenza, la diffusione e le ripetitive allusioni a particolari passaggi di *status*, sia maschili (la caccia, la lotta di Eracle contro creature mostruose, gli inseguimenti rituali)²⁹ sia femminili (in generale, alla sfera nuziale) attraverso forme minime

²⁷ Sulle raffigurazioni di Eracle con una valenza ben augurante in relazione ai passaggi di *status* (in questo caso dall'infanzia all'adolescenza) si veda WOODFORD 1983. Sulle gesta di Eracle interpretabili come allusioni – attraverso la rievocazione di scontri mitologici – a passaggi di *status* si veda TODISCO 2012, vol. II, cap. VIII, p. 193, dove C. Roscino propone una lettura in chiave funeraria della lotta tra Eracle e l'idra raffigurata sul cratere a volute eracleota, rinvenuto all'interno di una tomba di fanciullo. Più in generale, sulla costante presenza di iconografie vascolari dove compaiono figure eroiche nell'atto di uccidere mostri mitologici all'interno di tombe pertinenti a individui pre-adulti si veda anche DASEN 2010, pp. 30-31. Per un approfondimento sullo *skypchos* con Eracle e l'idra di Himera, sull'iconografia di Scilla, nonché sulle associazioni all'interno di questi ambienti, si veda SERINO 2014b, pp. 25-27. Riguardo a una possibile relazione tra l'elemento femminile e la figura di Eracle, in particolare in Sicilia, si veda CUSUMANO 1996. Sulla relazione tra Eracle, ninfe, acqua e rituali connessi con passaggi di *status* in Sicilia cfr. VASSALLO 1999; DE CESARE 2013, pp. 67-76 (con appendice di N. Bonacasa). Riguardo alla presenza di Eracle nel contesto esaminato appare utile menzionare nuovamente Esichio (Hsch., s.v. *oinisteria*); il lessicografo infatti ci riporta un interessante collegamento tra il giorno del *koureotis* – e quindi tra le apaturie – e la consuetudine dei ragazzi di dedicare, prima di tagliarsi la ciocca di capelli, una coppa di vino in onore proprio di Eracle. Questa offerta prende il nome di *oinisteria* e appare suggestivo ritrovare dei richiami a Eracle così pregnanti proprio in questo particolare contesto imerese.

²⁸ Sul nesso piuttosto stretto tra schema ninfale dei busti femminili (intesi nella loro semi-compiutezza e in procinto di realizzare la “perfezione femminile”) e sfera concettuale del matrimonio cfr. PORTALE 2012, in particolare pp. 244-245. Oltre alla coroplastica a iconografia femminile, dal contesto in esame provengono anche altri tipi di rappresentazione. Per esempio, all'interno della fossa è stato ritrovato un modellino in terracotta di cerbiatto: a questo proposito occorre richiamare la presenza di due cerbiatti fittili provenienti anche dalla stipe di Fontana Calda di Butera (PORTALE 2008, p. 49, nt. 3), altro contesto strettamente connesso con la simbologia dell'acqua e con i passaggi di *status*.

Dallo sterco superficiale della zona II provengono anche un frammento fittile di *stephane*, un *oscillum* e una testa di gallo in terracotta. Per quanto riguarda quest'ultimo reperto, si segnala come esso sia spesso associato all'ambito erotico e giovanile. Cfr. per esempio alcuni *pinakes* di Francavilla di Sicilia e di Locri in cui il galletto è offerto dalle fanciulle a Kore nell'ambito di cerimonie pre-nuziali (SPIGO 2000, pp. 26-44, tipi III, V, VII, figg. 13-20, 25-29, 32-38). Per il gallo inteso anche come tipico dono del corteggiamento si veda KLINGER 2002, p. 30. Sulla relazione tra figure alate e personaggi femminili cfr. anche COSTABILE, MEIRANO 2006.

In generale, sul rapporto tra culto e coroplastica votiva si veda LIPPOLIS 2001. In particolare, per i casi in cui sono attestate in maniera diffusa statuette fittili votive all'interno di abitazioni private si vedano gli studi su Olinto (SICA 2002) e su Locri Epizefiri (BARRA-BAGNASCO 2009). Per quanto riguarda l'ipotesi connessa con una “religiosità di quartiere” e di tipo para-comunitario si vedano anche i recenti contributi in PORTALE 2014 e DE CESARE 2015.

²⁹ Un altro cratere a calice (inv. H65.480a) ritrovato in quest'area presenta sul lato principale una scena d'inseguimento, interpretata dal sottoscritto come una chiara allusione a un'attività di natura rituale e, anche in questo caso, connessa con la sfera nuziale: SERINO 2019b.

e simboliche di comunicazione – e, nel caso di Himera, per mezzo di un vero e proprio programma figurativo realizzato da un'unica bottega, forse su commissione o forse (ma ipotesi di certo non meno significativa) attraverso un'accurata selezione dei prodotti e delle iconografie – potrebbe riflettere proprio l'importanza vitale che dovevano rivestire sia l'istituto matrimoniale in sé, sia la rievocazione celebrativa e rituale di tale evento, quando la fratria legittimava, con la sua partecipazione, l'unione coniugale e, soprattutto, la ricezione della donna all'interno della fratria stessa³⁰.

³⁰ Rispetto al senso e al valore sociale e civico che questi eventi dovevano rivestire, potrebbero assumere un significativo valore simbolico anche i giovani “anonimi” ammantati che con molta frequenza compaiono sui lati secondari dei crateri, forma vascolare collettiva per eccellenza: essi potrebbero alludere alla comunità nel suo insieme ed essere intesi come dei “rappresentanti” della fratria. C. Isler Kerényi pone l'accento sul fatto che gli ammantati dei lati B non appaiono mai tutti uguali fra loro (ISLER KERENYI 1993, p. 97; EAD. 1996, p. 50). La prima macroscopica distinzione risiederebbe nelle caratteristiche del personaggio in posizione mediana: esso andrebbe considerato letteralmente “centrale” perché è su di lui che s'intendeva convogliare l'attenzione dell'osservatore. Nella maggior parte dei casi l'autrice ravvisa in questa figura un atteggiamento passivo: egli appare infatti avvolto nell'*himation*, con le mani nascoste tra le pieghe del mantello, ritratto in un'immobilità quasi statutaria. Tuttavia l'ammantato centrale non deve essere considerato un semplice spettatore, bensì un personaggio comunque coinvolto – e partecipe – all'interno del contesto rappresentato. Per il giovane al centro C. Isler Kerényi parla di “astensione dall'agire deliberata”; egli non farebbe altro che attendere l'azione degli altri individui in scena (ISLER-KERENYI 1996, p. 50). Il giovane ammantato sarebbe dunque rappresentato nel pieno di una fase di transizione: queste “metamorfosi d'identità” sono connesse plausibilmente con quei passaggi di *status* particolarmente sentiti dai membri della società, e molto importanti evidentemente per legittimare l'ingresso a pieno diritto nella fratria e, di conseguenza, nel corpo civico. Tale condizione è tipica non solo del giovane di genere maschile ma anche delle fanciulle; per questo motivo non bisogna stupirsi se capita di incontrare sui lati secondari anche molte figure femminili. Le figure femminili compaiono non solo sulle tipiche forme “femminili” ma anche su quei supporti vascolari ritenuti tipicamente “maschili”, come avviene per i crateri a calice di Himera (a questo proposito si veda ISLER-KERENYI 1991; EAD. 2005, p. 71). La lettura di queste scene da parte di C. Isler Kerényi è prevalentemente legata al mondo dionisiaco ma, come affermato dalla studiosa stessa, le “figurazioni vascolari non vanno lette in chiave episodica, ma in chiave emblematica [...] l'immagine riunisce ed evoca cioè più di un livello”: ed è, a mio parere, solo a livello secondario (e marginale) che la sfera dionisiaca interviene all'interno delle formule figurative rappresentate sui crateri della bottega del Pittore di Himera, per alludere al “rito nel suo svolgimento visibile” ma mai per descriverlo realisticamente (ISLER-KERENYI 1991, p. 298). L'allusione all'attesa “dionisiaca” infatti, che preluderebbe al “passaggio” di *status* di uno degli ammantati, costituirebbe, per i manufatti imeresi, solo una minima parte (e quella meno pregnante) del messaggio figurativo proposto dalla bottega. Riguardo al ruolo di Dioniso nel mito di Melanto e Xantio che secondo diverse tradizioni spiegherebbe l'origine delle apaturie cfr. *supra*, nt. 6 e 19. Occorre inoltre menzionare l'interessante ipotesi avanzata da P. Vidal-Naquet (VIDAL-NAQUET 2006, pp. 132-133, ispirato da ROUSSEL 1941) secondo cui vi potrebbe essere una stretta correlazione simbolica tra il colore “nero” tradizionalmente connesso con le apaturie (soprattutto nel mito “simbolico” di Melanto e Xantio) e la clamide nera che secondo alcune fonti solevano indossare gli efebi ateniesi nelle processioni e nelle assemblee pubbliche. Al di là del colore però, appare piuttosto significativo il ruolo simbolico assunto dal mantello in relazione alla definizione dello *status* dei giovani. È per questo motivo che gli ammantati sui vasi a figure rosse non rappresenterebbero altro che proprio l'aspetto partecipativo di una collettività a un rito, ma non necessariamente “dionisiaco” in senso stretto. Sulla lettura simbolica degli ammantati raffigurati sui vasi figurati attici in relazione al valore di “cittadinanza” a cui essi alluderebbero nella loro genericità, si veda anche LANGNER 2012. Un'ulteriore osservazione che porta a formulare alcune interessanti riflessioni su questo argomento riguarda la netta prevalenza di scene composte da generiche figure di ammantati proprio sui crateri e *kylikes*, forme vascolari “collettive” per eccellenza. Sull'importanza rivestita da questi rituali cfr. anche PORTALE 2008, p. 55; MONTEPAONE 1999, p. 230. A proposito di “iniziazioni” – intese secondo quanto affermato da A. Brelich come “quel rito di passaggio mediante il quale un individuo acquista la posizione normale che spetta a ogni membro attivo della comunità” (BRELICH 2013, p. 34) – è opportuno ricordare anche il valore e il ruolo della *mousike* in quanto elemento magico e catartico: in questo senso sembrerebbe funzionare piuttosto bene, a Himera, il richiamo iconografico del mito di Orfeo su un altro cratere rinvenuto nello stesso contesto (inv. H65.482). Su analogie e differenze tra iniziazioni e riti di passaggio cfr. i fondamentali contributi in BRELICH 2008, pp. 83-88; BRELICH 2013, pp. 28-69.

I *phrateres* dunque dovevano rivestire un ruolo primario nell'organizzazione di questo tipo di attività rituali e, probabilmente, anche nella scelta degli arredi e degli oggetti del sacro che verosimilmente accompagnavano la cerimonia³¹.

All'interno di una realtà sociale, come quella coloniale, piuttosto composita, l'unione matrimoniale costituiva certamente un importante strumento d'integrazione, dove la donna veniva probabilmente anche celebrata per il suo ruolo coesivo all'interno di una comunità così eterogenea³².

Nel caso di Himera dunque, è possibile interpretare questi ambienti come un luogo di aggregazione di tipo comunitario predisposto a ospitare banchetti e attività rituali in seno a una *fratria*³³. Il numero di crateri (5), troppo abbondante e insolito per un semplice banchetto domestico, potrebbe trovare una valida spiegazione se immaginiamo gli ambienti imeresi come pertinenti a un tipo di edificio utilizzato sia come magazzino, come attestato da un'epigrafe di IV sec. a.C. rinvenuta sull'isola di Chios, sia come luogo per svolgere attività rituali e banchetti allo scopo di legittimare l'ammissione (e la ricezione) degli individui sia maschili che femminili all'interno della *fratria* stessa³⁴. Ispirati dall'epigrafe chiotica poc'anzi menzionata, si potrebbero forse definire questo tipo di edifici come delle vere e proprie "case sacre"³⁵.

³¹ Al riguardo potrebbe essere utile menzionare un passo platonico nel quale sembrano potersi cogliere diversi aspetti relativi a una pratica rituale comunitaria svolta all'interno di una casa. Nell'episodio raccontato dal filosofo greco appare evidente che il rituale si tiene nel cortile e che la celebrazione prevedeva la partecipazione di una ristretta collettività (PL., R. 328c). Per una raccolta delle fonti relative alle pratiche rituali che dovevano svolgersi in ambito domestico si veda anche SICA 2002, pp. 108-112. Cfr. inoltre, le posizioni espresse in MORGAN 2010; ID. 2011 in relazione ad alcune abitazioni di Olinto che, secondo l'autore, dovevano essere sede di attività cultuali espletate da ristretti gruppi religiosi (*fratrie*) e più simili alla realtà imerese di "casa sacra".

³² In particolare, i riti pre-matrimoniali, per esempio, implicavano una serie di azioni incentrate sulla coppia ma anche sul ruolo che essa doveva assumere all'interno della comunità, di cui a breve sarebbe entrata a far parte, a pieno diritto, anche la donna. Per quanto riguarda la ricostruzione delle sequenze nuziali alla luce del riesame delle fonti e della tradizione vascolare ateniese si vedano VÉRILHAC, VIAL 1998, pp. 286-326; OAKLEY, SINOS 1993; *Pandora* 1995; ESPOSITO 2004, pp. 23-40. All'importanza delle straniere e della loro integrazione nella comunità greca potrebbe alludere la figura femminile vestita all'orientale su uno dei due *lebetes gamikoi* (inv. 65.742; SERINO 2016, pp. 45-47, fig. 15).

³³ Sull'esistenza di luoghi di ritrovo per *fratrie* (anche decentrati rispetto alle singole abitazioni dei vari componenti) si veda, in particolare, LAMBERT 1993, p. 154 e p. 158. Un utile confronto archeologico per questo tipo di edifici, a carattere sacro ma non del tutto pubblici, potrebbe essere costituito dall'*Adonion* di Locri Epizefiri, individuato all'interno della cosiddetta "casa dei leoni": si tratta infatti di un culto privato a cui ben si adattava la scelta della tipologia planimetrica, simile a quella di una casa di tipo più raffinato (BARRA-BAGNASCO 1994, p. 243). Per quanto riguarda le cerimonie di iniziazione collegate a pasti rituali cfr. anche due particolari contesti locresi: il vano D3 nell'isolato I2 e il deposito nell'isolato I2 (BARRA-BAGNASCO 2009, p. 324). In relazione agli edifici inseriti all'interno del tessuto residenziale cittadino ma con funzioni sacre cfr. BARRA-BAGNASCO 2009, pp. 307-315, dove la studiosa parla di un "sacello di quartiere". Sulle ultime scoperte effettuate a Locri Epizefiri in relazione a un edificio di ridotte dimensioni dove si espletavano rituali intimi e raccolti connessi con la sfera nuziale cfr. ELIA, MEIRANO 2016, in particolare pp. 430-431.

³⁴ Cfr. POLITO 2000, p. 220 e p. 224 dove la studiosa richiama il caso di un frammento databile al IV sec. a.C. e proveniente dall'isola di Chio (Syll.³ 987) in cui si utilizza il termine *oikos* per indicare una "casa sacra" e si parla di una *fratria* che decide di costruire tale edificio, dopo aver consultato l'oracolo, per custodire in esso gli oggetti di culto fino a quel momento conservati nelle case private, nonché per celebrare sacrifici (cfr. anche GUARDUCCI 1937, pp. 63-65). Da segnalare come anche Dionigi di Alicarnasso (D.H., *Antiquitates Romanae* 2.23) chiama *oikos* l'edificio di riunione della parallela istituzione romana della curia. Occorre qui menzionare anche il testo dei *Demotionidai/Dekeleies* (IG 2.2, 841b) dove si menziona il negozio di un barbiere utilizzato come luogo di ritrovo informale nel quale venivano perfino pubblicati avvisi sui futuri candidati alla *fratria* (LAMBERT 1993, p. 13 e nota 47).

³⁵ Sull'esistenza di santuari cd. di quartiere, di sacelli domestici, di case-sacelli e di "case sacre" cfr. la disamina presentata

Questa rilettura del contesto imerese andrebbe così a incrementare il *corpus* di indizi archeologici legato all'esistenza in Occidente di vere e proprie attività rituali connesse con le fratrie, a oggi ancora molto scarsi a causa di approcci ermeneutici, applicati ai vecchi contesti scavati, che risentono di impostazioni superate, soprattutto in relazione a tutte quelle attività di culto attestate in luoghi non monumentalizzati³⁶. Tali attività di natura rituale dovevano avere senza alcun dubbio anche (e soprattutto) delle ricadute sul piano civico e potrebbero essere identificate come delle vere e proprie apaturie locali o, al limite, essere ricondotte alla *gamelia*. Le fonti attestano infatti come fosse consuetudine celebrare un banchetto a scopo rituale, chiamato *gamelia*, dove partecipavano i membri più ristretti della fratria e durante il quale lo sposo presentava ai *phrateres* la propria moglie con lo scopo di legittimare il matrimonio stesso della coppia e l'ingresso della moglie all'interno della propria fratria³⁷. Alla luce di tali considerazioni potrebbero forse assumere un valore particolarmente evocativo la presenza e la diffusione nella Sicilia della fine del V secolo a.C., di alcune particolari e piuttosto insolite scene con giovani eroti colti nell'attimo in cui si presentano al cospetto di alcuni simposiasti, nell'atto di donare loro una collana di perle³⁸: questo tipo di iconografie sono ricorrenti (e pressoché esclusive) soltanto

in PORTALE 2012, in particolare pp. 234, 245. Alla luce del termine "*oikos*" attestato sull'epigrafe chiota si predilige in questa sede la definizione di "casa sacra" che, a mio giudizio, rende meglio la natura e la funzione di questi edifici.

³⁶ Sulle apaturie cfr. POLL., 3,52; PL., *Ti.* 21, HDT., 1.3. In PORTALE 2014, p. 107 si parla di "spazio di mediazione tra la sfera privata della residenza [...] e i vari livelli di socialità semipubblica intrattenuti dall'unità familiare" e di "spazi-filtro". In merito alla distinzione negli atti rituali – da ritenersi ormai superata – tra sfera pubblica e sfera privata e tra civico e individuale cfr. anche FARAONE 2008, pp. 222-224. Per alcune recenti letture alternative e affini a quella proposta per il contesto imerese, pur con alcune sfumature divergenti, cfr. *supra*, nt. 33 e *infra*, nt. 39. In tutti i casi di esplicitazione rituale non è possibile, secondo L. Bruit Zaidman e P. Schmitt Pantel, scindere la sfera del pubblico da quella del privato in quanto tutti, probabilmente, possono essere considerati tanto civici quanto domestici (BRUIT-ZAIDMAN, SCHMITT-PANTEL 1992, p. 57).

³⁷ Sulla *gamelia* cfr. PHOT., *Lex.* 1.352, 25; HSCH., *Lex.* G119, Is., 3.76 e 3.79, nonché X., *Oec.* 7.7. A tal proposito si veda anche BRUIT-ZAIDMAN, SCHMITT-PANTEL 1992, pp. 59-62. Per Polluce (POLL., 8.107) la *gamelia* era l'equivalente del *koureion* maschile (la cerimonia durante la quale veniva offerta una ciocca di capelli a conclusione del percorso intrapreso per l'ammissione nella fratria). Si esprime a favore della *gamelia* come corrispettivo del *koureion* anche P. Schirripa in relazione alle apaturie di Taso (SCHIRRIPIA 2012, pp. 39-40). Al riguardo, occorre segnalare come a Himera, in alcuni casi (per esempio nei vani 21-23), sono stati rinvenuti molti resti di ossa combuste e carbonizzate, oltre a particolari concentrazioni di carboni limitate ad aree circoscritte dell'ambiente (come avviene nel vano 18, al centro, o nel vano 20, nell'angolo N-W). Non è da escludere che tali evidenze siano da ricondurre proprio a resti di banchetti svolti all'interno di questi ambienti; forse pertinenti al *deipnon* che doveva aver luogo il primo giorno delle apaturie (*dorpia*) nel tradizionale luogo di ritrovo della fratria (LAMBERT 1993, p. 158). Cfr. per questi vani anche le osservazioni espresse in PORTALE 2014, p. 116. Si segnala, per richiamare comunque alla prudenza ed evitare eccessive generalizzazioni, come lo stesso Iseo dichiara che ogni fratria svolgeva pratiche diverse per il rito della *gamelia* (Is., 8.18).

³⁸ La bandoliera di perle – che si ritrova anche sul petto e sulla coscia della fanciulla centrale sul cratere con *loutron nynphikon* – è legata secondo H. Cassimatis (CASSIMATIS 2008, p. 51) alle forze primordiali dell'Eros e sembra connotare anche le atmosfere propizie e festose tipiche della sfera dionisiaca; ambito che potrebbe, in qualche modo, essere marginalmente implicato in ritualità di questo genere (TODISCO 2012, p. 319). Un evidente richiamo all'ambito dionisiaco per questi accessori si trova anche sul lato principale del cratere a campana di Sydney attribuito al Pittore di Himera (*CVA* Australia 2, pp. 78-79, tav. 106-109). La fascia di perle sulla coscia differisce nettamente da quella adottata dalle *etairai*, riscontrabile per esempio su un'*hydria* del Washing Painter conservata a Parigi. In questi casi infatti si può notare come essa sia costituita da un semplice nastro sottile dal quale pende un unico elemento, riconosciuto come un amuleto contraccettivo (cfr. SUDER, ZIOMECKI 1990, p. 393, fig. 1). Si propende invece per un'accezione della bandoliera legata maggiormente al ruolo di oggetto propiziatorio di fertilità in DASEN 2003 e HUYSECOM HAXHI, PAPAICONOMOU, PAPADOPOULOS 2012, pp. 353-356.

sui prodotti della bottega del Pittore della Scacchiera, altra tradizione disegnativa siceliota coeva a quella del Pittore di Himera (Fig. 9). Una possibile lettura di queste scene di banchetto caratterizzate dalla presenza dell'erote in volo potrebbe essere connessa con l'importanza che doveva rivestire l'unione matrimoniale e, in particolare, la sua legittimità riconosciuta dalla fratria di appartenenza, attraverso l'istituzione della *gamelia*, soprattutto all'interno di comunità coloniali composite, come quelle che dovevano caratterizzare la Sicilia della fine del V sec. a.C.³⁹.

Sulla base anche delle considerazioni appena elaborate per il contesto imerese e alla luce della lettura iconografica proposta per le scene di banchetti con Eros, non devono quindi forse più così stupire le rappresentazioni di donne che partecipano ad alcuni specifici momenti di festa, anche a carattere simposiale, in quelle che potrebbero essere lette come scene che in qualche modo evocavano lo svolgimento di apaturie e della *gamelia*⁴⁰. A tal proposito, sempre in Sicilia capita di imbattersi in iconografie piuttosto inconsuete come quella ospitata su un altro cratere del Pittore della Scacchiera (inv. 37171; conservato a Siracusa), dove compaiono due donne (di una certa dignità; da escludere, a mio parere, che possa trattarsi di *etairai*) intente a giocare al *kottabos* (Fig. 10)⁴¹.

In quest'ottica, occorre perciò non sottovalutare le particolari scelte iconografiche operate dalle prime botteghe siceliote: è evidente che l'accento viene infatti qui posto sull'unione come momento sociale, in quanto il rito (e l'Amore) doveva trovare la sua validità proprio nel fatto stesso che veniva visto da altri⁴², ed è proprio in quest'ottica che il banchetto (*deipnon*), specie se quello pertinente al primo giorno delle apaturie (*dorpia*) o alla *gamelia*, poteva tramutarsi in un momento di convivialità destinato a entrambi i sessi.

MARCO SERINO

Università degli Studi di Torino
marco.serino@unito.it

BIBLIOGRAFIA

AMANDRY 1984: P. AMANDRY, "Os et coquilles", in AA.VV., *L'Antre Corycien II*, BCH Suppl. 9, Athènes-Paris 1984, pp. 347-380, 395-425.

ANZALONE 2005-2006: R.M. ANZALONE, *Himera. Piano di Imera - Isolato II. La casa 4 della zona II*, Tesi di laurea (inedita), Università degli Studi di Palermo, a.a. 2005-2006.

³⁹ Per una lettura legata allo svolgimento di pasti rituali all'interno degli ambienti "non pubblici" si veda il caso di Kaulonia, dove nell'area di casamatta (isolato B1) vi sono diverse fosse situate all'interno di un edificio: queste vengono messe in relazione da M.T. Iannelli con il consumo di pasti rituali che doveva avvenire all'interno dell'abitazione, in connessione con una qualche forma di ritualità di tipo domestico (IANNELLI 2010, pp. 140-141). Sulla possibilità che all'interno delle case si svolgessero banchetti e cerimonie connesse ai "cicli di vita" della famiglia cfr. PORTALE 2014, p. 108 e *supra*, nt. 31.

⁴⁰ Per una stretta connessione tra apaturie e *gamelia* cfr. BRELICH 2013, p. 315 e *supra*, nota 36.

⁴¹ Da notare la presenza sullo sfondo di una benda puntinata che potrebbe alludere alla sfera nuziale: cfr. *supra*, nota 15. Per questo tipo di ritualità, di relazioni e di dinamiche che implicavano l'utilizzo di uno 'spazio' sacro comune più quotidiano e meno 'pubblico' cfr. FARAONE 2008, p. 212; GHERCHANOC 2012, pp. 148-158; PORTALE 2014, p. 116. Sulla possibilità che anche le donne potessero partecipare a queste pratiche cfr. GHERCHANOC 2012, in particolare pp. 29-32 e pp. 111-121, nonché ISLER-KERENYI 1991, EAD. 2005, p. 71.

⁴² Cfr. *supra*, nt. 30.

- ANZALONE 2009: R.M. ANZALONE, "Gestione delle risorse idriche e depositi di consacrazione di cisterne: il caso di Himera", in *Workshop di Archeologia Classica. Paesaggi, costruzioni, reperti* 6, Pisa-Roma 2009, pp. 9-51.
- BAGGIO 2004: M. BAGGIO, *I gesti della seduzione. Tracce di comunicazione non-verbale nella ceramica greca tra il VI e IV sec. a.C.*, Roma 2004.
- BALLINGER 2001: J.M. Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, Baltimore 2001.
- BARRA-BAGNASCO 1994: M. BARRA-BAGNASCO, "Il culto di Adone a Locri Epizefiri", in *Ostraka* II, 1994, pp. 231-243.
- BARRA-BAGNASCO 1996: M. BARRA-BAGNASCO, "La coroplastica votiva", in E. LIPPOLIS (a cura di), *I Greci d'Occidente. Arte e Artigianato in Magna Grecia*, Napoli 1996, pp. 181-188.
- BARRA-BAGNASCO 2009: M. BARRA-BAGNASCO, *Locri V. Terrecotte figurate dall'abitato*, Alessandria 2009.
- BEAZLEY 1956: J.D. BEAZLEY, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford 1956.
- BIRASCHI 2011: A. BIRASCHI, "Erodoto (I 147,2) e la festa "ionica" delle apaturie. A proposito di un omicidio", in *PP* 66, 2011, pp. 241-249.
- BOEDEKER 2008: D. BOEDEKER, "Family Matters: Domestic Religion in Classical Greece", in J. BODEL, S.M. OLYAN (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden 2008, pp. 229-247.
- BOTHMER 1985: D.V. BOTHMER, *The Amasis Painter and his World. Vase-Painting in Sixth-Century B.C. Athens*, Malibu-New York-London 1985.
- BRELICH 2008: A. BRELICH, *Le iniziazioni*, dispense universitarie (a cura di A. ALESSANDRI), Roma 2008.
- BRELICH 2013: A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, A. ALESSANDRI, C. CREMONESI (a cura di) (Ed. orig. Roma 1969), Roma 2013.
- BRUIT-ZAIDMAN, SCHMITT-PANTEL 1992: L. BRUIT-ZAIDMAN, P. SCHMITT-PANTEL, *La religione greca*, Bari 1992.
- CALDERONE 1999: A. CALDERONE, "Morte e anàktesis di Scilla. Dori e Ioni sullo Stretto", in B. GENTILI, A. PINZONE (a cura di), *Messina e Reggio nell'antichità: storia, società, cultura*, Messina 1999, pp. 351-360.
- CARÈ 2006: B. CARÈ, "Alcune osservazioni sulle sepolture di defunti in età pre-adulta nelle necropoli greche d'Occidente: la diffusione dell'astragalo", in *Orizzonti* VII, 2006, pp. 143-151.
- CARÈ 2012: B. CARÈ, "L'astragalo in tomba nel mondo greco: un indicatore infantile? Vecchi problemi e nuove osservazioni a proposito di un aspetto del costume funerario", in A. HERMARY, C. DUBOIS (éd.), *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 gennaio 2011), BIAMA 12, Aix-en-Provence 2012, pp. 407-420.
- CASSIMATIS 1990: H. CASSIMATIS, "Propos sur le calathos dans la céramique italote", in J.P. DESCOEUDRES (ed.), *Eumousia. Ceramic and iconographic studies in honour of Alexander Cambitoglou*, Sydney 1990, pp. 195-201.
- CASSIMATIS 1998: H. CASSIMATIS, "Le miroir dans les représentations funéraires apuliennes", in *MEFRA* 110, 1998, pp. 297-350.
- CASSIMATIS 2008: H. CASSIMATIS, "Eros en Italie méridionale. Approche iconographique à travers les représentations italotes", in *Pallas* 76, 2008, pp. 51-65.
- COLIVICCHI 2006: F. COLIVICCHI, "Lo specchio e lo strigile. Scambio di simboli e scambio fra i sessi", in F.H. MASSA-PAIRAULT 2006 (éd.), *L'image antique et son interprétation*, Roma 2006, pp. 277-300.
- CORSI 2012: A. CORSI, "Copricapi e bende rituali nelle ceramiche italote e siceliote", in *ArchCl* LXIII, n.s. II, 2, 2012, pp. 537-560.
- COSTABILE, MEIRANO 2006: F. COSTABILE, V. MEIRANO, "Il viaggio dell'anima verso l'Ade e le aparchai degli eidola alati nei riti funebri del mondo locrese (Locri, Kaulonia, Medma)", in *Polis. Studi interdisciplinari sul mondo antico* 2, 2006, pp. 73-82.
- CRIPPA 2016: S. CRIPPA, "Spazi e gesti. Riflessioni e nuovi interrogativi in ambito storico-religioso", in F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum Facere. Lo spazio del 'Sacro': ambienti e gesti del rito*, Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste 3-4 ottobre 2014), Trieste 2016, pp. 19-31.

- CUSUMANO 1996: N. CUSUMANO, "Eracle e l'elemento femminile in Sicilia. Per un modello interpretativo delle forme di contatto tra indigeni e colonizzatori nella Sicilia greca", in C. JOURDAIN-ANNEQUIN, C. BONNET (éd.), *Les Femmes et le Féminin, II^e Rencontre Héracléenne. Héraclès*, Actes du Colloque (Grenoble 1992), Bruxelles-Roma 1996, pp. 195-214.
- CVA: *Corpus Vasorum Antiquorum*.
- DASEN 2003: V. DASEN, "Amulettes d'enfants dans le monde grec et romain", in *Latomus* 62, 2003, pp. 275-289.
- DASEN 2010: V. DASEN, "Archéologie funéraire et histoire de l'enfance dans l'Antiquité: nouveaux enjeux, nouvelles perspectives", in A. GUIMIER-SORBETS, Y. MORIZOT (éd.), *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité I. Nouvelles recherches dans les nécropoles grecques. Le signalement des tombes d'enfants*, Actes de la table ronde internationale (Atene 2008), Paris 2010, pp. 19-44.
- DE CESARE 2001: M. DE CESARE, "Immagine divina, mito e pratica rituale nella pittura vascolare greca. A proposito del cratere a calice siceliota di Siracusa con il mito delle Pretidi", in *MEFRA* 113, 1, 2001, pp. 383-400.
- DE CESARE 2008: M. DE CESARE, "Ceramica figurata", in R. CAMERATA-SCOVAZZO (a cura di), *Segesta III: il sistema difensivo di Porta di valle (scavi 1990-1993)*, Mantova 2008, pp. 187-218.
- DE CESARE 2012: M. DE CESARE, "Le *Nymphai* e l'acqua in Sicilia: l'imagerie vascolare", in A. CALDERONE (a cura di), *Cultura e religione delle acque*, Atti del Convegno interdisciplinare "Qui fresca l'acqua mormora..." (Messina 29-30 marzo 2011), Roma 2012, pp. 141-168.
- DE CESARE 2013: M. DE CESARE, "Greek Myth and Religion in the Sicilian Context", in C.L. LYONS, M. BENNETT, C. MARCONI, A. SOFRONIEW (eds.), *Sicily. Art and Invention between Greece and Rome*, catalogo della mostra (J. Paul Getty Museum, Los Angeles), Los Angeles 2013, pp. 67-79.
- DE CESARE 2015: M. DE CESARE, "Tra mito e rito: aspetti della cultura figurativa imerese nel tardo V sec. a.C.", in *AntK* 58, 2015, pp. 41-60.
- ELIA, MEIRANO: D. ELIA, V. MEIRANO, "Il sacro e l'acqua a Locri Epizefiri: osservazioni alla luce delle scoperte recenti", in A. RUSSO-TAGLIENTE, F. GUARNERI (a cura di), *Santuari mediterranei tra oriente e occidente. Interazioni e contatti culturali*, Atti del Convegno Internazionale (Civitavecchia-Roma 2014), Roma 2016, pp. 419-434.
- ESPOSITO 2004: F. ESPOSITO, "I tempi del matrimonio", in R. GRISOLIA, G.M. RISPOLI, R. VALENTI (a cura di), *Il matrimonio tra rito e istituzione*, Napoli 2004, pp. 23-40.
- FARAONE 2008: C.A. FARAONE, "Household Religion in Ancient Greece", in J. BODEL, S.M. OLYAN (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden 2008, pp. 210-228.
- FONTANA 2016: F. FONTANA, "Spazi e gesti del 'sacro'. Considerazioni archeologiche", in F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum Facere. Lo spazio del 'Sacro': ambienti e gesti del rito*, Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste 3-4 ottobre 2014), Trieste 2016, pp. 1-18.
- FRONTISI-DUCROUX, VERNANT 1998: F. FRONTISI-DUCROUX, J.P. VERNANT, *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, Roma 1998.
- GHERCHANOC 2012: F. GHERCHANOC, *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris 2012.
- GUARDUCCI 1937: M. GUARDUCCI, "L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia", in *MemAccLinc*, serie 6, vol. VII, 1937, pp. 5-101.
- GUARDUCCI 1938: M. GUARDUCCI, "L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia. Parte seconda", in *MemAccLinc*, serie VI, vol. VIII, 1938, pp. 65-136.
- HEDRICK 1991: C.W.JR. HEDRICK, "Phratry Shrines of Attica and Athens", in *Hesperia* 60, 1991, pp. 241-268.
- Himera I*: A. ADRIANI (a cura di), *Himera I. Campagne di scavo 1963-1965*, Roma 1970.
- Himera II*: N. ALLEGRO (a cura di), *Himera II. Campagne di scavo 1966-1973*, Roma 1976.
- Himera IV*: N. ALLEGRO (a cura di), *Himera IV. Il santuario di Athena sul Piano di Imera*, Roma cds.
- Himera V.1*: N. ALLEGRO (a cura di), *Himera V.1 L'abitato. Isolato II. I blocchi 1-4 della zona 1*, Palermo 2008.

- HUYSECOM-HAXHI, PAPAICONOMOU, PAPADOPOULOS 2012: S. HUYSECOM-HAXHI, I.D. PAPAICONOMOU, S. PAPADOPOULOS, "Les figurines en terre cuite dans les sépultures d'enfants en Grèce Ancienne: le cas des jeunes filles nues assises", in A. HERMARY, C. DUBOIS (éd.), *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 gennaio 2011), BIAMA 12, Aix-en-Provence 2012, pp. 343-366.
- IANNELLI 2010: M.T. IANNELLI, "Monasterace, le case sul fronte a mare. L'abitazione nei pressi della casamatta: la residenza, il culto", in L. LEPORE, P. TURI (a cura di), *Caulonia tra Crotona e Locri*, Atti del Convegno Internazionale (Firenze 30 maggio-1 giugno 2007), Firenze 2010, pp. 135-151.
- IPPOLITO 2004: P. IPPOLITO, "Figure secondarie del rito nuziale", in R. GRISOLIA, G.M. RISPOLI, R. VALENTI (a cura di), *Il matrimonio tra rito e istituzione*, Napoli 2004, pp. 49-54.
- ISLER-KERENYI 1991: C. ISLER-KERENYI, "Dionysos: Dio delle donne? Iconografia dionisiaca II", in F. BERTI (a cura di), *Dionysos. Mito e mistero*, Atti del Convegno Internazionale (Comacchio 3-5 novembre 1989), Ferrara 1991, pp. 293-303.
- ISLER-KERENYI 1993: C. ISLER-KERENYI, "Anonimi ammantati", in AA.VV., *Studi sulla Sicilia Occidentale in onore di Vincenzo Tusa*, Padova 1993, pp. 93-100.
- ISLER-KERENYI 1996: C. ISLER-KERENYI, "Un cratere selinuntino e il problema dei giovani ammantati", in AA.VV., *I Vasi attici ed altre ceramiche coeve in Sicilia*, II, Atti del Convegno Internazionale (Catania-Camarina-Gela-Vittoria 1990), in *CronArch* 30, Catania 1996, pp. 49-53.
- ISLER-KERENYI 2002: C. ISLER-KERENYI, "Artemide e Dioniso: korai e parthenoi nella città delle immagini", in F. PERUSINO, B. GENTILI (a cura di), *Le Orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, pp. 117-138.
- ISLER-KERENYI 2004: C. ISLER-KERENYI, "Dioniso ed Eros nella ceramica apula", in G. SENA-CHIESA, E.A. ARSLAN (a cura di), *Miti Greci. Archeologia e pittura dalla Magna Grecia al collezionismo*, catalogo della mostra (Milano), Milano 2004, pp. 244-248.
- ISLER-KERENYI 2005: C. ISLER-KERENYI, "I misteri di Dioniso", in A. BOTTINI (a cura di), *Il Rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma*, catalogo della mostra (Roma 2005-2006), Roma 2005, pp. 69-75.
- JOLY 1972: E. JOLY, "Il Pittore di Himera", in AA.VV., *Quaderno Imerese I*, Roma 1972, pp. 93-105.
- KLINGER 2002: S. KLINGER, "An Attic Pyxis from the Acropolis in Athens and Some Observations on Deer Escorting Chariots in Attic Vase-Painting", in *AA* 2, 2002, pp. 23-44.
- LAMBERT 1993: S.D. LAMBERT, *The Phratries of Attica*, Ann Arbor 1993.
- LANGNER 2012: M. LANGNER, "Mantle-figures and the Athenization of Late Classical Imagery", in S. SCHIERUP, B.B. RASMUSSEN (eds.), *Red-figure Pottery in its Ancient Setting*, Act of the International Colloquium (National Museum of Denmark, Copenhagen 5-6 Novembre 2009), Aarhus 2012, pp. 11-20.
- LIMC: J. BOARDMAN ET AL. (a cura di), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1981-2009.
- LIPPOLIS 2001: E. LIPPOLIS, "Culto e iconografie della coroplastica votiva. Problemi interpretativi a Taranto e nel mondo greco", in *MEFRA* 113, 2001, pp. 225-255.
- LIPPOLIS 2016: E. LIPPOLIS, "Conclusioni", in F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum Facere. Lo spazio del 'Sacro': ambienti e gesti del rito*, Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste 3-4 ottobre 2014), Trieste 2016, pp. 479-490.
- LISSARRAGUE 1996: F. LISSARRAGUE, "Regards sur le mariage grec", in O. CAVALIER (éd.), *La femme et le mariage en Grèce. Les antiquités grecques du Musée Calvet*, Avignon 1996, pp. 415-436.
- LISSI-CARONNA, SABBIONE, VLAD-BORRELLI 1996-2007: E. LISSI-CARONNA, C. SABBIONE, L. VLAD-BORRELLI, "I Pinakes di Locri Epizefiri", in *AttiMemMagnaGr*, Quarta Serie I-II-III, Roma 1996-2007.
- MAYO 1973: M.E. MAYO, "The gesture of *anakalypsis*", in *AJA* 77, 1973, p. 220.
- MEIRANO 2003: V. MEIRANO, "Vegetali ed alimenti sui pinakes locresi. Note interpretative", in *Orizzonti* IV, 2003, pp. 155-167.

- MENICETTI 2006: M. MENICETTI, "La donna alla fontana. Charis e matrimonio sulle ciste prenestine", in I. COLPO, I. FAVARETTO, F. GHEDINI (a cura di), *Iconografia 2005. Immagini e immaginari dall'antichità classica al mondo moderno*, Atti del Convegno Internazionale (Venezia 2005), Roma 2006, pp. 51-64.
- MENICETTI 2008: M. MENICETTI, "Lo specchio nello spazio femminile. Tra mito e rito", in S. ESTIENNE, D. JAILLARD, N. LUBTCHANSKY, C. POUZADOUX (éd.), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*, Atti del Colloquio (Roma 11-13 dicembre 2003), Napoli 2008, pp. 217-230.
- MONACO 2013: M.C. MONACO, "Senza templi, tra una casa e una bottega. Note di topografia del sacro nell'Atene di età classica", in F. FONTANA (a cura di), *Sacrum facere*, Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste 17-18 febbraio 2012), Trieste 2013, pp. 95-118.
- MONTEPAONE 1999: C. MONTEPAONE, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999.
- MORGAN 2010: J.E. MORGAN, *The Classical Greek House*, Exeter 2010.
- MORGAN 2011: J.E. MORGAN, "Families and Religion in Classical Greece", in B. RAWSON 2011 (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Malden 2011, pp. 447-464.
- MUGIONE 1988: E. MUGIONE, "La punizione di Atteone: immagini di un mito tra VI e IV sec. a.C.", in *DArch*, s. III, 6, 1, 1988, pp. 111-132.
- MUGIONE 2000: E. MUGIONE, *Miti della ceramica attica in Occidente. Problemi di trasmissioni iconografiche nelle produzioni italiote*, Taranto 2000.
- OAKLEY 1982: J.H. OAKLEY, "The *Anakalypteria*", in *AA*, 1982, pp. 113-118.
- OAKLEY, SINOS 1993: J. OAKLEY, R. SINOS, *The Wedding in Ancient Athens*, Madison 1993.
- PALAGIA 1995: O. PALAGIA, "Akropolis Museum 581: a Family at the Apaturia?", in *Hesperia* 64, 4, 1995, pp. 493-501.
- Pandora* 1995: E. REEDER (ed.), *Pandora. Women in Classical Greece*, Baltimore-Princeton 1995.
- PEMBERTON 1976: E.G. PEMBERTON, "The Gods of the East Frieze of the Parthenon", in *AJA* 80, 1976, pp. 113-124.
- PFISTERER-HAAS 2002: S. PFISTERER-HAAS, "Mädchen und Frauen am Wasser. Brunnenhaus und Louterion als Orte der Frauengemeinschaft und der möglichen Begegnung mit einem Mann", in *Jdl* 117, 2002, pp. 1-79.
- POLITO 2000: M. POLITO, "I decreti degli Artemisi a Napoli ed il rapporto fratria-oikos", in *Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità* 24, Università di Salerno, 2000, pp. 205-226.
- PORTALE 2008: E.C. PORTALE, "Coroplastica votiva nella Sicilia di V-III sec. a.C.: la stipe di Fontana Calda a Butera", in *Sicilia Antiqua* V, 2009, pp. 9-58.
- PORTALE 2012: E.C. PORTALE, "Busti fittili e ninfe: sulla valenza e la polisemia delle rappresentazioni abbreviate in forma di busto nella coroplastica votiva siceliota", in M. ALBERTOCCHI, A. PAUTASSO, *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, Catania 2012, pp. 227-300.
- PORTALE 2014: E.C. PORTALE, "Himera: pratiche culturali in abitato", in A. HAUG, D. STEUERNAGEL (a cura di), *Hellenistische Häuser und ihre Funktionen*, Internationale Tangung (Kiel 4-6 Aprile 2013), Bonn 2014, pp. 103-122.
- ROUSSEL 1941: P. ROUSSEL, "Les Chlamides noires des éphèbes athéniens", in *Revue des études anciennes* 45, 1941, pp. 163-165.
- ROUX 1998: G. ROUX, "L'Antica Grecia. Luoghi sacri e comportamenti rituali", in G. FILORAMO (a cura di), *Atlante delle Religioni*, Torino 1998, pp. 408-412.
- RUSSO-TAGLIENTE 1995: A. RUSSO-TAGLIENTE (a cura di), *Armento. Archeologia di un centro indigeno*, in *BdArch* 35-36, 1995.
- SABETAI 2014: V. SABETAI, "The Wedding Vases of the Athenians: a View from Sanctuaries and Houses", in *Des vases pour les Athéniens (VI^e-IV^e siècles avant notre ère)*, in *Metis*, n.s. 12, 2014, pp. 51-79.
- SALVIAT 2000: F. SALVIAT, "La source ionienne. Apatouria, Apollon delphinios et l'oracle, l'Aristarchéion", in A. HERMARY, H. TRÉZINY (éd.), *Les cultes des cités phocéennes*, Actes du Colloque international (Aix-en-Provence – Marseille 4-5 juin 1999), Aix-en-Provence 2000, pp. 25-31.

- SCHIMMITT-PANTEL 1977: P. SCHIMMITT-PANTEL, "Athéna Apatouria et la ceinture: les aspects féminins des Apatouries à Athènes", in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 6, 1977, pp. 1059-1073.
- SCHIRRIPIA 2012: P. SCHIRRIPIA, "Culti di ninfe tracie", in *Culti e miti greci in aree periferiche, in Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico* 6, 2012, pp. 13-48.
- SEAFORD 1988: R. SEAFORD, "The eleventh ode of Bacchylides: Hera, Artemis and the absence of Dionysos", in *JHS* 108, 1988, pp. 118-136.
- SERINO 2013a: M. SERINO, *La nascita della ceramica a figure rosse in Sicilia. Il caso della bottega del Pittore di Himera*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Torino, XXV ciclo.
- SERINO 2013b: M. SERINO, "Il cratere a calice con Marsia e Olimpo a Nostell Priory. Influenze stesicoree nella produzione della bottega del Pittore di Himera?", in *Orizzonti* XIV, 2013, pp. 83-91.
- SERINO 2014a: M. SERINO, "The Beginnings of Sicilian Red-figured Pottery and its Relationship with Early South Italian Productions: a Reappraisal through the Case-Study of the Himera Painter Workshop", in V. SABETAI, S. SCHIERUP (eds.), *The Regional Production of Red-figure Pottery: Greece, Magna Graecia and Etruria*, Aarhus 2014, pp. 247-267.
- SERINO 2014b: M. SERINO, "Eracle a Himera: per un'analisi iconografica di uno skyphos proto-siceliota proveniente dall'abitato sul pianoro", in *Quaderni di Archeologia*, Università di Messina, n.s. IV, 2014, pp. 9-32.
- SERINO 2016: M. SERINO, "Indizi di ritualità nuziale in abitato. Una proposta di ricontestualizzazione iconografica per i prodotti della bottega del Pittore di Himera", in *Orizzonti* XVII, 2016, pp. 35-52.
- SERINO 2017: M. SERINO, "Le prime botteghe di ceramica a figure rosse in Sicilia. Stato dell'arte e nuove prospettive di ricerca", in E. GIUDICE, G. GIUDICE (a cura di), *Studi Miscellanei di Ceramografia Greca III*, Catania 2017, pp. 121-175.
- SERINO 2019a: M. SERINO, "Le origini della bottega del Pittore di Himera e la nascita della ceramica a figure rosse in Sicilia: tra tradizione attica ed esperienze proto-apule", in M. DENOYELLE, C. POUZADOUX, F. SILVESTRELLI (a cura di), *Mobilità dei Pittori e identità delle produzioni, Cahier du Centre Jean Bérard* 25, Napoli 2018, pp. 19-39.
- SERINO 2019b: M. SERINO, "Pursuit and Ritual on Early South Italian and Sicilian Red-Figured Pottery: the Workshop of the Himera Painter And the New Iconographic Compositions of the Late 5th Century BC", in M.C. PIMENTEL, N. SIMOES RODRIGUES (eds.), *Violence in the Ancient and Medieval World, Conference Proceedings (Lisbon, 17-19 february), Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion* 19, Leuven 2018, pp. 349-366.
- SICA 2002: M.M. SICA, "Eusebeia domestica. Attestazioni di culto nelle case di Olinto", in *Siris* 3, 2002, pp. 107-177.
- SOFRONEW 2011: A. SOFRONEW, "Women's work: the dedication of loom weights in the sanctuaries of southern Italy", in A.C. SMITH, M.E. BERGERON (eds.), *The Gods of Small Things*, in *Pallas* 86, 2011, pp. 191-209.
- SPIGO 2000: U. SPIGO, "I pinakes di Francavilla di Sicilia (parte II)", in *BdA* 113, 2000, pp. 1-78.
- SPIGO 2002: U. SPIGO, "Il contributo di Luigi Bernabò Brea agli studi sulla pittura vascolare italiota e siceliota", in M. CAVALIER-M. BERNABÒ-BREA (a cura di), *In memoria di Luigi Bernabò Brea*, Palermo 2002, pp. 109-138.
- STOWERS 2008: S.K. STOWERS, "Theorizing the Religion of Ancient Households and Families", in J. BODEL, S.M. OLYAN (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden 2008, pp. 5-19.
- SUDER, ZIOMECKI 1990: W. SUDER, J. ZIOMECKI, "Contraception et magie. Les hétaires sur les vases grecs", in *EtTrav* XV, 1990, pp. 391-396.
- TODISCO 2012: L. TODISCO, *La ceramica a figure rosse della Magna Grecia e della Sicilia*, Roma 2012.
- TOMEIO 2008: A. TOMEIO, "Doni votivi e suppellettili nel complesso culturale a S/E del foro di Cuma", in G. GRECO, B. FERRARA (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari*, Atti del Seminario di Studi (Napoli 21 aprile 2006), Pozzuoli 2008, pp. 49-74.
- TORELLI 1978: M. TORELLI, "I culti di Locri", in *Locri Epizefiri*, Atti del XVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1976), Napoli 1978, pp. 147-184.

- TORELLI 1984: M. TORELLI, *Lavinio e Roma. Culti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984.
- TRENDALL 1967: A.D. TRENDALL, *The Red-figured Vases of Lucania, Campania and Sicily*, Oxford 1967.
- TRENDALL 1983: A.D. TRENDALL, *The Red-figured Vases of Lucania, Campania and Sicily - Third Supplement (consolidated)*, BICS, Suppl. 41, Oxford 1983.
- VASSALLO 1999: S. VASSALLO (a cura di), *Colle Madore. Un caso di ellenizzazione in terra sicana*, Palermo 1999.
- VÉRILHAC, VIAL 1998: A.N. VÉRILHAC, C. VIAL, “Le mariage grec. Du VI siècle a.v. J.C. à l'époque d'Auguste”, in *BCH*, Suppl. 32, Paris 1998.
- VIDAL-NAQUET 2006: P. VIDAL-NAQUET, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Milano 2006 (Ed. orig. Paris 1981).
- WOODFORD 1983: S. WOODFORD, “The iconography of infant Herakles strangling snakes”, in F. LISSARRAGUE (éd.), *Image et céramique grecque*, Atti del Colloquio (Ruen 1982), Ruen 1983, pp. 121-129.

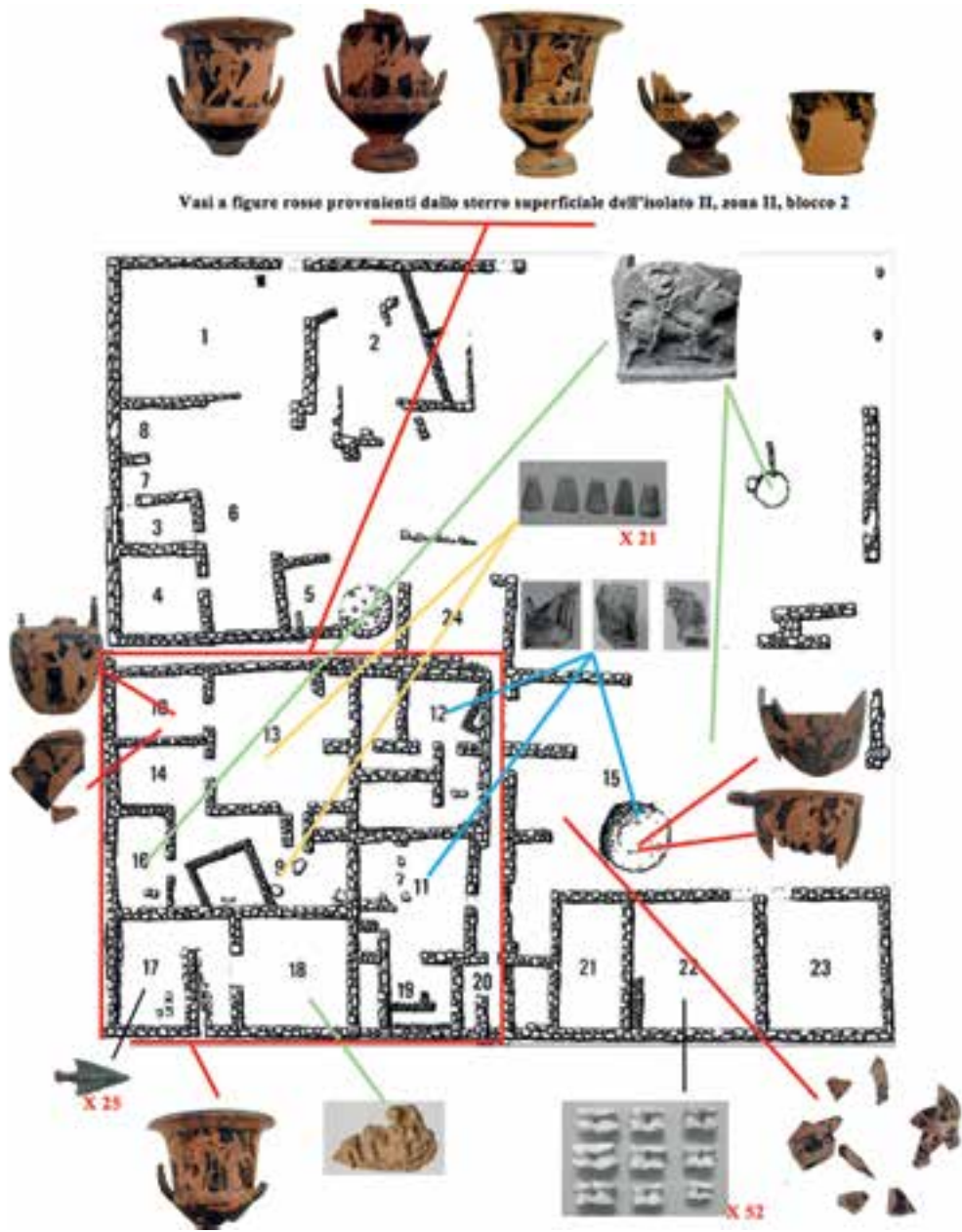


Fig. 1. Mappa di distribuzione degli oggetti più significativi rinvenuti nei blocchi 2-4 dell'isolato II di Himera (rielaborazione da Himera V.1, tav. 1)



Fig. 2. Lato principale del cratere a calice inv. H65.481 della bottega del Pittore di Himera (Antiquarium di Himera; foto e restituzione grafica dell'autore)



Fig. 3. Lato principale dello *skyphos* inv. H65.705 della bottega del Pittore di Himera (Antiquarium di Himera; foto e restituzione grafica dell'autore)



Fig. 4. Lato principale dello *skyphos* inv. H65.483 della bottega del Pittore di Himera (Antiquarium di Himera; foto Autore)



Fig. 5. *Lebes gamikos* inv. H65.742 della bottega del Pittore di Himera (Antiquarium di Himera; foto Autore)



Fig. 6. Lato principale del cratere a calice inv. H67.550 della bottega del Pittore di Himera (Antiquarium di Himera; foto e restituzione grafica dell'autore)



Fig. 7. Coperchio di *lekane* inv. H65.445 (+ H65.797 + H.65.479,4 + H65.801) della bottega del Pittore di Santapaola (Antiquarium di Himera; foto e restituzione grafica dell'autore)



Fig. 8. Panoramica dei principali oggetti rinvenuti all'interno dei blocchi 2-4 dell'isolato II di Himera (Antiquarium di Himera; figg. 8, a-b e d-i da Himera I, fig. 8c, foto Autore)



Fig. 9. Schema iconografico comune “Erote in volo con collana perlina e personaggio seduto o disteso”: vasi della bottega del Pittore della Scacchiera (da SERINO 2017, fig. 2)



Fig. 10. Cratere a calice della bottega del Pittore della Scacchiera inv. 37171 (Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi di Siracusa; da SERINO 2017, fig. 3c)



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

“CHE IL MIO PENE SIA TESO COME UN ARCO!”

AMORE E SESSO NEI RITUALI ED ESORCISMI DELL'ANTICA MESOPOTAMIA

La tradizione esorcistica mesopotamica

L'antichità della tradizione esorcistica mesopotamica è testimoniata da documenti risalenti alle fasi più arcaiche della scrittura. Alla prima metà del III millennio a.C. possiamo datare esorcismi scritti in caratteri cuneiformi su tavolette di argilla composti in accadico o sumerico¹, le due lingue in cui si esprimerà tutta la tradizione scritta mesopotamica². Due importanti cambiamenti intervengono nell'arco dei circa tre millenni di tradizione esorcistica “cuneiforme”. Il primo riguarda l'intera documentazione scritta ed è il passaggio dall'uso del sumerico nel III millennio al babilonese nel II e I millennio come lingua principale dei testi cuneiformi. Il secondo, specifico della tradizione esorcistica, è il passaggio da composizioni di natura più descrittiva e poetica³ (III-II millennio) a esorcismi più stereotipati, ma abitualmente accompagnati da istruzioni per rituali o rimedi di altra natura⁴.

Nonostante la “nuclearità” della scrittura cuneiforme dei più antichi documenti⁵ e la natura stessa degli esorcismi, criptica e allusiva, è possibile delineare fin dalle origini i temi principali dell'esorcistica mesopotamica⁶:

1. cura o protezione da malori o da attacchi di agenti umani (streghe/stregoni) o extra-umani (demoni, dèi) o di animali considerati particolarmente nocivi (serpenti, scorpioni, cani);
2. interventi nella pratica rituale o nella sfera della procreazione;
3. acquisizione di un beneficio personale.

Scongiori e rituali per conquistare l'amore o riacquistare il vigore

Scongiori accompagnati da pozioni, filtri, unguenti, manipolazioni, e altre azioni rituali sono alcune delle soluzioni cui nell'antica Mesopotamia si è ricorsi per ammaliare un uomo o una donna, riconquistare l'amato/a, eliminare un(a) rivale in amore, recuperare il desiderio o il vigore sessuale. Sebbene amore e sesso siano

¹ Per un catalogo generale degli scongiuri mesopotamici del III millennio a.C. vd. CUNNINGHAM 1997.

² Si veda in generale VERDERAME 2016.

³ Si veda, per esempio, MICHALOWSKI 1981.

⁴ Per questi scongiuri più tardi si vedano le recenti edizioni dei testi contro le fatture pubblicati da ABUSCH-SCHWEMER 2011 e la raccolta degli scongiuri contro il demone Lamaštu editi da FARBER 2014. Gli scongiuri in lingua accadica, babilonese o assira, del III e II millennio a.C. sono disponibili in trascrizione e traduzione inglese sul portale del progetto *Sources of Early Akkadian Literature* (SEAL, <http://www.seal.uni-leipzig.de>).

⁵ La scrittura cuneiforme del sumerico del III millennio è principalmente ideografica. Sillabogrammi sono utilizzati come complementi fonetici per esprimere i morfemi mediante i quali sono resi gli aspetti grammaticali e sintattici del sumerico. La quasi assenza dei complementi fonetici nelle fonti più arcaiche ha portato alla definizione della scrittura di questo periodo come “nucleare”, in quanto i testi si limitano a riportare principalmente solo le radici verbali e nominali. Per una descrizione generale della scrittura e della natura delle fonti vd. VERDERAME 2017, cap. 2.

⁶ Si vedano i cataloghi divisi per periodo e lingua in CUNNINGHAM 1997.

spesso accomunati e si faccia ricorso al medesimo repertorio figurativo e metaforico⁷, vanno notati due importanti aspetti. La prima è che, sebbene concettualmente e terminologicamente, i due aspetti, ovvero sesso e amore, siano distinti, spesso in questo contesto si uniscono e sovrappongono, per cui è difficile differenziare con sicurezza quando si parli di amore o di sesso nel senso più fisico del termine. Inoltre, è bene distinguere i casi in cui l'azione è terapeutica da quelli in cui si desidera influenzare un'altra persona, sebbene formalmente entrambi gli interventi mirino ad acquisire qualcosa di desiderato (salute o ristabilimento delle normali condizioni, nel primo; l'amore o il sesso, nel secondo) e si faccia ricorso al medesimo repertorio di formule e rimedi.

Nelle fonti più antiche (grosso modo III/II millennio a.C.) pochi sono gli esorcismi che hanno per tema l'amore e la sessualità e, come già accennato, la composizione ha uno stile poetico:

Tienila separata! Tienila separata!
 Le figlie di An hanno purificato il bagliore del cielo di An ...
 L'amore giunge per portare gioia alle genti; possa l'amore portare gioia a me!
 Che io parli, che io dica, che io invochi per l'amore:
 “*Pensami* come se fossi un serpente *ashnugallum!*
 Che il tuo volto possa gioire come quello di una vacca selvatica!
 Non aspettare il parere di tuo padre,
 non prestare attenzione agli ammonimenti di tua madre!”
 Se ella è una *ierodula* [...],
 se è una sacerdotessa *nadītum* [...] il suo dono,
 se è una prostituta possa purificare il suo bordello, e possa lanciarsi su di me!
 Lo scongiuro non è mio:
 è uno scongiuro che hanno creato Ea e Ištar!⁸

Un importante cambiamento avviene a ridosso del I millennio a.C. Aumentano considerevolmente gli esorcismi destinati alla sfera privata e all'acquisizione di benefici personali (carriera, fortuna, etc.) e, tra questi, quelli che riguardano l'amore o il vigore sessuale. Questo è generalmente reso nei testi babilonesi mediante la resa logografica sumerica ŠÀ.ZI.GA corrispondente all'accadico *nīš libbi*, letteralmente “sollevare/sollevamento del suo interno”⁹, un termine che è stato inteso sia nel senso di desiderio che di potenza sessuale¹⁰. Numerosi scongiuri riportano nelle rubriche il termine ŠÀ.ZI.GA, altri, pur mancando di questa esplicita espressione, impiegano riferimenti o perifrasi inerenti la sfera sessuale per cui sono usualmente classificati nella stessa categoria. I testi terapeutici – con o senza esplicito riferimento allo

⁷ Per una sintesi e delle considerazioni generali si veda VERDERAME 2017, pp. 136-139; per una trattazione più ampia del tema nei testi letterari vd. LEICK 2013; WASSERMAN 2016.

⁸ GEORGE 2009, pp. 69-70.

⁹ Il termine sumerico *ša* (ša₃) corrispondente all'accadico *libbu* indica l'interno e le interiora, ovvero quella parte del corpo compresa tra il diaframma e il bacino ritenuta la sede dei sentimenti e del pensiero.

¹⁰ La prima, e ancora unica, edizione di questi testi è quella di BIGGS 1967. Il *corpus* di questi testi è oggetto di una nuova edizione e di uno studio interpretativo da parte di Gioele Zisa.

ŠĀ.ZI.GA – trattano lo stesso argomento, attribuendo la causa della “disfunzione” all’intervento di uno stregone o di un’entità sovranaturale:

Se un uomo è vittima di una fattura, il suo corpo è sfatto, è contratto e le sue ginocchia sono bloccate, il suo *cuore (libbu)* desidera una donna, ma quando vede una donna il suo *libbu* si affievolisce: lo sperma di quell’uomo è stato seppellito con un morto¹¹.

Quest’ampio e disparato *corpus* di testi, accomunati dall’oggetto e dalla finalità dei rimedi, offre un ricco repertorio di motivi e simboli ispirati a o condivisi con miti e altri generi letterari. Tra i primi troviamo riferimenti alla vicenda e al ciclo di composizioni che hanno per protagonista la dea dell’amore e della sessualità Inanna/Ishtar e il suo sventurato amante, il “dio che muore” Dumuzi/Tammuz. Tra i secondi vanno sicuramente menzionate le cosiddette “liriche d’amore”, composizioni di tema erotico spesso svolte in forma di dialogo¹². Questi elementi comuni, se, da una parte, mostrano un patrimonio condiviso di simboli e motivi, dall’altra, sono un chiaro elemento di inter- e metatestualità tra generi e composizioni. È così che nei rituali per la potenza sessuale emerge il ruolo degli animali selvatici o prolifici. A questi si aggiunge il ricorso al repertorio del mondo vegetale, in particolare il giardino¹³, che si presta a tutta una serie di simboli e metafore legate alla sfera erotica.

Scongioro: La bella donna ha fatto apparire l’amore,
Inanna, che ama mele e melegrane,
ha fatto apparire il desiderio sessuale (ŠĀ.ZI.GA).
Alzati! Cadi! Che la pietra dell’amore sia efficace per me! Alzati!
... Inanna ...
è lei preposta all’amore.

Scongioro (il cui titolo è) *Se una donna deve desiderare il pene di un uomo.*

Rituale: reciti questo scongiuro tre volte sopra una mela o una melagrana che darai alla donna e le farai succhiare il loro succo. Quella donna verrà da te e tu potrai amarla¹⁴.

La potenza sessuale di alcuni animali è spesso richiamata dal linguaggio figurativo, dalla metafora, dall’identificazione con il paziente o direttamente dall’uso di questi animali nel rituale associato allo scongiuro. Si tratta di animali non addomesticati,

¹¹ ABUSCH, SCHWEMER 2011, p. 111.

¹² Per una recente edizione di questo materiale vd. WASSERMAN 2016.

¹³ HAAS 1999.

¹⁴ BIGGS 1967, pp. 70-72.

forti e indomiti, come l'asino selvatico e l'onagro, oppure di animali ritenuti particolarmente "eccitabili" e prolifici, come il cane e il maiale:

Incantesimo. Asino selvatico *akkannu*, impennato per l'accoppiamento, [ch]i ha fiaccato (il tuo desiderio/*libbu*)?
 Cavallo impetuoso il cui *alzarsi* è distruttivo, [c]hi ha legato le tue membra?
 Chi ha allentato i tuoi muscoli? L'umanità ... tuo ...
 La tua dea è tornata da te. [Possa] Asalluḫi, p[at]rono dell'esorcisti[ca]
 per mezzo delle piante della montagna (e) delle piante della sorgente
 liberarti e
 possa risanare le tue membra attraverso la se[du]zione di Ištar! [Incantesimo].
 Incantesimo *nīš libbi*.
 Il suo rituale: polverizza [l'ematite] e immergila nell'olio,
 e (il paziente) unga (con quest'olio) il suo pene, il suo petto, i suoi fianchi
 e (così) guarirà¹⁵.

Il rituale prevede la preparazione di un olio con ematite macinata che il paziente dovrà applicare sul pene, sul petto e sui fianchi. In un altro scongiuro, il rituale prevede un procedimento simile sebbene la materia macinata e immersa nell'olio sia magnetite e ferro e che l'olio sia applicato sul pene dell'uomo e sulla vagina della donna riproducendo l'attrazione magnetica tra i due elementi della *materia medica*:

Incantesimo. Asino selvatico mandato via, onagro man[dato via ...]
 Chi ti ha bloccato come la bocca di una conduttura (ostruita)
 (e) ti ha allentato come corde sfilacciate?
 Chi ha bloccato le tue strade come fossi un viaggiatore,
 (e) ha bruciato le tue foreste come fossi un parente di Humbaba (= un
 abitante della foresta)?
 Và e possano le [tue] s[uppl]iche giungere alle figlie del dio An del cielo!
 Possano esse concedere il benessere del *libbu* al tuo *libbu*!
 Possano esse concedere[re] il benessere dell'*otre* al tuo *otre*.
 Guarda, avvicinati e non tirarti indietro,
 e non rilasciare la rugiada delle figlie di An!

 Incantesimo.

 Il suo rituale: polverizza magnetite, ferro, mescola con olio *pūru*, su cui
 reciti l'incantesimo tre volte e poi ungi il pene dell'uomo (e) la vagina
 della donna e (tornerà) il *nīš libbi*¹⁶.

In questo scongiuro, alla metafora dell'animale selvatico legato e bloccato, si aggiungono altri riferimenti che insistono sull'interruzione e l'ostruzione. In un altro scongiuro la disfunzione patita dal soggetto è comparata al blocco del

¹⁵ BIGGS 1967, p. 17.

¹⁶ BIGGS 1967, pp. 17-19.

normale fluire dell'acqua per cui si invoca il cadere della pioggia e lo scorrere del fiume quale metafora della rimozione di questa ostruzione. Viene richiamata anche l'immagine della corda d'arpa tesa e una corda d'arpa è al centro del breve rituale che segue:

Incantesimo. Possa soffiare il vento! Possa il giardino tremare!
 Possano addensarsi le nuvole! Possa cadere la pioggia!
 Possa il mio *nīs libbi* essere costante acqua di fiume!
 Possa il mio pene essere una corda d'arpa,
 (così che) non penzoli fuori da lei! Incantesimo.

Il suo rituale: prendi una corda d'arpa e fai tre nodi. Recita l'incantesimo per sette volte, legala attorno alla mano destra e alla sinistra e al *nīs libbi*¹⁷.

Conclusioni

La lunga e composita tradizione esorcistica mesopotamica ha ricevuto scarsa attenzione da parte degli studiosi, che si sono spesso limitati principalmente agli aspetti filologici o letterari dei testi. Inoltre, fino a pochi decenni fa (e a tutt'oggi in casi isolati, sebbene eccellenti) l'esorcistica è stata considerata, assieme alla divinazione, come il livello più basso della cultura e della religione mesopotamica, spesso giudicata come espressione e prova del carattere "superstizioso" di tale civiltà. Questi documenti, invece, oltre a costituire la testimonianza scritta più antica delle idee e delle pratiche terapeutiche, offrono uno spiraglio sulle pulsioni e preoccupazioni degli uomini e, limitatamente, delle donne dell'antica Mesopotamia. Essi contengono anche importanti riferimenti ai valori e ai costumi della società in cui furono creati e sui contesti e i modi in cui l'esorcistica era chiamata a intervenire.

LORENZO VERDERAME
 "Sapienza" - Università di Roma
 lorenzo.verderame@uniroma1.it

BIBLIOGRAFIA

- ABUSCH, SCHWEMER 2011: T. ABUSCH, D. SCHWEMER, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, Leiden-Boston 2011.
- ASSANTE 2002: J. ASSANTE, "Sex, Magic and the Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period", in S. PARPOLA, R.M. WHITING, *Sex and Gender in the Ancient Near East*, Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale (Helsinki July 2-6 2001), Helsinki 2002, pp. 27-52.
- BIGGS 1967: R.D. BIGGS, *ŠA.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations*, Locust Valley 1967.
- CUNNINGHAM 1997: G. CUNNINGHAM, *'Deliver Me From Evil'. Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC*, Roma 1997.

¹⁷ BIGGS 1967, pp. 35-36.

- FARBER 2014: W. FARBER, *Lamaštu*, Winona Lake 2014.
- GEORGE 2009: A.R. GEORGE, *Babylonian Literary Texts in the Schøyen Collection*, Bethesda 2009.
- HAAS 1999: V. HAAS, *Babylonischer Liebesgarten. Erotik Und Sexualität Im Alten Orient*, München 1999.
- LAMBERT 1987: W.G. LAMBERT, "Devotion: The Languages of Religion and Love", in M. MINDLIN ET AL., *Figurative Language in the Ancient Near East*, London 1987, pp. 25-39.
- LEICK 2013: G. LEICK, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London-New York 2013.
- MICHALOWSKI 1981: P. MICHALOWSKI, "Carminative Magic: Towards an Understanding of Sumerian Poetics", in *Zeitschrift für Assyriologie* 71, 1981, pp. 1-18.
- PINNOCK 1995: F. PINNOCK, "Erotic Art in the Ancient Near East", in J.M. SASSON, *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, pp. 2521-2531.
- VERDERAME 2016: L. VERDERAME, *Letterature dell'antica Mesopotamia*, Firenze-Milano 2016.
- VERDERAME 2017: L. VERDERAME, *Introduzione alle culture dell'antica Mesopotamia*, Firenze-Milano 2017.
- WASSERMAN 2016: N. WASSERMAN, *Akkadian Love Literature of the Third and Second Millennium BCE*, Wiesbaden 2016.
- WIGGERMANN 2010: F.A.M. WIGGERMANN, "Sexualität (sexuality) A. In Mesopotamien", in M.P. STRECK, *Reallexikon der Assyriologie* XII, Berlin 2010, pp. 410-426.

DISCUSSIONE GENERALE
MATTINA, SABATO 27 MAGGIO 2017

MODERATORI

MARIA BONGHI JOVINO, BERARDINO PALUMBO

INTERVENTI DI

***BERARDINO PALUMBO, VALENTINA MARIOTTI,
ALESSANDRO GUIDI, ELENA DELLÙ, MARIO TORELLI,
VALENTINO NIZZO, PINO SCHIRRIPA, MARIA BONGHI
JOVINO, BERARDINO PALUMBO, CHIARA PUSSETTI,
MARIA GIOVANNA BELCASTRO, LUCA BONDIOLI,
FRANCESCA MERMATI, VINCENZO PADIGLIONE***



Per vedere il filmato integrale della discussione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

DISCUSSIONE

BERARDINO PALUMBO: Apriamo la discussione. Chi vuole intervenire?

VALENTINA MARIOTTI: Sono Valentina Mariotti e sono un'antropologa fisica. Mi ha colpito la relazione sulla bisessualità di Afrodite¹ perché rimanda alle statuine paleolitiche, di cui abbiamo visto un esempio anche ieri nella relazione su Dolní Věstonice², che sono chiaramente bisessuali; non so se ricordate che una delle statuine presentate aveva una forma chiaramente sia fallica, sia di seni... era dunque bisessuale... e parliamo di 30.000 anni fa. Nella necropoli di Taforalt, che è una necropoli che risale a 15.000 anni fa circa, è stata trovata anche un'altra statuina chiaramente bisessuale, con la forma come di un busto femminile, escluse le gambe, in cui è segnato il punto vita con delle punteggiature e dell'ocra; sotto è inciso un sesso femminile e la forma del busto ricorda molto un glande; quindi è stata riportata come statuina bisessuale. Credo quindi che questo aspetto della bisessualità possa in maniera feconda essere studiato [anche] in altri contesti cronologici. Mi piacerebbe sapere anche dagli antropologi culturali se hanno qualche esempio da portare di popolazioni anche molto diverse, contemporanee. L'altra osservazione, rispetto alla relazione della dottoressa Mermati, se non erro: lei ha riportato dei dati sulla presenza di asce nelle sepolture femminili e ha dato una frequenza dello 0,8%. Allora, io potrei sbagliare, perché ho fatto qualche calcolo. È una percentuale fatta sul totale delle sepolture; se le sepolture con l'ascia erano 70, se non sbaglio, quelle femminili sono circa il 26% rispetto a quelle maschili che dovrebbero essere un 60%, dai conti che ho fatto. Quindi, secondo me, visto che le sepolture con ascia erano comunque poche in relazione al totale delle sepolture, forse valutare la frequenza all'interno delle sepolture che effettivamente avevano l'ascia ha un risultato diverso; un 26% è molto diverso da uno 0,8% e, forse, può aprire anche a una rivalutazione in relazione al rapporto tra maschi e femmine e alla visione anche sociale di questo rapporto. Grazie.

ALESSANDRO GUIDI: Volevo fare una precisazione sulla bellissima relazione di Chiara Pussetti. Abbiamo parlato di Portogallo, però ricorderei da italiano la famosa "faccetta nera"; non è che noi possiamo esimerci da questo discorso, anzi mi sembra un discorso identico che poi non io ma tanti hanno analizzato. Se lo vogliamo confinare al colonialismo, al fascismo, possiamo pure farlo. Io posso testimoniare che – ho 64 anni quasi – negli anni fine Sessanta inizi Settanta, gli unici film che facevano vedere donne nude o seminude erano i film tipo "Mondo cane"³ e le donne nude o seminude erano sempre africane e ricordo perfettamente che, dopo "Mondo cane", il primo film in cui noi ragazzotti eravamo tutti contenti di vedere una donna nuda al cinema – un fatto incredibile, non siamo al mondo di oggi in cui ce n'è una ogni angolo – era "Gungala la vergine della giungla"⁴, in cui una ragazza nera e nuda compariva in tutto il film. Quindi questo stereotipo, purtroppo, non è limitato al mondo coloniale, ma si è prolungato nella nostra società italiana – non so in quella portoghese ma immagino [che il caso] sia analogo – addirittura fino agli anni Sessanta, quindi fino al '68, mettiamola così; insomma il '68 a qualcosa è servito alla fine. L'altra cosa che volevo dire riguarda la relazione Mermati, che è molto interessante. Lei ha detto che nelle tombe della Valle del San, se capisco bene, o della Campania in generale forse, il coltello o qualche tipo di arma non compare mai nelle tombe infantili... ho capito bene? Mentre invece io posso portare la testimonianza del Lazio; una tomba di cui parlerò brevemente anche nella mia relazione, la tomba delle Caprine, è ben conosciuta perché ha un coltellino in miniatura, collegato con tutti gli elementi della tessitura. Quindi anche qui, io starei attento a dire che il coltello non è collegato agli elementi della filatura e della tessitura, anzi potrei dire, da un punto di vista metaforico, che avere in una sepoltura il coltello e gli elementi della tessitura ci può far pensare anche a miti tipo quelli delle Parche. Quindi è una cosa abbastanza interessante, anche se so che questa tomba, per esempio, per Anna Maria Bietti Sestieri, essendo una tomba di bambina col coltello potrebbe essere la tomba di una futura sacerdotessa, almeno questa è la sua interpretazione.

¹ Si fa riferimento alla relazione di Petracca [N.d.R.].

² Si fa riferimento alla relazione Belcastro, Mariottini [N.d.R.].

³ Film/documentario diretto da Gualtiero Jacopetti, 1962 [N.d.R.].

⁴ Film diretto da Romano Ferrara, 1967 [N.d.R.].

A me interessa soprattutto perché è una tomba con tantissimi oggetti e, quindi, l'indizio di un rango ereditato, in una tomba del X secolo [a.C.]⁵. L'altra tomba è quella di Mulino Rossi a Cerveteri; anche in quella tomba, pubblicata da Letizia Arancio e Laura D'Erme⁶, c'è un piccolo coltello e una fuseruola. In generale, la presenza di armi in tombe femminili, insomma, può far sorridere, perché potrebbe far sembrare che la donna è fornita di un oggetto che ha un uso bellico. In realtà [questa presenza va riportata] di nuovo alla funzione della donna in ambito domestico, [legata] al taglio, alla preparazione delle carni, alla [loro] distribuzione; quindi tutta questa trasgressività non c'è. La cosa interessante è che se noi andiamo indietro nel tempo, nel sepolcreto eneolitico di Celletta dei Passeri in Romagna – mentre prima si pensava che questo avvenisse anche a Spilamberto, ma poi si è capito con l'analisi antropologica che a Spilamberto ci sono tombe tutte maschili – ci sono almeno due tombe femminili – sesso antropologico accertato – con dei pugnali in rame⁷. Questo è un fatto abbastanza interessante. Non so, se anche in questo caso vogliamo pensare al taglio e alla distribuzione delle carni, sarà un po' più difficile; potrebbe anche essere che la funzione sia simbolica, non saprei... però volevo segnalare questo sepolcreto eneolitico.

ELENA DELLÙ: Buongiorno, sono Elena Dellù e mi definisco archeo-antropologa dell'Università Cattolica. Volevo fare una segnalazione che mi sembra piuttosto interessante sull'intervento di Verderame, perché, soprattutto di recente, sulla scorta dello sviluppo dell'antropologia medica, ci sono molti confronti e attinenze con quanto è stato documentato per casi così antichi dell'antica Mesopotamia, in quanto il bloccare con la superstizione, le forme di fascinazione, di fattura, gli organi sessuali, sono tutti [atteggiamenti] che si rinvengono tutt'ora... oddio, forse [almeno] fino ad un trentennio fa... in molti contesti dell'Italia del Sud, quindi Lucania, Calabria, Sicilia, nei quali si parla di organi genitali femminili bloccati e paragonati all'utero-ragno⁸, piuttosto che corpi maschili bloccati attraverso forme di fattura, in cui il blocco avveniva in realtà più sullo stomaco, concettualmente, che sul sesso dell'individuo. Quindi un *input* anche per rileggere questo contesto, secondo me piuttosto interessante [confrontandolo] con contesti italiani di millenni successivi.

MARIO TORELLI: Un rapidissimo intervento sulla relazione del dottor Serino. Chi ha pubblicato gli scavi di Imera, cioè Nunzio Allegro, ha introdotto questo concetto che non esiste nel mondo antico, del Santuario di quartiere; o esiste un santuario collettivo... ma l'idea di "sezioni" non può esserci. Si può pensare alla sede di una fratria, questo è possibile, ma non siamo al quartiere. È un'altra cosa. Indubbiamente il problema è molto serio, perché c'è questa alta concentrazione di materiali di tipo sacrale che connotano il luogo con funzioni di tipo religioso, sicuramente, e in particolare quelle di tipo nuziale. Però bisogna fare attenzione perché c'è un'enorme abbondanza di crateri, che non funzionano tanto con il rito nuziale; penso piuttosto ad aspetti di fratria dove gli uomini celebrano le nozze, perché sono un fenomeno interno alla fratria. Ecco. In questo senso volevo correggere la direzione dell'interpretazione.

VALENTINO NIZZO: Tantissimi gli spunti. Chiara [Pussetti], splendida la tua relazione... non ne dubitavo. Abbiamo ritoccato il tema della pelle trattato ieri da Allovio sotto un'altra prospettiva ed è un peccato che questa pelle sfugga agli archeologi, perché sarebbe così tanto rilevante. Non potevo fare a meno, appunto, seppure in assenza della pelle, di ragionare su tutti i nostri discorsi "da archeologi": sui matrimoni tra Greci e Indigeni, sulle modalità di integrazione attraverso le unioni fra popoli indotte, cercate, costrette... L'archeologia, a volte, soltanto attraverso la ricostruzione del linguaggio semiotico delle sepolture – visto che gli abitati sono così difficili da interpretare – può consentire di cogliere un'ombra di dinamiche che potrebbero, in alcuni casi, non essere state diverse dalla "faccetta nera" evocata da Alessandro Guidi e a cui anche noi, alle tue parole, correvamo col pensiero. Di fondo c'è un'idea che non è sufficientemente rappresentata nel nostro "mondo di archeologi" perché è difficile osservarla: è

⁵ Cfr. il contributo di Guidi in questa sede [N.d.R.].

⁶ L. D'ERME, L. ARANCIO, "Una tomba del Bronzo finale da Cerveteri: nuovi dati per la conoscenza del territorio", in *Origini* XV, 1990-91, pp. 303-318 [N.d.R.].

⁷ Cfr. M. MIARI, F. BESTETTI, P. A. RASIA, "La necropoli eneolitica di Celletta dei Passeri (Forlì): analisi delle sepolture e dei corredi funerari", in *Rivista di Scienze Preistoriche* 67, 2017, pp. 145-208 [N.d.R.].

⁸ Cfr. in proposito G. PIZZA, *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea*, Lanciano 2012 [N.d.R.].

l'idea dell'estraneità; di quell'esotico, di quell'estraneo che fa la differenza sia rispetto al concetto di identità come concetto culturale, sia rispetto a concetti come quelli di inclusione e di esclusione... Ciò che sentiamo estraneo non è umano. Può essere il colore della pelle, può essere la lingua, può essere altro; questo determina il modo in cui una società si comporta al suo interno e al suo esterno. E in questo senso la relazione di Luca Basile e di Cristina Puglia è interessante perché pone alla [nostra] attenzione un aspetto che per una prospettiva psicologica è forse scontato, mentre in una prospettiva "tipicamente" archeologica lo è meno: le dinamiche che presiedono alla formazione dell'identità sessuale – più che altro alla "costruzione del sesso" – loro le hanno calate in un contesto di costruzione del sociale, che è un aspetto che l'antropologia ci insegna in modo abbastanza scontato ma che, spesso, non [fa parte della "cassetta degli attrezzi" di chi studia] il mondo antico, sia esso quello classico, sia esso quello protostorico che [ovviamente] è più difficile da esplorare. Questi punti mi pareva importante evidenziarli, così come gli aspetti dell'*entanglement* emersi dalla relazione di Smith sono fondamentali nel momento in cui passiamo dalle persone alle cose e viceversa e, attraverso la semiotica – perché il punto di incontro tra tutti quanti noi, è evidente, è la semiotica – cerchiamo poi di trovare le nostre vie interpretative.

PINO SCHIRRIPIA: Grazie, sono Pino Schirripa. Data l'ora sarò brevissimo. È una cosa che forse ritorna in alcuni interventi – io faccio l'antropologo – e credo che [meriti di essere] rimarcata. Io credo che in questi incontri – che proprio nel titolo hanno un aspetto forte, "Archeologia e antropologia a confronto", un tentativo di creare delle fertili contaminazioni – a mio avviso sia sempre bene rimarcare alcuni punti metodologicamente forti. Io ritengo, per esempio, [che ciò sia avvenuto] in alcuni interventi – per brevità, mi scuso con gli altri che non cito – come in particolare quello finale di Verderame che mi è piaciuto molto, proprio perché, a mio avviso, è stato un tentativo quanto mai interessante di proiettare uno sguardo che fosse arricchito dall'antropologia in un materiale che spesso non lo è [?]. Viceversa, vedo con preoccupazione quei tentativi di utilizzare alcune formule antropologiche dentro un contesto che antropologico non è: ad esempio l'idea di un'evoluzione delle cose, di proiettare l'oggi sull'ieri e l'ieri sull'oggi. Noi, a mio avviso, rischiamo a questo punto di ripetere un'operazione che nei decenni scorsi è stata fatta e che si è dimostrata sostanzialmente poco fertile. Mi auguro invece che si possa continuare in questa prima ipotesi, che mi sembra più interessante.

MARIA BONGHI JOVINO: Due brevissime considerazioni. La prima è per la Pussetti. La sua interessante relazione mi ha portato a considerare – non ci sono domande, è una riflessione – che dopo aver elencato tutti i problemi di ordine, di potere, di biopolitica in rapporto alle donne, le strumentazioni varie, ecc. ecc., come accennavo poc'anzi, che sta succedendo oggi una cosa molto strana: mi chiedo qual è l'altra componente che può incidere nel sociale? Secondo me, per quello che vedo attorno a me, è la moda. La moda nei confronti della donna è un elemento sul quale poi bisognerà riflettere, perché nelle sfilate milanesi ci sono le donne nere, scure, ecc. che a tutti i costi hanno i capelli chiari; donne bianche, europee, che si tingono per sembrare nere. E allora – è una riflessione – tra i tanti influssi, problemi, ecc. ecc. la moda può darsi che abbia un suo ruolo; ancora non è chiaro, ma se si dovesse prolungare esiste questo problema. L'altra riflessione riguarda la bella relazione di Christopher Smith. Lui sa che mi interessa quel tipo di problemi, ne abbiamo qualche volta anche parlato e ho anche in questo caso una considerazione. Non so se ho capito bene fino in fondo, ma di fronte a una teoria di Ian Hodder – che mi sembra "il pendolo di Foucault" – che ha richiamato l'attenzione sul "fare" dell'uomo all'interno di una società, portandolo quasi in primo piano, [e a fronte dei] vari contributi sulla "emotional archaeology", c'è qualcosa che non torna. Nel senso che se noi facciamo solo "theoretical archaeology" io mi chiedo [se non rischiamo di perdere poi] la testimonianza archeologica, i riferimenti storici? Ci sono dei casi in cui si creano delle disconnessioni; si parla delle cose, delle "things", ma dietro di loro ci sono gli uomini e poi, naturalmente, c'è la loro formazione. Ma questi sono altri tipi di problemi, di rivoli di discussione, insomma. Grazie Smith.

BERARDINO PALUMBO: Volevo anche io aggiungere qualcosa. Ho trovato anche io molto interessanti tutte le relazioni e questa di Smith. Io penso al contrario che una certa attenzione teoretica ci voglia, proprio per evitare i rischi a cui faceva riferimento Pino [Schirripa]. Capisco la necessità epistemologica della questione, perché se non la poniamo in termini epistemologicamente corretti, la

questione ci sfugge di mano. C'è però un punto che secondo me è importante e che ricorre anche nella relazione di Chiara Pussetti e [più] in generale [nelle altre]: l'esigenza di costruire delle testualizzazioni o delle oggettivazioni o delle mediatizzazioni dell'aspetto emozionale, analiticamente è ineludibile. Mi chiedo, però, se noi riusciremo mai, non soltanto da archeologi ma anche da antropologi, a cogliere il punto nel quale un'emozione in senso pulsionale si distingue da un'emozione in senso semiologicamente costruito. Questo è il punto intorno al quale molti anni fa ha lavorato Renato Rosaldo, quando ha scritto del taglio della testa degli Ilongot⁹. Noi qualche volta, raramente, da antropologi abbiamo questa opportunità, ma normalmente no; facciamo molta fatica a distinguere l'aspetto pulsionale dalla mediatizzazione culturale. E questo mi pare un punto teoreticamente importante. L'altro punto importante che è connesso a questo: io ho questa sensazione, prima venivano chieste alcune cose agli antropologi; se noi possiamo dare un contributo non è tanto quello che Mary Douglas chiamava "Bong Bongoismo", cioè tra i "tizi" si fa così. No, non è questo il punto. La mia sensazione è che sono molte le questioni che si addensano: questa delle emozioni, dell'aspetto pulsionale e dell'aspetto costruito delle emozioni è un punto. L'altro è quello del genere. Se c'è un tratto che definisce, secondo me, molti degli approcci "altri" al genere è la fluidità; cioè la nostra idea che esista X, Y, che esistono quattro tipi di genere, la psicologizzazione del genere, tiene forse da noi, ma non tiene fuori. C'è un continuo andare e venire da cose. In una tribù selvaggia, che sono gli abitanti di Taormina – dove oggi si celebra il G7; la vicenda viene fuori studiando Von Gloeden¹⁰ – almeno fino agli anni Quaranta (ma ancora oggi ho fatto fare dei lavori lì [su questo tema]), gente che ha pratiche omosessuali anche molto spinte è padre di famiglia, ed è stato iniziato alla pratica omosessuale (parlo di omosessualità maschile) da eterosessuali; in un contesto come quello di Taormina ancora oggi diciamo (le memorie sono degli anni Ottanta): "si va e si viene".

MARIA BONGHI JOVINO: è un pendolo!

BERARDINO PALUMBO: Più che un pendolo è che siamo noi che proiettiamo probabilmente – in questo senso l'archeologia può essere intesa anche in senso foucaultiano – un modello che è sostanzialmente paolino; è la cattolicizzazione che ha portato a una polarizzazione di questi modelli che poi ritornano con opposizioni come "amore" e "sesso". Nella relazione di Chiara [Pussetti] è chiarissimo. Ma quello è un modello paolino; chi ha costruito quel modello poi studiato da Foucault è San Paolo...

MARIO TORELLI: È cristiano!

BERARDINO PALUMBO: ...è cristiano, sì!

MARIA BONGHI JOVINO: è molto cristiano!

BERARDINO PALUMBO: ...è San Paolo nel senso che è lui il primo che scinde la carne dallo spirito nel meccanismo del battesimo. Questo è il punto. Allora noi siamo dentro quella cosmologia. In questo senso l'atteggiamento epistemologico è fondamentale, perché ci consente di... L'ultima cosa: se uno volesse trovare un esempio di "faccette nere ignude" basterebbe che andasse in *Etnologica* di Grottanelli. C'è una foto bellissima che mi ha sempre colpito: "donna africana nuda" e "tipica esemplare della razza nordica", che è una signora tedesca vestita di tutto punto e così via. Quindi le tedesche non si potevano spogliare, mentre le ragazze etiopi sì.

VINCENZO PADIGLIONE: Era un limite per le tedesche...

BERARDINO PALUMBO: Eh certo, era un limite per le tedesche. Anche per noi forse!

ALESSANDRO GUIDI: Posso testimoniare però che nei libri scandinavi ci sono bellissime ragazze seminude vestite da antica età del Bronzo....

BERARDINO PALUMBO: Chi vuole può rispondere.

VALENTINO NIZZO: Abbiamo almeno un quarto d'ora.

CHIARA PUSSETTI: Allora cercherò di essere breve, potremmo poi discuterne più ampiamente. Quello che pensavo, per rispondere rapidamente ad Alessandro, che giustamente rieccheggia questo immaginario erotico/esotico negli anni Sessanta... beh, immaginiamo il Portogallo, dove abbiamo un

⁹ Cfr. R. ROSALDO, *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Roma 2001² (ed. or. 1989) [N.d.R.].

¹⁰ Cfr. M. BOLOGNARI, *I ragazzi di von Gloeden. Poetiche omosessuali e rappresentazioni dell'erotismo siciliano tra Ottocento e Novecento*, Reggio Calabria 2012 [N.d.R.].

gap della storia coloniale di almeno venti anni; l'indipendenza dei paesi africani dalla colonizzazione portoghese: stiamo parlando del 1975, per cui l'altro ieri. Chiaramente è un immaginario ancora molto presente in Portogallo; al punto che, il maggiore parco cittadino – dove in genere vai al fine settimana coi tuoi figli – è il giardino botanico, oggi tropicale; fino a cinque anni fa [si chiamava] “Giardin Botanico Colonial” – [poi] han detto “ah magari cambiamo il nome” – che comunque è in mezzo a una bella vegetazione e ha una serie di busti di donne e di uomini neri e nudi; passeggi e ti fai il picnic ed è normalissimo ancora [vederli]; là dove si facevano, fino agli anni Cinquanta-Sessanta, i cosiddetti “zoologici umani”, per cui allora si passeggiava ancora davvero con le mozambicane nude [intente nel] ricostruire questi villaggi per il passeggio domenicale; oggi ci sono i busti ma in fondo poco è cambiato. Un'ultima osservazione, anche per riprendere la riflessione della professoressa Maria Bonghi Jovino. Ovviamente è evidente: non è necessario avere un piede in quella che ieri Stefano Allovio chiamava la “dark anthropology”, l'antropologia della sofferenza. Non è necessario fare ciò per vedere che i corpi hanno un diverso valore, che non tutti i corpi hanno lo stesso valore. Ovviamente tutte queste pratiche che le donne con cui io lavoro stanno facendo a livello di ridefinizione dei tratti etnici, così chiamati, o dei *marker* razziali, con questa forma fantastica della biomedicina di biologizzare la razza nel suo discorso, ovviamente servono per guadagnare un plusvalore. E per fare un salto un po' con una provocazione agli archeologi e agli antropologi fisici, a proposito di corpi di diverso valore, non so fino a quanto giungono qua le notizie portoghesi, ma fino a due settimane fa c'è stata una grande polemica in Portogallo perché un ricercatore del Canada è venuto al municipio di Lisbona a comprarsi 200 scheletri recenti, della fine del XX secolo, per cui fine del 1900. Li ha proprio comprati, tipo il mercato dello scheletro. Perché è venuto a prenderseli in Portogallo? Perché in Canada non solo è proibito riesumare scheletri recenti, ma soprattutto non si possono costituire corredi, esposizioni di scheletri senza il consenso. In effetti se li è andati a prendere in Cile, in Bolivia e in Portogallo. Perché mai? Pensiamoci. Perché effettivamente sono corpi di minor valore, perché effettivamente con 20.000 euro si è portato via mezzo cimitero e le famiglie e le persone superstiti non sono state interpellate, per cui chiaramente. Ed effettivamente questo ha creato un grande problema etico sul valore dei corpi insomma.

MARIO TORELLI: Prima si compravano in Oriente.

MARIA BONGHI JOVINO: Dipende dai momenti storici in cui avvengono i fatti.

CHIARA PUSSETTI: E ne è venuta fuori una [polemica infinita].

MARIA GIOVANNA BELCASTRO: Conosco il collega.

CHIARA PUSSETTI: Il collega è portoghese peraltro.

MARIA GIOVANNA BELCASTRO: è da me a Bologna in questi giorni.

CHIARA PUSSETTI: Lo hanno massacrato.

MARIA GIOVANNA BELCASTRO: Sono antropologa fisica dell'Università di Bologna. Il tema che hai toccato è assolutamente importantissimo perché è un tema legato agli aspetti etici nell'uso dei reperti scheletrici umani di cui gli antropologi fisici si stanno occupando con fatica perché noi siamo pieni, ovviamente, di collezioni scheletriche che sono il nostro materiale di studio. E nello specifico, per quel che riguarda le collezioni scheletriche identificate – che sono quelle per noi più importanti dal punto di vista della standardizzazione dei metodi, che devono essere poi applicati al materiale archeologico, con tutte le dovute cautele del caso – sono fondamentali. In Europa ce n'è una a Bologna, che è quella che ho citato ieri, ce n'è una a Lisbona, a Ginevra, ce n'è un'altra importante a Londra... sono pochissime queste collezioni, di accesso non facilissimo e sono collezioni che derivano da riesumazioni cimiteriali [relative a] individui morti tra la fine dell'800 e i primi del '900. Questo non significa che non abbiano ovviamente valore. Il problema è il rapporto tra questo patrimonio biologico, tra che cos'è il patrimonio biologico e il patrimonio culturale, evidentemente. So che c'è [riguardo il suo lavoro] questa polemica in corso, gravissima perché non si acquista del materiale, perché il problema è che in America, sia i colleghi americani sia i canadesi in generale, hanno un problema di accesso, perché hanno avuto la cosiddetta legge della “*repatriation*” per cui tutti i materiali sono stati riacquisiti dalle popolazioni autoctone americane. E quindi c'è una richiesta di accesso allo studio delle collezioni europee e italiane. Che per noi sono veramente fondamentali, perché noi senza le collezioni scheletriche identificate – che significa sapere

età, sesso, causa di morte (spesso, perché c'è anche quella), attività svolta in vita e altre indicazioni demografiche – lo studio dei materiali archeologici diventa pressoché impossibile. Insomma, molto, molto più difficile. Questo è un tema che forse adesso esula strettamente dal tema [del convegno], però ho dovuto [intervenire]... Nonostante le difficoltà e la comprensione per quello che tu dicevi riguardo al ricercatore, capisco anche la necessità di acquisire collezioni, certo non attraverso questi sistemi.

CHIARA PUSSETTI: Per me è perfetta. Esula, però è divertente. In questo è nata una discussione molto più ampia, perché i miei colleghi antropologi fisici hanno iniziato a entrare in panico per le collezioni etniche, che il Portogallo ha, che sono gli scheletri presi dalla Guinea Bissau, dall'Angola, ecc. E dicevano: “non sia detto che poi richiedano indietro questo materiale biologico perché [siamo rovinati]...”

MARIA GIOVANNA BELCASTRO: Posso aggiungere solo una cosa prima di passare la parola a Luca [Bondioli]? C'è stato il caso recentissimo, che probabilmente avete sentito, del cranio di Villella al Museo Lombroso di Torino e tra l'altro la sentenza di qualche giorno fa ha dato torto a coloro che volevano la restituzione del reperto e quindi rimane al museo Lombroso di Torino¹¹.

LUCA BONDIOLI: Il mio contributo è un contributo un po'... su questa cosa della *repatriation*. Io non dico una parola, perché essendo parte in causa non posso avere un parere. Quello che posso dire è un'esperienza. E vi racconto, un po' sorridendo, l'esperienza di ieri mattina alle ore 10 in cui, invece di stare qua, stavo nel mio museo [delle Civiltà] con un gruppo di Maori a discutere esattamente di queste problematiche. E discutendo con loro, sono uscite una serie di cose molto interessanti e divertenti, perché anche il nostro concetto di *repatriation* non è esattamente quello che pensiamo; perché poi in realtà, andando a parlare con gli attori veri di queste cose, le cose non sono quelle che sembrano. Gli australiani non hanno nessun problema che noi studiamo i loro morti; gli australiani hanno il problema che scavano e distruggono la loro terra e facendo questo tirano fuori i morti. Ma quando si va a parlare con gli australiani e con i loro esperti come ho fatto io, loro non ti dicono niente, anzi: “no a me non me ne frega niente, va benissimo, le tombe te le faccio studiare, mi piacciono molto, poi me le ridai perché è roba mia, ma mi piace che tu le studi. Quello che non voglio sono i caterpillar del governo che ci distruggono la terra”. Quindi [tali questioni] vanno sempre lette anche all'interno di contesti un pochettino più pratici. Ieri, a un certo punto, un po' provocatoriamente ma con grande accettazione anche dei Maori che erano con noi che vedevano dei reperti scheletrici e mummificati conservati nel mio museo da un po' più di cento anni, se ne discuteva. C'era questo simpatico signore maori con cui abbiamo fatto amicizia che mi diceva “vedi, io in una dimensione soprannaturale parlo con loro e mi dicono che vogliono tornare a casa”. E io, provocatoriamente, ma anche un po' credendoci gli ho detto: “ma guarda che io qui sopra ho 2000 morti, che sono i miei antenati, e io parlo tutti i giorni con loro, perché io quando li studio, quando li guardo, quando li vedo e quando li faccio parlare e mi dicono chi siamo noi, come siamo venuti, io sto parlando con [loro]; non è un mondo soprannaturale perché forse io non sono come te, ma io parlo [con loro] esattamente come ci parli tu”. E su questo abbiamo cominciato a ragionare. Noi in Italia non sappiamo chi possiede un corpo umano. La stessa legislazione dei beni culturali che è una cosa complessa... chi di voi è archeologo? Quanti scheletri avete scavato? Una montagna! Di chi sono? Non è la stessa cosa di un vaso, è un problema un pochettino differente che forse andrebbe affrontato sotto alcuni aspetti. Ma, comunque, io sostengo fino in fondo che lo studio scientifico dei reperti scheletrici umani di persone che non sono più vive, ma che vengono da noi trattate in una maniera di rispetto, come è giusto che esse siano, sono un patrimonio totale della nostra società, della nostra cultura e come tale va profondamente rispettato. Grazie.

FRANCESCA MERMATI: Volevo rispondere al professor Guidi e volevo dire che io mi sono occupata solo della Valle del Sarno; in questo voglio essere chiara. Ho cercato di puntualizzare sul fatto che essendo il materiale ancora in corso di studio – ripeto, non ho guardato tutte le tombe infantili – per cui non posso garantire che non ci siano coltelli nelle tombe infantili; però ho fatto recentemente uno studio sui materiali della tessitura e, come dicevo prima, non ho riscontrato questa frequenza così alta di coltelli nelle tombe che hanno materiali per la tessitura. Mentre invece mi sembra molto più alta

¹¹ Cfr., da ultimo, sulla questione: < https://torino.corriere.it/cronaca/19_agosto_20/cassazione-cranio-villella-resta-museo-lombroso-torino-7637f288-c328-11e9-a7af-46fd3e83594f.shtml > [N.d.R.].

l'incidenza del coltello, laddove c'è uno strumentario per il banchetto. Ecco, questo ho rilevato. Però, ripeto, come dicevamo prima, dal momento che in un mondo così parcellizzato, in un mondo così atomizzato, una cosa che accade [in questo contesto] può essere diversa da quella che accade a 30 km di distanza. Quindi io ho dato i miei dati; è interessante sapere che magari in altri contesti non accada lo stesso perché possiamo ampliare il panorama a cui rivolgersi. Spero di essere stata esauriente.

VALENTINO NIZZO: E sul discorso delle percentuali?

FRANCESCA MERMATI: Ah sì. Ne ho fatte tante di percentuali, ho fatto anche la percentuale dei vari abbinamenti tra gli strumenti... comunque sì, in realtà io ho fatto anche quella percentuale. La tabella che mi sembrava particolarmente significativa era quella che mostrava come su una necropoli di 2.100 individui solo lo 0.8% delle donne ha l'ascia. Anche gli uomini sono pochi però...

MARIO TORELLI: Bisognerebbe vedere le scansioni cronologiche.

FRANCESCA MERMATI: esatto, è quello il problema... che noi in realtà non abbiamo la cronologia di tutte le tombe. Se noi consideriamo nelle tombe di IX [a.C.], non ci sono e che nelle tombe di VI vanno molto a calare, quindi sono casi rari. Diciamo che tutte queste si vanno a concentrare prevalentemente nella fase Orientalizzante. Quindi sono assolutamente dati preliminari. Io questo l'ho detto, lo ripeterò fino alla morte, perché voglio essere chiara su questo. E poi, tra l'altro, ho anche ben sottolineato che io non mi sono occupata delle cosiddette "accette", quelle che hanno la forma di "zappetta", perché credo che quello sia un'altra cosa.

MARIA BONGHI JOVINO: Scuri.

FRANCESCA MERMATI: Scuri, diciamo. Quindi è proprio un inizio di studio, poi hanno varie terminologie.

VINCENZO PADIGLIONE: Non ho capito se sono oggetti in miniatura...

FRANCESCA MERMATI: No, sono oggetti assolutamente funzionali.

MARIO TORELLI: Se sono in piombo, sono simbolici.

FRANCESCA MERMATI: Anche questo non ho avuto tempo di verificarlo. In piombo sì, ce ne sono alcune, ad esempio, che sembrano, nonostante lo stato di conservazione pessimo, rivestite da lamine di bronzo, quindi a questo punto... poi noi non sappiamo a cosa servivano; quindi se, appunto, venivano usate una sola volta, in un rito particolare, questo non lo possiamo sapere. Comunque sì, quelle di piombo assolutamente non [sono] funzionali, [ma] rituali e forse avevo anche pensato che il piombo potesse essere per estensione un metallo collegato con le divinità inferie. Però questa è una suggestione che non ho neanche presentato perché mi sembrava una suggestione.

VINCENZO PADIGLIONE: Il tema della *repatriation*, del trattamento dei fossili umani, insomma tutta una serie di elementi meritano un incontro a sé stante, si dibatte in vari fronti per cui forse in questo momento possiamo in parte evitarcelo, ma è assai problematico da questo punto di vista. Volevo fornire una precisazione, un riferimento. Forse questa contrapposizione che ricordava Dino Palumbo, tra una soggettivazione e l'emozione e, da un'altra parte, la mediazione semiotica che avviene, trova una via di mezzo in una categoria, che a me è servita, di Robert Levy che è di ipo- o ipercognizione¹², nel senso che aiuta in qualche modo a capire quanto è organizzato il campo semantico di quello che stiamo parlando. Perché in questa maniera permette forse interpretazioni meno avventate e una psicologia che spesso generalizza sulla base di un trattamento più contemporaneo che non del passato. Volevo soltanto ricordare che, per quanto riguarda l'interessante intervento che ha fatto la Pussetti, c'è stata un'antropologa che si è occupata in modo molto specifico dell'erotizzazione dell'altro e che quest'anno ci è venuta a mancare. Sto parlando di Chiara Gallini, un'antropologa a cui sono molto legato e che ha lavorato proprio sulla pericolosità dei giochi nella rappresentazione del corpo dell'altro come erotico. Ha scritto proprio il libro "Giochi pericolosi"¹³, che è un testo che a mio avviso merita di essere studiato. Siccome è morta di recente credo che, almeno per me, a lei va la dedica di questo incontro.

¹² Cfr. R. LEVY, *Tahitiens: Mind and Experience in the Society Islands*, Chicago 1973 [N.d.R.].

¹³ C. GALLINI, *Giochi pericolosi. Frammenti di un immaginario alquanto razzista*, Roma 1996 [N.d.R.].

INTERVENTI INTRODUTTIVI



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

L'AMORE AL TEMPO DELLA PREISTORIA

Quando Claude Lévi-Strauss, ebbe l'occasione di studiare sul campo i comportamenti degli indiani Nambi-Kwara, riscontrò in tutti i loro rapporti interpersonali

un'immensa gentilezza, una profonda indifferenza, un'ingenua e deliziosa soddisfazione animale, qualche cosa insomma che assomiglia all'espressione più commovente della tenerezza umana¹.

Studiando le evidenze della sfera sessuale e/o erotica di cui possiamo cogliere l'evidenza nella cultura materiale vi troviamo una freschezza, un'ingenuità, spesso una vera e propria forma di pudore che sembrano confermare l'intuizione del grande antropologo.

Nel Paleolitico superiore, a parte gli innumerevoli organi maschili e femminili raffigurati nell'arte mobiliare o che adornano le grotte², conosciamo immagini di uomini con falli enormi, come quello di Coa, in Portogallo (*Fig. 1*)³, poche di veri e propri accoppiamenti, come quella difficilmente leggibile da Les Combarelles (*Fig. 2*)⁴ o quella più esplicita ma dall'aspetto grottesco, quasi caricaturale da Los Casares (*Fig. 3.A*)⁵ o infine quella schematica da La Marche⁶ (*Fig. 3.B*), località da cui proviene anche una scena, assai rara nell'arte rupestre paleolitica, di bacio (*Fig. 4*)⁷.

Va infine ricordato che anche la nota raffigurazione dell'Addaura (*Fig. 5*)⁸, con due uomini "incaprettati", cioè con braccia e gambe legate, in posizione itifallica, al centro di una schiera di uomini armati, è stata interpretata come una scena di sodomia da Penczak⁹.

Poco più numerosi sono gli esempi del Neolitico e dell'Eneolitico, a iniziare dall'amplesso stilizzato raffigurato da una statuetta alta poco più di 10 cm, rinvenuta nella grotta israeliana di Ain Sachri e datata al IX millennio a.C.¹⁰ (*Fig. 6*) o dalle toccanti scene di abbracci tra partners (*Fig. 7*) sulle lastrine scolpite di Catal Huyuk¹¹.

¹ LEVI-STRAUSS 1970, p. 82.

² LEROI-GOURHAN 1965.

³ Vd., anche per la bibliografia delle singole raffigurazioni, CUESTA, DIEZ 2006, fig. 9.

⁴ CUESTA, DIEZ 2006, fig. 7.

⁵ CUESTA, DIEZ 2006, fig. 8A.

⁶ CUESTA, DIEZ 2006, fig. 8B.

⁷ GARIGLIO, LYSEK, ROSSI 2010, fig. 3c.

⁸ MÜLLER-KARPE 1966, taf. 233.

⁹ "Loro circondano due altri uomini mascherati come uccelli, entrambi con peni eretti. Linee parallele collegano il collo alle natiche ed alle caviglie, ed il pene di un uomo alle natiche dell'altro. Pensato da molti studiosi come un rito sacrificale in cui le linee parallele rappresentano fettucce, altri studiosi vedono questa scena come un rito iniziatico omoerotica, le linee forse rappresentando l'energia maschile, o anche l'eiaculazione" (PENCZAK 2003, p. 11). Per questa interpretazione si veda già MATTHEWS 1994.

¹⁰ MÜLLER-KARPE 1968, taf. 102/E12. Figura tratta da < <http://globedia.com/los-origenes-del-kamasutra> >.

¹¹ MÜLLER-KARPE 1977, taf. 117/21.

Da Malta, oltre a numerosi simboli fallici isolati o in gruppi di due o tre, a volte anche scolpiti nella pietra¹², conosciamo, nel repertorio della ricca cultura materiale dei templi megalitici, una statuetta da Tarxien alta meno di 10 cm che ci offre la rappresentazione schematica ma certamente efficace e suggestiva dell'abbraccio tra uomo e donna (*Fig. 8*)¹³.

Diverse raffigurazioni erotiche caratterizzano l'arte rupestre del IV e III millennio a.C. del Tassili n'Ajjer (Algeria) e del Tradart Acacus (Libia)¹⁴; tra queste ultime sono degni di nota soprattutto i graffiti di Ti-n-Lalan, dove il motivo ricorrente è certamente quello di animali (o si tratta di sciamani mascherati da animali?) con attributi sessuali spesso esagerati; particolarmente noto è lo sciacallo che si accoppia con una donna il cui alto rango sembra essere indicato dai ricchi ornamenti indossati¹⁵ (*Fig. 9*).

Non è comunque possibile trattare questo argomento senza citare due casi che sono diventati nel bene e nel male due veri e propri "eventi" mediatici.

Il primo è costituito dalla scoperta nel 2007, nella tomba 2 della necropoli del Neolitico finale di Valdarò, in provincia di Mantova, degli scheletri di un uomo e una donna rivolti l'uno verso l'altra e con braccia e gambe intrecciate, subito battezzati dai giornali "gli amanti di Valdarò" (*Fig. 10*)¹⁶; oggi sappiamo che la posizione innaturale degli arti (soprattutto quelli inferiori) è probabilmente dovuta a fenomeni di traslazioni post-mortem delle ossa dovuti alla decomposizione dei sudari in cui originariamente erano deposti i due cadaveri.

Il secondo caso riguarda la più celebre mummia preistorica europea, Oetzi; poco dopo la scoperta diverse riviste gay diffusero la notizia (ovviamente falsa) che nella cavità anale dell'uomo del ghiaccio erano state trovate tracce di sperma facendone così, nella fantasia popolare, un viaggiatore-pastore omosessuale¹⁷.

Pochissime e soprattutto assai schematiche sono le raffigurazioni dell'età del bronzo europea.

Ricordiamo in particolare due esempi degli inizi del II millennio a.C.:

1. la decorazione a forma di pene su un vaso che ricorda un corpo femminile, coi seni e un gonnellino di strisce di tessuto dalla necropoli di Candesti, della cultura moldava di Monteoru (*Fig. 11*)¹⁸;
2. il noto portale di una delle tombe della necropoli siciliana di Castelluccio con dei motivi in cui diversi studiosi hanno voluto vedere un atto sessuale stilizzato, quasi a contrapporre alla morte l'idea della fertilità e della procreazione (*Fig. 12*)¹⁹.

¹² Vd. ad esempio MALONE 2008, pp. 96-97, figg. 2.4-5 (bassorilievi); SKEATES 2010, p. 123, pl. 18 (fallo in pietra).

¹³ EVANS 1971, p. 144, pl. 49.9.

¹⁴ Per il Tassili vd. LAJOUX 1977, per il Tradart. MORI 2000.

¹⁵ TRÉCOLLE, CAMPS 1993.

¹⁶ <<http://www.museoarcheologicomantova.beniculturali.it/index.php?it/21/news/34/la-tomba-2-di-valdarò-nota-come-amanti-di-valdarò>>.

¹⁷ LONGO, "Quella mummia è gay", in *La Repubblica*, 16/3/1993.

¹⁸ FLORESCU 1979, p. 101, fig. 20.

¹⁹ Per una discussione sull'interpretazione di questo motivo vd. TUSA 1994, pp. 131-135.

Dello stesso periodo sono alcune rappresentazioni che alludono ad aspetti ambigui della sessualità, dalle incisioni a tema omosessuale dell'arte rupestre scandinava²⁰ alle prime testimonianze di attenzione per l'ermafroditismo cui alludono le donne con organi genitali maschili dell'arte siriana²¹ e alcune figurine cipriote²².

Con il primo millennio a.C. i temi erotici divengono sempre più espliciti, come dimostra ad esempio la decorazione di un cratere del Medio Geometrico II dalla necropoli di Eretria (*Fig. 13*) in cui è possibile apprezzare, accanto al tema stilizzato dell'amplesso, l'accoppiamento di due cavalli²³. Un'allusione all'intimità coniugale è certamente da notare nel coevo carrello di Bisenzio, analizzato da numerosi studiosi, proveniente da una ricca tomba femminile; qui una delle composizioni bronzee che decorano la parte esterna è costituita dalla famiglia aristocratica, con il *pater familias* che tocca il seno della moglie la cui mano è chiaramente poggiata sul sesso maschile (*Fig. 14*).

È però con il ricco repertorio figurativo dell'arte delle situle diffusa soprattutto in Veneto e in Slovenia tra VII e IV secolo a.C., un vero e proprio panorama della vita dell'aristocrazia dell'area alpina orientale, che le raffigurazioni di questo tipo compaiono in diversi esemplari di oggetti in bronzo (soprattutto situle, foderi di pugnale, ganci di cintura, cinturoni etc.)²⁴.

La più comune delle raffigurazioni è quella dell'amplesso nel letto coniugale alla presenza di servitori e altri componenti del seguito del signore, presente in ben due situle del VI secolo a.C., a Montebelluna, nel Trevigiano²⁵ (*fig. 15A*) e a Sanzeno, in Val di Non²⁶ (*Fig. 15B*).

Una terza raffigurazione fa parte della complessa decorazione dello specchio di Castelvetro, in provincia di Piacenza (inizi del V secolo a.C.), convincentemente interpretata da Luca Zaghetto²⁷ come il racconto della presentazione di una richiesta di matrimonio a un signore che, dopo il ricevimento dei doni dovuti, si consuma proprio con la scena dell'unione tra il figlio e la nuora che il signore spia come per controllare che tutto vada per il meglio (*Fig. 16*).

Una scena "atipica" di accoppiamento tra un uomo comune e una donna di alto rango seduta su un trono compare su un gancio di cintura da Brezje, in Slovenia, del VI secolo a.C.²⁸ (*Fig. 17*).

²⁰ MATTHEWS 1994.

²¹ AJOOTIAN 1997. Per queste tematiche e la loro influenza nell'archeologia di genere vd. CUOZZO, GUIDI 2013, pp. 58-62.

²² DIAZ-ANDREU 2000.

²³ SIMON, VERDAN 2014.

²⁴ Per un elenco completo con tipologia e cronologia aggiornate vd. ora ZAGHETTO 2017.

²⁵ BIANCHIN-CITTON 2014.

²⁶ CAPUIS, RUTA-SERAFINI 1996.

²⁷ ZAGHETTO 2002.

²⁸ BARTH 1999. Nella ricostruzione, in base ad alcuni tratti sulla destra della parte del gancio si ipotizza la presenza di un secondo accoppiamento specularmente al primo tra questa raffigurazione e un altro frammento del manufatto con un uomo seduto su un altro trono.

Del tutto eccezionale, infine è uno dei registri della situla del V secolo a.C. recuperata da una tomba della necropoli di Plan de la Gnèla, a Pieve d'Alpago, nel Bellunese²⁹. Qui, da destra verso sinistra, è possibile ripercorrere tutte le tappe dell'amore, dall'incontro ai primi baci passando per diversi accoppiamenti "atipici" fino ad arrivare al canonico amplesso nel letto coniugale (il tutto sotto l'occhio compiaciuto della servitù) e, nella scena finale, al parto (*Fig. 18*).

Quella dell'Alpago non è certamente la più antica scena di parto che ci è giunta. La prima (*Fig. 19*) è raffigurata nel santuario turco di Gobekli Tepe databile attorno al 9500 a.C.³⁰, e offre certamente una chiave di lettura alle altre raffigurazioni di tipo diverso (in genere di animali reali o fantastici) presenti sui pilastri di cui si compone il santuario, legata al concetto di fertilità in un periodo ancora precedente all'affermazione dell'economia agricola.

Altre scene con madri abbracciate ai loro figli o che giocano con loro sono presenti nelle statuette del Neolitico antico di altri due siti turchi, Hacilar e CatalHuyuk³¹.

Un'ulteriore testimonianza della raffigurazione del parto viene invece da un sito di poco più antico di Pieve dell'Alpago; si tratta di un frammento di vaso di bucchero dall'abitato di età tardo-orientalizzante di Poggio Colla nel Mugello, recentemente pubblicato da Phil Perkins (*Fig. 20*)³².

Una diversa forma di amore, che potremmo definire *pietas*, è costituita dal modo in cui i genitori, in particolare le madri, ricordano i figli prematuramente scomparsi.

In diverse sepolture protostoriche di infanti, ad esempio, è stato possibile riscontrare la presenza di oggetti di tali dimensioni da poter essere con sicurezza interpretate come "offerte materne": cito qui, come esempio, il caso delle due fibule a grandezza naturale trovate accanto agli oggetti di ceramica e bronzo miniaturizzati della tomba a incinerazione 5 de Le Caprine, in Sabina, appartenente a una bambina di 3 anni, databile alla fine dell'età del bronzo³³ e quello delle fibule femminili trovate nella ricca tomba a inumazione veiente di bambino FFGG7-8 della necropoli dei Quattro Fontanili, datata all'VIII secolo a.C. e recentemente studiata da Valentino Nizzo³⁴.

Ancora diverso è il caso della tomba di bambina 13 di Lovara, nei pressi di Villa Bartolomea (Verona) del VII secolo a.C.; qui nell'urna che conteneva le ceneri spiccava la presenza di un oggetto certamente depresso dai genitori, un uovo di cigno che Luigi Malnati ha ricollegato alla prima diffusione in Italia dei culti orfici³⁵.

²⁹ GANGEMI 2015.

³⁰ SCHMIDT 2011; LEISURE 2011, fig. 40.

³¹ MÜLLER-KARPE 1977, taff, 117.21 e 125.

³² PERKINS 2012.

³³ DAMIANI, FESTUCCIA, GUIDI 1998.

³⁴ NIZZO 2011, pp. 62-64.

³⁵ MALNATI 2000.

Un'ultima segnalazione meritano, in quest'ambito, tre piccoli capolavori dell'artigianato nuragico, le madri con figlio morente in braccio³⁶.

Si tratta di tre bronzetti, due provenienti da strutture legate al culto del villaggio di S. Vittoria di Serri (Fig. 21A,B)³⁷, uno dalla grotta di Sa Domu e S'Orcu, presso Urzulei (Fig. 21C), in un contesto interpretabile come fonderia³⁸.

In questa breve rassegna penso di avere toccato almeno alcune delle principali tematiche legate alla rappresentazione di varie forme di amore nella preistoria; spero che serva da stimolo per una ricerca più sistematica sull'argomento.

ALESSANDRO GUIDI

Dipartimento di Studi Umanistici-Università Roma Tre

BIBLIOGRAFIA

- AJOOTIAN 1997: A. AJOOTIAN, "The only happy couple. Hermaphrodites and gender", in A. KOLOSKI-OSTROW, C.L. LYONS (eds.), *Naked truths. Women, sexuality, and gender in classical art and archaeology*, London-New York 1997, pp. 220-242.
- BARTH 1999: F.E. BARTH, "Zu den im Situlen stilverzierten Gürtel blechen aus Brezje, Slowenien", in *AKorrBl* 29 (1), 1999, pp. 57-59.
- CAPUIS, RUTA-SERAFINI 1996: A. CAPUIS, A.M. RUTA-SERAFINI, "Nuovi documenti di arte delle situle nel Veneto", in A. LIPPERT, J. ERZSÉBET (eds.), *Die Osthallstattkultur*, Akten des Internationalen Symposius Sopron, Budapest 1996, pp. 37-48.
- CUESTA, DIEZ 2006: J.A. CUESTA, M.G. DIEZ, "Diversidad y sentido de las representaciones masculinas fállicas paleolíticas de Europa Occidental", in *Actas Urológicas Españolas* 30, 2006, pp. 254-267.
- CUOZZO, GUIDI 2013: M.A. CUOZZO, A. GUIDI, *Archeologia delle identità e delle differenze*, Roma 2013.
- DAMIANI, FESTUCCIA, GUIDI 1998: I. DAMIANI, S. FESTUCCIA, A. GUIDI, "Le Caprine", in N. NEGRONI-CATACCHIO (a cura di), *Atti del terzo incontro di studi su Preistoria e Protostoria dell'Etruria* (Farnese 1995), Firenze 1998, pp. 203-214.
- DÍAZ-ANDREU 2000: M. DÍAZ-ANDREU, "Identità di genere e archeologia: una visione di sintesi", in N. TERRENATO (a cura di), *Archeologia teorica*, Firenze 2000, pp. 361-388.
- EVANS 1971: J.D. EVANS, *Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands*, London 1971.
- FLORESCU 1979: M. FLORESCU, "Contribuții la cunoașterea concepțiilor despre lume și viață a comunităților tribale monteorene", in *Carpica* 9, 1979, pp. 57-134.
- GANGEMI 2015: G. GANGEMI, "La situla istoriata", in G. GANGEMI, D. BASSETTI, D. VOLTOLINI (a cura di), *Le signore dell'Alpago. La necropoli preromana di Plan de la Gnella a Pieve d'Alpago*, Treviso 2015, pp. 113-117.
- GARIGLIO, LYSEK, ROSSI 2010: D. GARIGLIO, P. LYSEK, P. ROSSI, "Arte, comunicazione e benessere", in *Atti XXIII Valcamonica Symposium* (Capo di Ponte, 28 ottobre-2 novembre 2009), in *BCamuno* 36, 2010, pp. 60-70.
- LAJOUX 1977: J.D. LAJOUX, *Tassilin'Ajjer: Art rupestre du Sahara préhistorique*, Paris 1977.
- LEISURE 2011: R.G. LEISURE, *Interpreting Ancient Figurines: Context, Comparison and Prehistoric Art*, Cambridge-New York 2011.
- LEROI-GOURHAN 1965: A. LEROI-GOURHAN, *Préhistoire de l'Art Occidental*, Paris 1965.
- LÉVI-STRAUSS 1970: C. LÉVI-STRAUSS, *La vita familiare e sociale degli indiani Nambikwara. Un modello di ricerca antropologica*, Torino 1970 (Ed. orig. 1948).

³⁶ < <http://pierluigimontalbano.blogspot.it/2010/08/bronze-age-history-civilta-nuragica.html> >.

³⁷ LILLIU 2008, nn. 123 e 124.

³⁸ LILLIU 2008, n. 68.

- LILLIU 2008: G. LILLIU, *Sculture della Sardegna nuragica*, Nuoro 2008.
- MALNATI 2000: L. MALNATI, “L’uovo, il cigno e gli Iperborei”, in *QuadAVen* 16, 2000, pp. 143-148.
- MALONE 2008: C. MALONE, “Metaphor and Maltese Art: Explorations in the Temple Period”, in *JMedA* 21, 2008, pp. 81-109.
- MATTHEWS 1994: K. MATTHEWS, “An Archaeology of Homosexuality? perspectives from the Classical world”, in S. COTTAM, D. DUNGWORTH, S. SCOTT, J. TAYLOR (eds.), *4th Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxford 1994, pp. 118-132.
- MORI 2000: F. MORI, *Le grandi civiltà del Sahara antico. Il distacco dell’uomo dalla natura e la nascita delle religioni*, Torino 2000.
- MÜLLER-KARPE 1966: H. MÜLLER-KARPE, *Handbuch der Vorgeschichte, Erste Band: Jungsteinzeit*, München 1966.
- MÜLLER-KARPE 1968: H. MÜLLER-KARPE, *Handbuch der Vorgeschichte, Zweiter Band: Jungsteinzeit*, München 1968.
- MÜLLER-KARPE 1977: H. MÜLLER-KARPE, *Handbuch der Vorgeschichte, Dritte Band: Kupferzeit*, München 1977.
- NIZZO 2011: V. NIZZO, “ ‘Antenati bambini’. Visibilità e invisibilità dell’infanzia nei sepolcreti dell’Italia tirrenica dalla prima età del ferro all’Orientalizzante: dalla discriminazione funeraria alla costruzione dell’identità”, in V. NIZZO (a cura di), *Atti dell’Incontro Internazionale di studi Antropologia e Archeologia a confronto* (Roma 2010), Roma 2011, pp. 51-94.
- PENCZACK 2003: G. PENCZAK, *Gay Witchcraft: Empowering the Tribe*, New York 2003.
- PERKINS 2012: P. PERKINS, “The Buccherio Childbirth Stamp on a Late Orientalizing Period Shard from Poggio Colla”, in *Etruscan Studies* 25, 2012, pp. 146-201.
- SCHMIEDT 2011: H. SCHMIEDT, *Costruirono i primi templi*, Sestri Levante 2011 (Ed. orig. 2006).
- SIMON, VERDAN 2014: P. SIMON, S. VERDAN, “Hippotrophía: Chevaux et élites éubeéennes à la période géométrique”, in *AntK* 57, 2014, pp. 3-24.
- SKEATES 2010: R. SKEATES, *An Archaeology of the senses: Prehistoric Malta*, Oxford 2010.
- TORELLI 1997: M. TORELLI, *Il rango, il rito, l’immagine*, Milano 1997.
- TRÉCOLLE, CAMPS 1993: G. TRÉCOLLE, G. CAMPS, “Chacal”, in *Encyclopédie, Berbère* 12, 1993, pp. 1857-1859.
- TUSA 1994: S. TUSA, *Sicilia preistorica*, Palermo 1994.
- ZAGHETTO 2002: L. ZAGHETTO, “Dalla «Parola» alla «Frase»: unità semplici e unità strutturate nel linguaggio delle immagini. Il caso dell’arte delle situle”, in I. COLPO, I. FAVARETTO, F. GHEDINI (a cura di), *Iconografia 2001. Studi sull’immagine*, Atti convegno (Padova 2001), Roma 2002, pp. 31-43.
- ZAGHETTO 2017: L. ZAGHETTO, *La situla Benvenuti di Este. Il poema figurato degli antichi Veneti*, Bologna 2017.

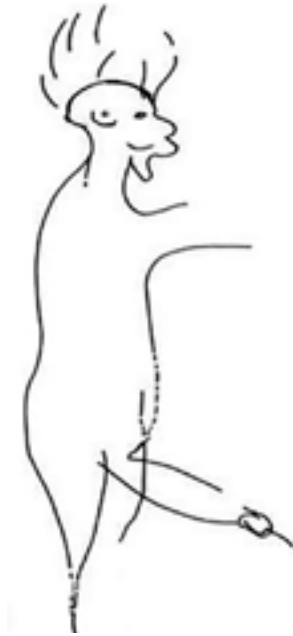


Fig. 1. Raffigurazione di uomo con fallo sproporzionato da Coa, in Portogallo (da CUESTA, DIAZ 2007)



Fig. 2. Scena di accoppiamento da Les Combarelles (da CUESTA, DIAZ 2007)



Fig. 3. Scena di accoppiamento da Las Casares (A) e La Marche (B) (da CUESTA, DIAZ 2007)



Fig. 4. Raffigurazione di due persone che si baciano da La Marche (da CUESTA, DIAZ 2007)



Fig. 5. Raffigurazione rupestre dell'Addaura (da MÜLLER-KARPE 1966)

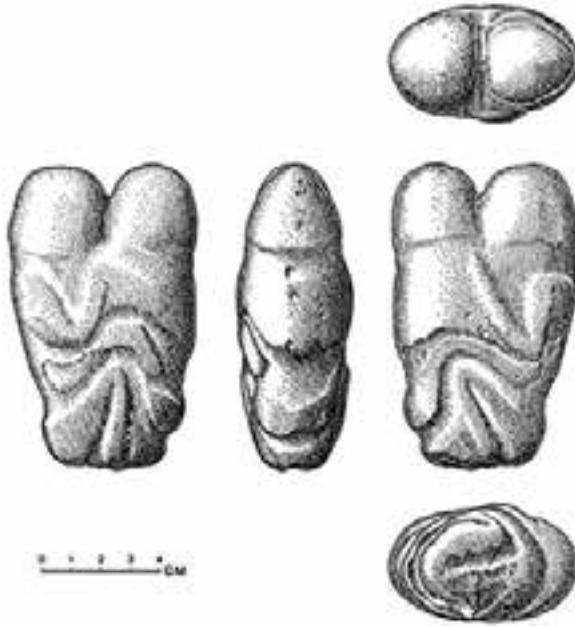


Fig. 6. Statuetta da Ain Sachri (da MÜLLER-KARPE 1968)



Fig. 7. Lastrina scolpita da Catal Huyuk (da MÜLLER-KARPE 1968)

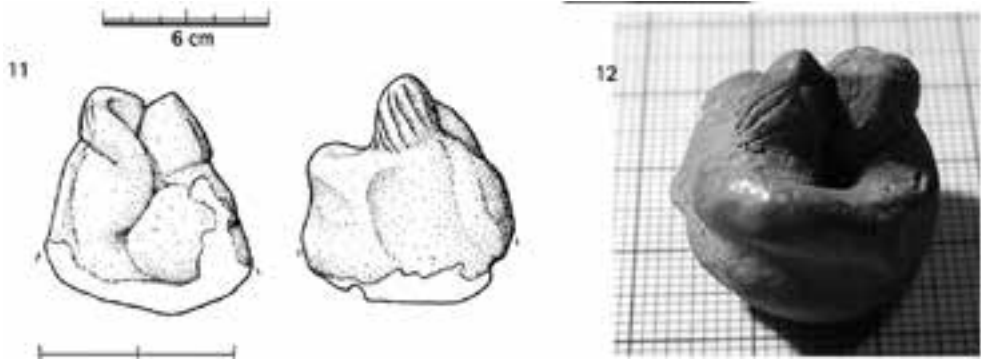


Fig. 8. Scena di abbraccio tra uomo e donna da Tarxien (da EVANS 1971)



Fig. 9. Accoppiamento "rituale" da Ti-n-Lalan (da TRÉCOLLE, CAMPS 1993)



Fig. 10. Gli “amanti di Valdaro” (da <http://www.museoarcheologicomantova.beniculturali.it/index.php?it/21/news/34/la-tomba-2-di-valdaro-notacome-amanti-di-valdaro>)



Fig. 11. Vaso da Monteoru (da FLORESCU 1979)



Fig. 12. Portale di tomba di Castelluccio (da TUSA 1994)



Fig. 13. Cratere da Eretria (da SIMON, VERDAN 2014)



Fig. 14. Particolare del carrello di Bisenzio (da TORELLI 1997)

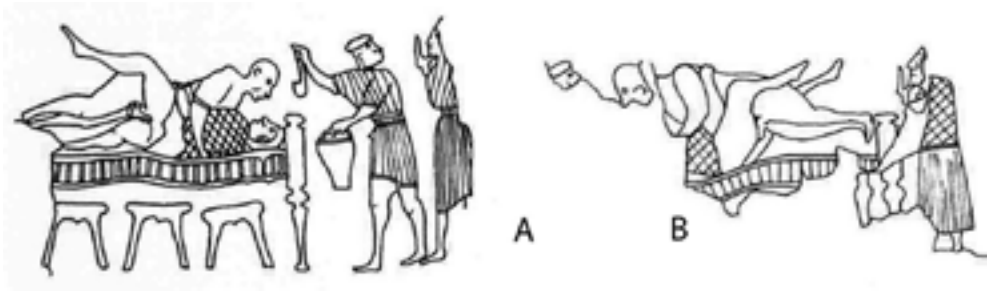


Fig. 15. Particolari decorative delle situle di Montebelluna (A) e Sanzeno (B) (da BIANCHIN CITTON 2014; CAPUIS, RUTA SERAFINI 1996)



Fig. 16. Coperchio di Castelvetro (da ZAGHETTO 2002)



Fig. 17. Gancio di cintura da Brezje (da BARTH 1999)

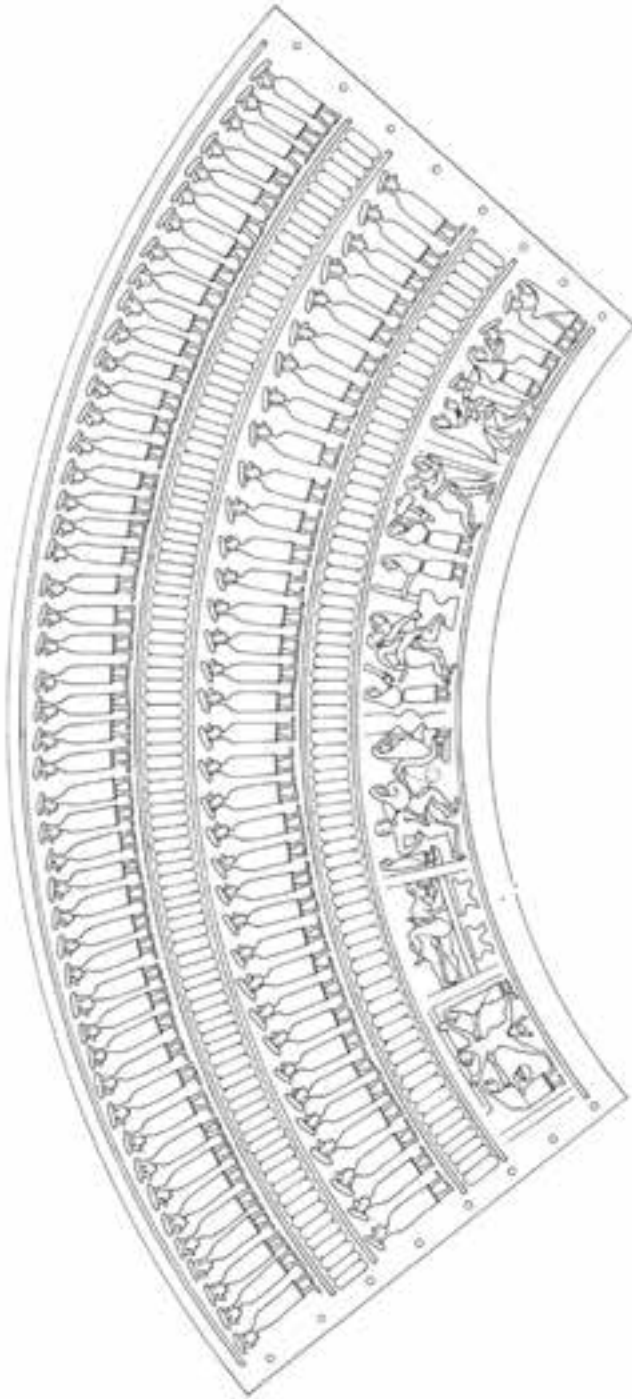


Fig. 18. Sviluppo della decorazione della situla di Pieve d'Alpago (da GANGEMI 2015)



Fig. 19. Scena di parto da Gobekli Tepe (da LEISURE 2011)

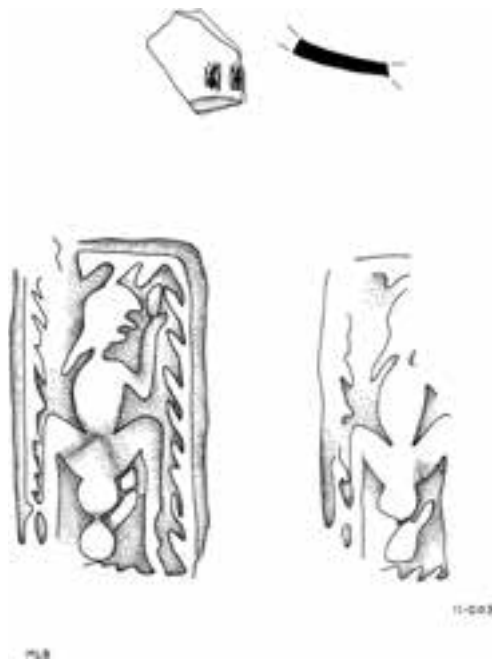


Fig. 20. Vaso di bucchero da Poggio Colla (da PERKINS 2012)



Fig. 21. Statuette da S. Vittoria di Serri (A, B) e dalla grotta di Sa Domu e S'Orcu (C) (da LILLIU 2008)

RELAZIONI



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

DALLA PAROLA ALLO SPAZIO DELL'AMORE: DIACRONIA E RAPPORTI TRA FORME LESSICALI, MODALITÀ SESSUALI E LUOGHI DELLE RELAZIONI 'NON UFFICIALI'

Premessa

Senza dubbio il Cristianesimo e la sua espansione storico-culturale hanno inciso non poco sulle forme lessicali e sugli studi semiotici relativi alla sessualità¹. Nella società pagana romana essa, nelle sue varie modalità, era percepita come un aspetto naturale, da vivere liberamente e non necessariamente da reprimere, purché praticata entro certi limiti per non compromettere la propria reputazione e danneggiare il patrimonio personale. Allo stesso tempo non si raccomandava di combattere i piaceri della carne e disprezzare le molteplici attività connesse ai rapporti sessuali perché considerate peccaminose². Provare piacere sessuale anche al di fuori del matrimonio (quest'ultimo finalizzato soprattutto alla procreazione legittima) era considerata una scelta possibile e privata: molti e a buon mercato erano i luoghi dell'amore 'non ufficiale' e innumerevoli erano coloro che si rendevano disponibili a pagamento³.

La prostituzione cominciò a diffondersi nel mondo romano in modo più evidente a livello sociale dalla fine del III sec. a.C., come attestato anche su base letteraria: Plauto e Terenzio, ad esempio, nelle loro commedie presentano diverse scene ambientate in *lupanari* o vicende connesse a tali tipi di servizi a pagamento. I differenti stili letterari dei due autori vedono i principali personaggi plautini legati in vari modi all'amore illecito con i lenoni spesso tra i protagonisti delle vicende che Terenzio pone invece come semplici figure di contorno alla storia. Il *leit-motiv* di tali messe in scena, seppur con molteplici varianti, prevede solitamente un giovane innamorato di una prostituta, a volte di condizione schiavile e da liberare dalla sottomissione del protettore⁴. Tale rappresentazione riflette atteggiamenti greco-ellenistici assorbiti dalla realtà quotidiana romana, presso la quale il meretricio andava sempre più diffondendosi.

È da notare che il *turpiter facere*, seppur legato a forme di emarginazione sociale, non era ritenuto illecito e non era penalmente sanzionato né represso⁵: Catone ne sottolineava e apprezzava la funzione positiva per la tutela del buon costume e per il mantenimento dell'ordine sociale⁶. Le espressioni linguistiche legate ai comportamenti

¹ Per una storia della prostituzione e suoi specifici aspetti nelle età pagana e cristiana cfr.: BULLOUGH 1987; BULLOUGH, BRUNDAGE 1996; CANTARELLA 2005; CASAZZA, GENNAIOLI 2005; COLIN-GOGUEL 2008; DE FELICE 2001; DOSI 2008; DUERR 2000; DUFUR 1890; EDWARDS 1997; EVANS 2011; FAYER 2013; GAROFALO-GEYMONAT 2014; GUZZO, SCARANO-USSANI 2000; GUZZO, SCARANO-USSANI 2009; HUBBARD 2014; McCALL 2008; MCGINN 2004; PANZETTI 2006; PELAJA 2008; PRICOCO 1998; ROSSIAUD 1995; ROSSIAUD 2013; SALLES 1983; SICARI 1991; SISSA 2003; SPINETTI 2006; STONE 1995; STRONG 2016; STUMPP 2001.

² Impropriamente il termine *paelex* 'concubina, amante di un uomo ammogliato' è stato associato all'attività di prostituzione: esso non deve essere interpretato in senso morale dispregiativo poiché il rapporto avveniva con un solo uomo.

³ Anche se la prostituzione era praticata da entrambi i sessi, la pratica della prostituzione femminile era sicuramente più ampia (MCGINN 2004, p. 2).

⁴ Si vedano per Plauto: *Asinaria*, *Bacchides*, *Cistellaria*, *Curculio*, *Menaechmi*, *Mercator*, *Miles Gloriosus*, *Mostellaria*, *Persa*, *Poenulus*, *Pseudolus*, *Rudens*, *Truculentus*; per Terenzio: *Andria*, *Hècyrà*, *Eunuchus*.

⁵ GUZZO, SCARANO-USSANI 2009, p. 13. *Turpes personae* erano definite, a livello giuridico, quelle che la praticavano.

⁶ Catone, *De re Floria* (Gell. 9.12.9).

sessuali risultano termini tecnici diffusi soprattutto dalla fine dell'età repubblicana e sono attestati con largo uso nei secoli seguenti: *prostare* 'stare davanti' e *prostituere* 'mettere in mostra' ne sono esempi ben noti. A Roma, il *corpore quaestum facere*⁷ era uno dei 'mestieri' considerati turpi e comportava l'infamia e una minorazione della capacità giuridica del praticante. La stessa locuzione, preceduta dall'avverbio *palam*, nel suo più specifico significato di 'apertamente, manifestamente, senza ritegno' acquisiva quella valutazione negativa che a livello sociale contrassegnava tali azioni⁸. Si trattava di un'interpretazione sorretta dalla convinzione, evidentemente ancora diffusa nei ceti superiori della società romana, che era da considerarsi prostituta anche colei che non facesse commercio del proprio corpo ma lo concedesse in maniera indiscriminata⁹. A livello morale venivano quindi equiparate le donne che vendevano il proprio corpo con quelle che lo facevano per puro piacere.

Tuttavia il meretricio non venne mai ostacolato apertamente, finendo per essere accettato e considerato come una componente sociale ammissibile della vita quotidiana poiché utile valvola di sfogo sessuale per preservare l'onorabilità delle donne '*ingenuae et honestae, matronae o virgines*'¹⁰.

Il testo normativo più antico finora noto in lingua latina con riferimenti alla prostituzione è contenuto nella rielaborazione del I sec. a.C. delle *Tabulae Heracleensis*¹¹: per indicare chi la esercitava, è usata l'espressione *queive corpore quaestum fecit fecerit*, inducendo così a identificare il meretricio nel *corpore quaestum facere*¹². Da un punto di vista socio-giuridico, la maggior parte delle prostitute era di ceto schiavile (sfruttate dai loro stessi padroni) o *libertae*: in misura minore, esercitavano anche donne di condizione libera; per queste ultime e per le *libertae* è noto che, in età imperiale, esse dovessero 'registrarsi' in qualità di prostitute presso gli Edili, fornendo i propri dati anagrafici e lo pseudonimo con cui intendevano esercitare: tutto ciò serviva alla riscossione dei tributi professionali che dovevano versare in qualità di 'pubbliche lavoratrici'¹³. Per

⁷ PLAUTO, *Poen.* 1140.

⁸ L'espressione '*qui palam corpore pecuniam quaereret*' è presente nel *De re Floria* di Catone (GELL. 9.12.7). Nella *Pro caelio* di Cicerone si trova il nesso metaforico tra *palam* e la donna che apre la sua casa alla *omnium cupiditas*. *Palam* acquisirebbe il valore di impegno '*in meretricia vita*' e una valenza '*non solum meretrix sed etiam proterva meretrix procaxque*'. La locuzione compare ufficialmente nella '*Lex Iulia de maritandis ordinibus*' emessa nel 18 a.C. con la quale si specificava per gli ingenui il divieto di matrimonio con una meretrice. Le *probrose femine* (SVETONIO, *Dom.* 8.3) erano le donne ritenute infami per l'attività di prostituzione e pertanto fortemente limitate dal punto di vista giuridico sia per i contratti matrimoniali sia per la capacità successoria. Condizione simile almeno a livello di reputazione sociale (ma non necessariamente anche sul piano giuridico) era riservata a coloro che esercitavano *non palam*: cfr. ULP.D.23.2.41 pr. [Marcel. 26 dig].

⁹ SCARANO-USSANI 2017, p. 32.

¹⁰ FAYER 2013, p. 15.

¹¹ FIRA, I (II ed.) 13 p. 149 rr. 122-123.

¹² GUZZO, SCARANO-USSANI 2009, p. 9. Già dalla fine del III secolo a.C. si assiste a una maggiore genericità della locuzione con la scomparsa di *corpore* evidentemente già compreso nella percezione del *questum facere*.

¹³ Cfr. PLAUTO, *Poen.*; TACTO, *Ann.* II, 85.2. Caligola istituì una tassa sulle prostitute, il '*vectigal ex capturis*', in modo da riscuotere una parte del guadagno ottenuto dai clienti (SVETONIO, *Calig.* XI). Alessandro Severo a ciò aggiunse che tali entrate dovessero essere utilizzate solo per la manutenzione degli edifici pubblici per non compromettere la moralità dell'impero (LAMPRIDIO, *Alex. Sever.*, XXIV). Sotto Settimio Severo la *turpitudine* smise di essere una macchia sociale su quelle schiave poi liberate in quanto obbligate in alcuni casi all'esercizio del meretricio (D. 3.2.24. [Ulp. 6 ad ed.]).

un loro riconoscimento sociale, le prostitute erano tenute a indossare una tunica corta senza bordura e una toga scura (*vestis meretricia*); potevano usare tuttavia anche colori accesi e adornarsi di gioielli. Quelle di più bassa estrazione si mostravano a volte nude ai propri clienti¹⁴, pratica anche dalla forte valenza semantica per indicare uno stato di schiavitù giuridico-morale legato alla momentanea cessione di proprietà del corpo¹⁵.

L'ufficialità censoria era obbligatoria per gli uomini che si prostituivano in modo che anche loro fossero socialmente individuabili e pubblicamente macchiati di infamia. Ciò serviva per non compromettere le cariche pubbliche dalle quali essi venivano esclusi: a loro erano vietati infatti i ruoli magistratuali, equestri e senatori e ogni altro tipo di onore ufficiale (*turpido manifesta*).

Con l'affermazione politico-religiosa del Cristianesimo si assiste progressivamente all'imposizione di specifici divieti connessi a tutte le attività sessuali extra coniugali, considerate immorali e pertanto soggette a punizioni anche pubbliche. Dai Padri della Chiesa fu fortemente raccomandata l'astinenza dai piaceri della carne se non connessa alla procreazione all'interno del matrimonio; di conseguenza era condannata la frequentazione delle prostitute¹⁶. Tuttavia, rispetto alla mentalità pagana che riteneva indelebile l'infamia che colpiva coloro che la praticavano e che neppure la cessazione della turpe attività riusciva a cancellare, l'atteggiamento della Chiesa fu inizialmente più benevolo perché credeva nella possibilità della 'redenzione', concedendo i sacramenti quando erano chiari il pentimento e la conversione ai principi cristiani. Sul ruolo sociale della prostituzione femminile volto, in una certa misura, a eliminare mali maggiori, così scriveva Agostino di Ippona:

Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus¹⁷;

Tommaso d'Aquino, riprendendolo, sentenziava:

Unde Augustinus dicit, quod hoc facit meretrix in mundo, quod sentina in mari, vel cloaca in palatio: tolle cloacam, et replebis foetore palatium et similiter de sentina: tolle meretrices de mundo, et replebis ipsum sodomia¹⁸.

Nonostante tale atteggiamento ufficiale, moralista e pudico della Chiesa e della società laica medievale nei confronti delle meretrici e dei loro clienti, simili condotte proseguirono in tutta Europa, finendo per occupare luoghi e spazi 'chiusi', nascosti al giudizio comune e generando un lessico specifico per continuare a riconoscere tali attività¹⁹.

¹⁴ SENECA in *Controv.*, I, 2 descrive la condizione di prostituta come quella di una schiava pronta per la vendita. Cfr. anche PETRONIO, *Satyricon* cap. 7 e GIOVENALE, *Satire*, VI, vv. 121-125.

¹⁵ BLANSHARD 2010, p. 24.

¹⁶ FAYER 2013, p. 17. Ciò si basava sull'autorità delle parole dell'apostolo Paolo che, nella sua prima lettera ai Corinzi, riteneva la fornicazione un peccato contro il proprio corpo, perché esso, parte dell'unità mistica di Cristo, veniva unito a quello di una donna impura formandone uno solo.

¹⁷ AGOSTINO, *De Ord.* II, c. 4, 12.

¹⁸ TOMMASO, *De Reg. Princ.* IV, 14.

¹⁹ ROSSIAUD 1995, pp. 53-69.

I protagonisti

Il termine latino generico per indicare la donna dedita alla prostituzione è *meretrix*, ossia ‘colei che guadagna mettendo in vendita il proprio corpo’. Impropiamente il termine viene utilizzato per indicare in modo alquanto generico tutte le varie forme di prostituzione, libera o forzata, poiché la lingua latina propone oltre cinquanta espressioni differenti per riferirsi a tale figura²⁰. Una tanto grande proliferazione di parole è da interpretare come una ricaduta qualitativa e quantitativa sul linguaggio parlato e letterario, sia della diffusione capillare della prostituzione nella società romana, sia della sua incidenza sull’immaginario collettivo a partire dalla tarda età repubblicana. Da questo periodo le varie modalità di rapporti sessuali vennero sempre più ostentate nel quotidiano attraverso forme verbali specifiche, espliciti testi letterari, produzioni artistiche, elementi caratterizzati da chiari messaggi di tipo sessuale proposti senza alcuna censura²¹. È da sottolineare il fatto che, a differenza del mondo greco, a Roma non emerge nessuna distinzione semantica e linguistica come quella tra *πόρνη* e *ἑταῖρα* e non sembra esistere un corrispettivo della *hierodula*²². Il *leno* (o al femminile *lena*), ossia il mercante di schiavi o l’intermediario nel loro sfruttamento, era colui che favoriva incontri e rapporti amorosi illeciti²³; spesso poteva trattarsi di un servo che il padrone aveva dotato di *peculiaria mancipia prostituta*²⁴. Il ruolo ricoperto dal lenone, se proprietario o gestore di spazi non ufficialmente dediti alla prostituzione (*loci inhonesti*)²⁵, era solitamente celato da sostantivi diversi che, nell’accezione comune, avevano un diretto collegamento con le sue attività illecite: *caupo* (oste), *stabularius* (albergatore) e *balneator* (padrone di bagni), figure che potevano disporre di *mancipia* usati anche per le specifiche richieste della prostituzione²⁶.

Volgarmente la prostituta veniva additata con l’appellativo di *lupa*, in riferimento figurato all’animale percepito come evocativo di bestialità e voracità sessuale²⁷. Per indicare la donna che praticava l’attività del meretricio erano usati con maggiore frequenza *circulatrix*, *meretrix*, *proposita*, *proседа*, *publica*, *prostibulum*²⁸,

²⁰ ADAMS 1983.

²¹ GUZZO, SCARANO-USSANI 2009, pp. 11-13.

²² SCARANO-USSANI 2017, p. 31. È da ricordare tuttavia che i versi di OVIDIO, *Fasti* IV, 865-868 sembrano far riferimento a una forma di ‘prostituzione sacra’ da collegare alla presenza di *hierodulae* nei pressi del Tempio di Venere Erycina sul Quirinale. Cfr. B. LIETZ, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo*, Pisa 2012.

²³ Il *lenocinii crimen* fu introdotto e represso penalmente dalla *Lex Iulia de adulteriis coercendi* probabilmente del 18 a.C.; prima di tale data l’attività era considerata infamante ma non criminosa. Attestate le forme più popolari *protector* e *proxeneta*.

²⁴ Cfr. D. 3.2.4.3 [U.L.P. 6 ad ed.].

²⁵ Cfr. D. 4.8.21.11 [U.L.P. 13 ad ed.].

²⁶ Secondo il diritto romano la presunzione di colpa sui *mancipia* doveva essere concretamente individuata per poterli macchiare di infamia.

²⁷ Per le sfumature semantiche, le derivazioni etimologiche e i nessi metaforici tra l’animale dalla forte valenza mitologica per la Roma antica e il ruolo della prostituta, cfr. ADAMS 1983, pp. 333-335.

²⁸ Il termine era usato per indicare le persone (di ambo i sessi) dediti alla prostituzione quanto il luogo stesso dove svolgevano tale pratica.

*prostituta mulier quaestuarium*²⁹, *nonaria*³⁰; diffusi erano anche *scortum*³¹, sostantivo piuttosto frequente nella commedia latina³², e *moecha* usato da Catullo per indicare una donna di malaffare; in Catullo e Orazio è attestata anche la forma al maschile, *moechus* con tutta una serie di derivazioni, per indicare l'uomo adultero o l'amante che vive in concubinaggio³³.

Gli spazi

Tra le prostitute erano presenti varie categorie distinte per modalità comportamentali³⁴ o per i luoghi di esercizio: le *bustuarie moeche* esercitavano nei pressi dei monumenti funebri³⁵; le *scortae erraticae* erano passeggiatrici vaganti, riconoscibili dalla tipica toga e dai capelli o parrucche di colore rosso; le *forariae* praticavano in luoghi aperti; le *halicarie* in Campania erano quelle operanti dentro i *pistrina*; le *prostibulae* erano le donne poste davanti agli *stabula*; le *fornices*³⁶ si prostituivano sotto le volte di archi, ponti, ippodromi. Catullo cita come luoghi di prostituzione anche i *quadrivii* e gli *angiportii*³⁷. Da un punto di vista etimologico il termine italiano 'postribolo' deriva da *pro+stabulum*, a indicare il luogo in cui ci si espone; nel latino medievale il *prostibulum publicum* divenne il luogo ufficiale di una città per l'esercizio della prostituzione.

In età repubblicana, il luogo specificatamente connesso alla prostituzione era anzitutto il *lupanarium* o *lupanar*, etimo derivato da *lupa* e da intendere come 'luogo delle lue', diffusosi molto a partire dal I secolo d.C.³⁸; con valenza sinonimica era diffuso anche *lustrum*, come estensione 'funzionale' del concetto di 'tana, covo' e inteso anche più genericamente come luogo di malaffare. Vi erano poi strutture destinate alla ristorazione e all'alloggio, dotate di qualche locale in cui si poteva esercitare la prostituzione, con continuità o in modo saltuario: *cauponae*, *ganae*, *popinae*, *hospitia*, *stabula*, *balnea*, *pistrina*³⁹. Tali complessi polifunzionali presentavano tuttavia caratteristiche tipologiche nettamente distinte da quelle riservate esclusivamente ai

²⁹ L'uso popolare di questa espressione ha visto la creazione del sostantivo solo femminile *quaestuarium* come sinonimo di meretrice. Dal concetto 'guadagno', 'lucro' circolavano espressioni tipiche del linguaggio tecnico: *corpora quaestuarium* (D.23.2.43.9 [Ulp. 1 ad l. Iul. et Pap]) e *quaestuarium mancipia* (D. 3.2.4.2. [Ulp. 6 ad ed]). Cfr. SCARANO-USSANI 2017, p. 31.

³⁰ In questo caso il termine indica che la prostituta esercitava alla nona ora.

³¹ MENCACCI 2005. Il significato originale del termine *scortum* è quello di "pelle" a indicare specificatamente il ventre come organo-sacco, per poi passare a designare per estensione metonimica l'individuo che si prostituisce, identificandolo con quella parte del corpo che egli mette a disposizione degli altri come un oggetto di uso. È attestato anche il suo diminutivo *scortillum* in CATULLO, *Carm.* X, 3.

³² È attestato a partire da Plauto con accezione maschile: cfr. *Curc.* 473 e *Poen.* 17.

³³ ORAZIO, *Satire* I, 2, 49, CATULLO, *Carmen* 93. Per tutte le varianti lessicali del meretricio maschile e femminile, cfr. ADAMS 1983.

³⁴ Ad esempio le *delicatae* e le *famosae* erano ragazze colte capaci di intrattenere i clienti più raffinati; Cfr. ADAMS 1983, pp. 346-347.

³⁵ MARZIALE, *Epig.* III, 93, 15.

³⁶ Da cui il verbo *fornicare*.

³⁷ CATULLO, *Liber cat.*, carne 58.

³⁸ Il termine è attestato anche in ambito letterario: ORAZIO, *Serm.* 1.2.31-32. Cfr. ADAMS 1983, pp. 334 e seg.

³⁹ Cfr. SCARANO-USSANI, GUZZO 2006; SCARANO-USSANI, GUZZO 2011; SCARANO-USSANI, GUZZO 2013.

lupanari, predisposti infatti per offrire soltanto la possibilità di svaghi di carattere sessuale. Vi erano quindi luoghi ben distinti, anche dal punto di vista giuridico, dove poteva svolgersi la prostituzione ma non inseribili in un'unica generale categoria: netta infatti doveva essere la differenza tra i *lupanari*, le *popinae* e le *tabernae cauponiae*⁴⁰. È Pompei a fornire qualche dato strutturale e planimetrico riguardo ai luoghi e agli spazi adibiti in vario modo all'attività della prostituzione, la maggior parte dei quali identificabili come camere private di locande o alberghi. A Roma sono attestati ancora nel IV secolo, secondo i registri regionali, circa 45 lupanari⁴¹: tale cifra non comprende i luoghi ufficialmente indicati come osterie e il libero esercizio nei luoghi più disparati. Anche nelle campagne la prostituzione era diffusa e alcuni proprietari terrieri aumentavano i loro guadagni aprendo luoghi destinati alla prostituzione⁴².

Al momento nel territorio italico un solo edificio è stato con sicurezza riconosciuto come lupanare: si tratta di una struttura posta a Pompei nella *Regio VII, 12, 18-20*⁴³. Dotato di tre ingressi, si articolava su due livelli collegati da una scala interna: al piano terra vi erano un vano-scala, un disimpegno, una latrina e cinque piccole stanze (*cellae/cubicula*) dotate di letti in muratura poste ai lati di un corridoio ornato con affreschi più o meno 'espliciti'; al primo piano cinque ambienti erano collegati da una balconata, probabilmente usati per l'attività della prostituzione o l'alloggio dei lenoni⁴⁴ (*Fig. 1*).

Le decorazioni parietali del piano terra richiamavano in modo esplicito l'uso della struttura: si tratta di sei *Veneris figurae* e la raffigurazione di un uomo indicante scene sessuali⁴⁵. Sulle pareti dello stesso una serie di graffiti riportano i commenti concreti ed espliciti lasciati dai clienti del luogo: "*Hic ego puellas multas futui*" e "*Hic ego, cum veni, futui, deinde redei domum*"⁴⁶ (*Fig. 2*).

Oltre ai luoghi ufficiali, l'evidenza archeologica mostra sempre a Pompei il rinvenimento di piccole stanze, apparentemente autonome rispetto agli esercizi commerciali ai quali erano annesse, definite in età moderna come *cellae meretriciae*:

tali alcove mi sembrano, almeno in qualche caso, interpretabili come dipendenze di locali adibiti alla ristorazione e magari qualcuna correlata al lupanare VII, 12, 18-20⁴⁷.

⁴⁰ GUZZO, SCARANO-USSANI 2009, p. 22. Le taverne sono state considerate dai magistrati anche equivalenti ai bordelli e le cameriere erano considerate di conseguenza prostitute. Cfr. ULPIANO, *De Ritu Nupt.* LIII, 23 e il *Codex theodosianus* LX, tit. 7.

⁴¹ I quartieri 'più attivi' della città erano la Suburra, l'area compresa tra le *Carinae*, la valle tra il colle Celio, l'Esquilino e i dintorni del Circo Massimo.

⁴² *Digesta*, V, 3, 27.

⁴³ Un edificio interpretato come lupanare sembra essere anche l'ipogeo di Pozzuoli rinvenuto a Rione Terra, dotato di ben 24 celle alcune delle quali presentano ancora le tracce di un letto in muratura. Cfr. SCARANO-USSANI 2017, p. 35.

⁴⁴ GUZZO, SCARANO-USSANI 2009, p. 23; VARONE 2003.

⁴⁵ SCARANO-USSANI 2017, pp. 34-35. Iconografie di tal genere erano probabilmente diffuse anche nelle *cauponae* e nelle *popinae* usate per il meretricio, come dimostra la scena sessuale trovata nella *caupona* VII, 9, 33 o nella *caupona* di *Lucius Numisius*, VII, 7, 18 e nella *popina* di via di Mercurio, VI, 10, 1. Il legame con Venere era esplicito nel culto presso i Templi di Venere Erycina edificati sul Campidoglio e sul Quirinale.

⁴⁶ CIL, IV 2175; 2246. Cfr. VARONE 1994.

⁴⁷ SCARANO-USSANI 2017, p. 35.

Insegne esterne con riferimenti diretti alla funzione dell'edificio erano solitamente poste in prossimità dell'ingresso: ben note sono le iscrizioni “*Hic habitat felicitas*”, o l'immagine delle tre Grazie con una donna più anziana accanto l'iscrizione “*Ad sorores IIII*”⁴⁸ (Fig. 3). Questi luoghi ambigui, destinati a una bassa clientela, sono descritti nelle fonti letterarie come estremamente sporchi, con forti odori caratteristici persistenti⁴⁹ e spazi poco ventilati intrisi del fumo delle lampade⁵⁰.

Sopra lo stipite della porta delle camere si poteva trovare un *titulus* indicante il nome della meretrice affiancato dalla tariffa richiesta; gli importi variavano solitamente da uno a due assi, ma potevano giungere anche fino a diversi sesterzi per i servizi più raffinati e rivolti alla clientela benestante; nella fascia di prezzo più basso un rapporto sessuale consumato con una prostituta era costoso quanto una forma di pane dal fornaio. Con riferimento alla tariffa da loro richiesta, attestate sono le *quadrantariae* e le *diobolariae*, il cui prezzo era rispettivamente di un quarto di asse e di due oboli a prestazione⁵¹. Per il loro pagamento erano spesso usate le *spintriae* o più correttamente *tesserae eroticae*, citate anche da Petronio, Tacito e Svetonio⁵²; si trattava di gettoni monetiformi creati solo per effettuare i pagamenti all'interno di un lupanare e caratterizzate da esplicite raffigurazioni erotiche eterosessuali (Fig. 4).

Dalla licenziosità pagana alla 'moralità' cristiana

Dei numerosi lupanari e degli altri luoghi usati allo stesso modo, pochi sfuggirono alle distruzioni seguite alle invasioni straniere della tarda antichità e dell'alto medioevo. In quei secoli le prostitute erano generalmente servite fuggite dai loro padroni e vaganti con gruppi di fuggiaschi o al seguito di mercanti o di eserciti in marcia⁵³; alcune di esse si accompagnavano ai gruppi di pellegrini in viaggio verso la Terrasanta⁵⁴. Nel periodo compreso tra la fine del IX e gli inizi dell'XI secolo, caratterizzato dal caos sociale e politico protagonista di tutto il contesto europeo occidentale, la prostituzione non risulta strutturata, ma cominciò a esserlo con la riorganizzazione delle città: a partire dall'XI secolo la professione venne riconosciuta in alcune comunità che imposero tasse sui guadagni delle prostitute⁵⁵.

È possibile quindi ipotizzare che, con la diffusione e l'imporsi del Cristianesimo, un'istituzione pubblica di regolamentazione della prostituzione sia “scomparsa” per

⁴⁸ Le numerose iscrizioni con tale locuzione riprendono la sua attestazione pompeiana più antica, ossia la CIL IV, 1454, posta con funzione non certo solo apotropaica sull'insegna del panificio vicino la Casa dell'edile Pansa.

⁴⁹ Orazio, *Satire* I, 2, 30.

⁵⁰ Cfr. SENECA, *Controv.*, I, 2; PETRONIO, *Satyr.*, XXII; ANON., *Priapea* XIII, 9.

⁵¹ Le tasse registrate a Pompei vanno dai 2 ai 20 assi, moneta di rame o bronzo di valore relativamente basso. Cfr. DILLON, GARLAND 2005, p. 382.

⁵² Dal greco *σφιγτης*, ov 'scostumatezza', il termine fu usato in ambito latino con riferimento a persone, soprattutto giovani omosessuali passivi (TACITO, *Ann.* VI, I); il sostantivo fu usato da Petronio (*Satyr.*, 113, 11) e Svetonio (*Tib.* 43) per indicare i giovani coinvolti da Tiberio nei suoi festini erotici a Capri. Cfr. CAMPANA 2009, pp. 43-44.

⁵³ McCALL 2008, p. 140.

⁵⁴ TANGL 1916, p. 14.

⁵⁵ McCALL 2008, p. 141.

alcuni secoli: dalle fonti scritte rimaste risulta che nella maggior parte delle città europee le autorità divennero solo dopo l'anno Mille promotrici di spazi destinati alle prostitute (*prostibula*), assumendone spesso la gestione in proprio⁵⁶. Anche la Chiesa di Roma, se da un lato condannava questo 'mestiere' perché immorale e contrario ai precetti cristiani, dall'altro traeva da esso sostanziosi guadagni. Non solo il clero usufruiva spesso dei servizi delle prostitute, ma l'alta gerarchia ecclesiastica era talvolta direttamente coinvolta nella gestione dell'attività, poiché i luoghi e gli spazi connessi al suo esercizio spesso si trovavano su terreni di proprietà ecclesiastica, per i quali venivano pagati affitti e imposte⁵⁷. D'altro canto, la sorveglianza pubblica sul prostibolo significava controllo sociale, ordinata soddisfazione delle pulsioni sessuali dei cittadini e possibilità di ricavarne entrate fiscali attraverso imposte specifiche:

Questo desiderio di partecipare agli utili delle prostitute oltre alla necessità di controllare la loro attività e mantenere l'ordine e l'igiene portò presto alla fondazione, in genere fuori dalle mura, di quartieri ufficiali di bordelli, noti in Francia e Germania come 'quartieri delle donne'. Alle abitanti si chiedeva di portare qualche segno distintivo del loro mestiere come cuffie, mantelli o vesti particolari ed esse si trovarono ad esercitarlo sotto la protezione delle autorità mentre operatrici indipendenti, come le 'folli', che si denudavano nelle piazze offrendo la loro merce e dalle quali era meno facile ottenere una quota dei profitti, venivano espulse dalle città, frustate ed esiliate⁵⁸.

L'ingresso ai *prostibula* era comunemente vietato, secondo i precetti morali cristiani, agli uomini sposati e ai chierici, ugualmente agli ebrei e, a Vienna, per motivazioni di ordine igienico, addirittura ai fornai⁵⁹; solitamente tali edifici erano posti in aree riconoscibili e specifiche dello spazio pubblico urbano, destinate per vocazione al mercato o immediatamente fuori dalle mura della città: a Venezia il *prostibulum* venne posto nella zona di Rialto, a Firenze tra il Mercato Vecchio e il Battistero di San Giovanni, in piazza della Plastrerie a Notre Dame du Puy⁶⁰. Oltre agli spazi ufficiali riservati all'esercizio di una prostituzione 'controllata', essa veniva comunque praticata e tollerata all'interno di locande, taverne e camere private, oltre che nelle cosiddette 'stufe'. Le strutture termali, già percepite presso i Romani come luogo di facile lascivia, tornarono in auge con il rientro dei primi crociati che avevano conosciuto i piaceri degli *hammam* orientali: dalla fine dell'XI secolo si ha documentazione di bagni caldi e *stews* aperti a Londra, spesso identificati come luoghi di prostituzione⁶¹. La tendenza a mescolare in questi ambienti il benessere

⁵⁶ ROSSIAUD 2013, p. 39.

⁵⁷ EVANS 2011, p. 59.

⁵⁸ McCALL 2008, p. 141.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ ROSSIAUD 1995, p. 79.

⁶¹ DUERR 1998, pp. 43-44. Verso la fine del Quattrocento a Lyon in Francia era diffusa l'espressione metaforica '*aller s'estuver*' usata per indicare l'azione di andare presso i luoghi connessi all'esercizio della prostituzione; anche nella Firenze medievale alla 'Stufa' di Piazza Padella si andava per consumare tali rapporti illeciti.

fisico tratto dal calore delle stufe con quello ricevuto dai caldi corpi di donne sensuali era culturalmente molto diffusa come univoca associazione tra il piacere dei bagni riscaldati e quello sessuale (*Fig. 5*).

Il termine di origine medievale *bordello* indica la realtà urbanistica di iniziale riconoscimento e 'ghettizzazione' di tali strutture: esso deriva dal sostantivo franco provenzale antico *bordel*, una variazione di *borde*, 'casetta o capanna di assi', da collegare alla posizione che nelle città francesi il quartiere dei postriboli solitamente aveva, situato 'ai bordi' del fiume (*au bord de l'eau*) o presso il porto adiacente il centro abitato. Il nome appare in volgare italiano con Brunetto Latini già alla fine del Duecento nel suo *Novellino*, e poco dopo anche con Dante, che nel *Purgatorio* lo utilizza in senso figurato:

Ahi serva Italia di dolore ostello,
nave senza nocchiere in gran tempesta,
non donna di province, ma bordello⁶².

A partire dal XIV secolo anche in Italia i governanti e le autorità religiose imposero una licenza per gestire i bordelli, che divennero in tal modo 'case chiuse' per l'abitudine consolidata di tenere le finestre serrate per impedirne così la vista dall'esterno⁶³.

Conclusionione

Come è emerso, per quanto riguarda il territorio italico la terminologia specifica legata all'esercizio della prostituzione affonda le sue radici nella cultura pagana, soprattutto greca e romana, diffondendosi attraverso forme lessicali esplicite e volgari principalmente (ma non solo) tra gli strati più bassi della popolazione; esse alimentarono il 'successo' e l'affermazione radicata di tali attività, condannate tuttavia come 'turpi' dal sistema giuridico romano.

Per tutta l'epoca medievale vi fu una graduale chiusura nell'accettazione e identificazione delle attività connesse al meretricio, severamente condannato, anche attraverso fenomeni di oscuramento linguistico, dalla moralità cristiana: cambiarono il lessico di riferimento (molto meno variegato) e le strutture coinvolte, queste ultime trasformate da spazi (aperti, semiaperti e chiusi di età pagana e distribuiti in tutta la città) a luoghi e edifici resi riconoscibili e ghettizzati nelle periferie dei centri urbani o addirittura fuori da essi.

Sia in età antica che in età medievale sembra emergere dalle fonti documentarie e letterarie una volontà di 'regolamentazione' del meretricio, alla quale sfuggono però le numerose attività spontanee o illecite (prostituzione esercitata in luoghi 'promiscui' che prendono il sopravvento sui luoghi a essa addetti). Tuttavia neanche la morale cristiana è riuscita a ridimensionare il diffondersi di tali comportamenti trovandosi a volte coinvolta nella gestione di taluni spazi per il mantenimento del buon costume e dell'ordine sociale.

⁶² Dante, *Purgatorio*, VI, vv. 78-80. Nel corso del XVII secolo appare anche il modo di dire 'far bordello' o 'far casino' nel significato preminente di confusione, ma anche come sinonimo di 'scherzare'.

⁶³ ROSSIAUD 2013, p. 42.

Gli aspetti esposti in questa sede sono quelli ufficialmente attestabili; trattandosi di comportamenti non facilmente controllabili sfuggono ulteriori componenti, modalità più intime e difficilmente rintracciabili effettuate in piena autonomia o per scopi puramente personali.

FABIANA SUSINI
Università degli Studi di Firenze
fabiana.susini@gmail.com

ELEONORA ROMANÒ
Università degli Studi di Pisa
romano.ele@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS 1983: J.N. ADAMS, "Words for 'prostitute' in Latin", in *Rheinisches Museum für Philologie* 126, 1983, pp. 321-358.
- BLANSHARD 2010: A.J.L. BLANSHARD, *Sex: Vice and Love from Antiquity to Modernity*, Wiley-Blackwell 2010.
- BULLOUGH 1987: V.L. BULLOUGH, *Storia della prostituzione*, Milano 1967.
- BULLOUGH, BRUNDAGE 1996: V.L. BULLOUGH, J.A. BRUNDAGE, *Handbook of Medieval Sexuality*, New York 1996.
- CAMPANA 2009: A. CAMPANA, "Le spintriae: tessere romane con raffigurazioni erotiche", in A. MORELLO (a cura di), *La donna romana: immagini e vita quotidiana*, Atti del convegno (Latina 7 marzo 2009), Cassino 2009, pp. 43-96.
- CANTARELLA 2005: E. CANTARELLA, "Matrimonio e sessualità nella Roma repubblicana: una storia romana di amore coniugale", in *Storia delle donne*, vol. 1 (1), 2005, pp. 115-131.
- CASAZZA, GENNAIOLI 2005: O. CASAZZA, R. GENNAIOLI (a cura di), *Mythologica et erotica: arte e cultura dall'antichità al XVIII secolo*, catalogo della mostra (Firenze 2 ottobre 2005-15 maggio 2006), Livorno 2005.
- COLIN-GOGUEL 2008: F. COLIN-GOGUEL, *L'image de l'amour charnel au Moyen Age*, Parigi 2008.
- DE FELICE 2001: J. DE FELICE, *Roman hospitality: the professional women of Pompeii*, Warren Center PA 2001.
- DILLON, GARLAND 2005: M. DILLON, L. GARLAND, *Ancient Rome: From the Early Republic to the Assassination of Julius Caesar*, New York 2005.
- DOSI 2008: A. DOSI, *Eros: l'amore in Roma antica*, Roma 2008.
- DUERR 2000: H.P. DUERR, *Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, Parigi 1998.
- EDWARDS 1997: C. EDWARDS, *Unspeakable Professions: Public Performance and Prostitution in Ancient Rome*, Princeton 1997.
- EVANS 2011: R. EVANS, *A cultural History of sexuality in the middle ages*, Saint Louis 2011.
- FAYER 2013: C. FAYER, *Meretrix: la prostituzione femminile nell'antica Roma*, Roma 2013.
- GAROFALO-GEYMONAT 2014: G. GAROFALO-GEYMONAT, *Vendere e comprare sesso. Tra piacere, lavoro e prevaricazione*, Bologna 2014.
- GUZZO, SCARANO-USSANI 2000: P.G. GUZZO, V. SCARANO-USSANI, *Veneris figurae. Immagini di prostituzione e sfruttamento a Pompei*, Napoli 2000.
- GUZZO, SCARANO-USSANI 2009: P.G. GUZZO, V. SCARANO-USSANI, *Ex corpore lucrum facere: la prostituzione nell'antica Pompei*, Roma 2009.
- HUBBARD 2014: T.K. HUBBARD, *A companion to Greek and Roman Sexualities*, Wiley-Blackwell 2014.
- MCCALL 2008: A. MCCALL, *I reietti del Medioevo. Fuorilegge, briganti, omosessuali, eretici, streghe, prostitute, ladri, mendicanti e vagabondi*, Milano 2008.

- MCGINN 2004: T.A. MCGINN, *The Economy of Prostitution in the Roman World: A Study of Social History and the Brothel*, Ann Arbor 2004.
- MENCACCI 2005: F. MENCACCI, "Scortum. La pelle, il sacco e la 'prostituta'", in *Micrologus, Natura, scienze e società medievali. Nature, Sciences and Medieval Societies*, Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino 13, 2005, pp. 90-112.
- PANZETTI 2006: C. PANZETTI, *La prostituzione sacra nell'Italia antica*, Imola 2006.
- PELAJA 2008: M. PELAJA, *Due in una carne: chiesa e sessualità nella storia*, Roma-Bari 2008.
- PRICOCO 1998: S. PRICOCO, *L'eros difficile: amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Soveria Mannelli 1998.
- ROSSIAUD 1995: J. ROSSIAUD, *La Prostituzione nel Medioevo*, Roma-Bari 1995.
- ROSSIAUD 2013: J. ROSSIAUD, *Amori venali. La prostituzione nell'Europa medievale*, Roma-Bari 2013.
- SALLES 1983: B. SALLES, *I bassifondi dell'Antichità*, Milano 1983.
- SCARANO-USSANI, GUZZO 2006: V. SCARANO-USSANI, P.G. GUZZO, "Corpora quaestuarium e locus inhonestus. Sulla prostituzione a Pompei nel I secolo d.C.", in *Ostraka* 15, 1, 2006, pp. 47-74.
- SCARANO-USSANI, GUZZO 2011: V. SCARANO-USSANI, P.G. GUZZO, "Casti amanti? Pistrina, triclinia, halicariae a Pompei", in *Vesuviana* 3, 1, 2011, pp. 53-66.
- SCARANO-USSANI 2013: V. SCARANO-USSANI, "Prostituzione alle terme", in *Forma Urbis* XVIII, 2013, pp. 24-29.
- SCARANO-USSANI 2017: V. SCARANO-USSANI, "Lucro e amore. La prostituzione nella società e nel diritto di Roma fra media Repubblica e Principato", in *Forma Urbis* 22, 6, 2017, pp. 30-37.
- SICARI 1991: A. SICARI, *Prostituzione e tutela giuridica della schiava: un problema di politica legislativa nell'Impero Romano*, Bari 1991.
- SISSA 2003: G. SISSA, *Eros Tiranno: sessualità e sensualità nel mondo Antico*, Roma-Bari 2003.
- SPINETTI 2006: F. SPINETTI, *La prostituzione nell'impero romano: aspetti giuridici e sociali*, Tesi di laurea, Pisa 2006.
- STONE 1995: L. STONE, *La sessualità nella storia*, Roma 1995.
- STRONG 2016: A.K. STRONG, *Prostitutes and matrons in the Roman world*, New York 2016.
- STUMPP 2001: B.E. STUMPP, *Prostitution in der römischen Antike*, Berlin, 2001.
- TANGL 1916: M. TANGL, "Bonifacio e Lullo. Lettere", in *Monumenta germaniae Historicae, Epistole Selectae in usum scholarum* I, Berlino 1916.
- VARONE 1994: A. VARONE, *Erotica pompeiana. Iscrizioni d'amore sui muri di Pompei*, Roma 1994.
- VARONE 2003: A. VARONE, "Organizzazione e sfruttamento della prostituzione servile: l'esempio del lupanare di Pompei", in A. BUONOCORE, F. CENERINI (edd.), *Donna e lavoro nella documentazione epigrafica*, Faenza 2003, pp. 193-215.



Fig. 1. Lupanare di Pompei, *Regio VII, 12, 18*: planimetria ed esterno (da VARONE 2003)



Fig. 2. *Veneris figurae* e interni del lupanare di Pompei (da GUZZO, SCARANO USSANI 2000)



Fig. 3. Insegne di locali adibiti all'esercizio della prostituzione: *Hic habitat felicitas* (Napoli: Museo Archeologico, collezione epigrafica); *Ad sorores IIII* (Berlino: Altes Museum) (da FAYER 2013)



Fig. 4. Alcuni esempi di *Spintriae* romane (Forlì: Collezione Piancastelli) (da CAMPANA 2009)



Fig. 5. Stufe: miniature tratte da Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium Libri IX* (XV secolo), Parigi: Bibliothèque de l'Arsenal (da COLIN-GOGUEL 2008)



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**LUNGO LE SPONDE DEL NILO. LO SPECCHIO D'ACQUA COME LUOGO DI SEDUZIONE
NELLA LETTERATURA DELL'ANTICO EGITTO**

Le rive di fiumi e laghi costituiscono da sempre uno scenario perfetto per gli incontri amorosi. Così anche le sponde del Nilo e altri paesaggi caratteristici dell'antico Egitto, quali i canali e gli stagni, i laghi dei giardini e i canneti, erano spesso scelti dai giovani amanti come luoghi in cui incontrarsi. Se ne trova conferma nella ricca produzione letteraria egizia, dove il *tópos* dello specchio d'acqua non solo fa da sfondo agli incontri degli innamorati ma, a seconda delle composizioni e dei generi letterari, svolge funzioni diverse all'interno della narrazione.

La produzione poetica amorosa dell'antico Egitto giunta fino a noi è databile al Nuovo Regno e, più nel dettaglio, all'Epoca Ramesside (XIX-XX Dinastia, 1295-1069 a.C.). Questo genere letterario costituisce una vera e propria novità rispetto al rigore e alle rigide impostazioni delle composizioni letterarie delle epoche precedenti. Questi eleganti e articolati canti d'amore testimoniano l'affermarsi di un gusto nuovo, caratterizzato da una serie di innovazioni stilistiche ed espressive (che riflettono a loro volta altrettante innovazioni a livello culturale e sociale), in parte legate alle influenze vicino orientali, in cui l'individuo e la quotidianità rivestono spesso un ruolo preminente. Tre famosi papiri, tutti provenienti dall'area tebana, costituiscono le fonti principali della poesia amorosa di Epoca Ramesside: il Papiro Chester Beatty I (Chester Beatty Library di Dublino), il Papiro Harris 500 (British Museum, EA 10060) e un papiro del Museo Egizio di Torino con i cosiddetti "Canti del boschetto" (Fondazione Museo delle Antichità Egizie di Torino, Cat. 1966). Mentre quest'ultimo è costituito da un unico componimento poetico, i primi due papiri riportano più testi di argomenti e generi diversi, tra cui una serie di canti d'amore. A questi papiri, si aggiungono una serie di *ostraka* provenienti anch'essi dall'area tebana e più specificatamente dal villaggio operaio di Deir el-Medina. Tra questi, vale la pena di citare l'*ostrakon* Deir el-Medina 1266 e l'*ostrakon* del Museo del Cairo CGC 25218 che costituiscono due dei frammenti principali di un vaso recante due canti d'amore. Ma è bene sottolineare che la descrizione di incontri amorosi non è caratteristica esclusiva delle composizioni poetiche amorose: se ne possono infatti trovare anche in testi mitologici o narrativi.

Intento del presente contributo è, da un lato, quello di analizzare un classico *tópos* letterario con le sue varianti e sfumature, e dall'altro, quello di evidenziare come il suo uso sembri variare in base al genere letterario e la sua funzione in qualche modo adattarsi alle necessità del componimento. La letteratura dell'antico Egitto fa ampio uso di questo *locus amoenus* quando viene descritto un incontro di carattere amoroso (o sessuale), poiché evidentemente questo non solo costituisce un'ottima e idilliaca ambientazione per questo genere di *rendez-vous*, ma si dimostra anche una ricca fonte di allusioni e metafore. È quindi interessante notare come in molti testi, indipendentemente dal genere, ma con un chiaro riferimento alla realtà, lo specchio d'acqua sia spesso uno scenario privilegiato per fare da sfondo agli incontri amorosi. Che si tratti delle acque "familiari" di un lago all'interno di un giardino o di quelle più "estranee" di canali e

stagni, lo specchio d'acqua sembra costituire un discreto, ma relativamente costante, filo conduttore che fa da cornice ai vari momenti delle storie d'amore degli antichi Egizi. La bellezza della natura e la vegetazione che cresceva rigogliosa lungo le sponde del Nilo e degli specchi d'acqua contribuivano senza dubbio a rendere l'atmosfera più idilliaca e romantica, oltre che più intima, per i giovani amanti. Inoltre, sia l'acqua che la natura costituivano una forte e costante allusione alla fertilità e all'amore come fonte di vita, oltre che allo sbocciare del sentimento amoroso. Incontrarsi nei pressi di uno specchio d'acqua era pertanto probabilmente una componente importante dell' "educazione sentimentale" dei giovani Egizi, nonché una grande fonte di ispirazione per i compositori delle liriche d'amore.

Una passeggiata tra la rigogliosa vegetazione che generalmente circondava gli specchi d'acqua, tra "foreste di papiri" e canneti o tra le piante del giardino, costituiva probabilmente un primo approccio per gli amanti e garantiva loro una certa intimità al riparo da sguardi indiscreti:

Gradevole è il canale in esso / che la tua mano ha scavato, rinfrescandoci (così)
al vento del nord: / un luogo adatto per passeggiare / la tua mano nella mia!
(p Harris 500 - Trad. E. M. Ciampini)

Un bagno nelle acque tranquille contribuiva senza dubbio ad aumentare la carica erotica dell'incontro. La nudità, o le vesti bagnate che aderivano al corpo rivelandone lineamenti e dettagli, erano infatti tipici elementi di seduzione:

Il mio desiderio è scendere a lavarmi davanti a te, / per fare in modo che tu
possa vedere la mia bellezza / in una tunica di lino regale di prima qualità
/ imbevuta di essenza profumata!

(*Ostrakon* Deir el-Medina 1266 + *Ostrakon* Museo del Cairo, CGC
25218 - Trad. E. M. Ciampini)

Anche una gita in barca era forse parte integrante del corteggiamento, assicurando non soltanto un certo romanticismo, ma anche una ancor maggior intimità. Anche se nei testi pervenutici non sembra essere menzionato questo tipo di svago, è verosimile pensare che potesse essere una componente non trascurabile del corteggiamento.

Quindi, se da un lato l'uso letterario di questo *locus amoenus* riflette l'abitudine degli amanti, reale ed effettivamente diffusa, di frequentare gli specchi d'acqua, dall'altro gli autori di questi componimenti amorosi hanno attinto da esso numerose metafore. La caccia e la pesca lungo le sponde di fiumi e nelle paludi offrono molteplici spunti per descrivere le prime fasi del corteggiamento e le difficoltà che si possono incontrare per conquistare il cuore dell'amata. Un innamorato può "per esempio" sentirsi come intrappolato dalla bellezza della sua amata, proprio come un'anatra durante la caccia:

...[contemplare] la sua fronte «è» una trappola [di cedro, / mentre io sono
un'arza vola. / I miei [...] i capelli come un'esca / sotto la trappola di cedro.
(p Harris 500 - Trad. E. M. Ciampini)

Ma, da un diverso punto di vista, l'amato che desidera raggiungere il suo amore sa essere rapido come una gazzella inseguita dai cacciatori, mentre il canneto offre alla preda la possibilità di nascondersi alla vista dei suoi inseguitori:

Il cacciatore le è alle costole, il segugio con lui, / ma non sono in grado di
distinguerne le tracce / ed essa trova rifugio in un canneto, / servendosi del
fiume come di una strada.

(p Chester Beatty I - Trad. E. M. Ciampini)

Il pesce rosso che si agita nelle mani della donna potrebbe, secondo alcuni studiosi, rappresentare il cuore palpitante dell'amato. L'uomo è, a questo punto, felice e prigioniero allo stesso tempo, e la donna è signora della sua vita e dei suoi sentimenti:

Io scenderò nell'acqua insieme con te, / e ne uscirò portandoti un pesce
rosso / che sarà ben tenuto tra le mie dita...

(*Ostrakon* Deir el-Medina 1266 + *Ostrakon* Museo del Cairo, CGC
25218 - Trad. E. M. Ciampini)

Il Nilo e i canali dividono e allontanano le persone e gli amanti. Ma allo stesso tempo, nonostante i pericoli costituiti dai coccodrilli o dalla corrente impetuosa, essi costituiscono anche la via più rapida da percorrere per ricongiungersi con la persona amata.

Un coccodrillo sta sulla sponda; / allora, sceso nell'acqua, ho affrontato
i flutti, / nel canale con cuore coraggioso. / Ho scoperto che il mostro
acquatico è come un topo, / e il corso d'acqua è come terra per i miei piedi.
/ È il suo amore che mi fortifica, / essa canterà per me un incantesimo
acquatico / e io vedrò l'amata del mio cuore / erigersi davanti a me!

(*Ostrakon* Deir el-Medina 1266 + *Ostrakon* Museo del Cairo, CGC
25218 - Trad. E. M. Ciampini)

Le forti correnti del Nilo e la sua piena sono però anche paragonabili alla potenza e all'impetuosità dell'amore e, al contempo, possono anche costituire una prova che l'innamorato deve superare per dimostrare il suo coraggio e la forza del suo sentimento. E spesso l'ardire dell'uomo è tale che egli considera il corso d'acqua come una vera e propria strada, mentre secondo altri è la follia amorosa causata dalla lontananza dalla persona amata a far sì che l'innamorato scambi il fiume per una strada:

Il fiume mi sembra una strada...

(p Chester Beatty I - Trad. E. M. Ciampini)

Anche nei rari casi in cui gli incontri amorosi vengono descritti in modo dettagliato in testi di carattere mitologico e narrativo, stagni, laghi, canali e il Nilo stesso forniscono un eccellente scenario. Ancora una volta la quiete di questi luoghi e la bellezza della

natura rappresentano infatti uno sfondo perfetto per questi incontri spesso casuali. Inoltre, la folta vegetazione che circonda gli specchi d'acqua, già di per se stessi isolati, rende questi luoghi e gli incontri ancora più intimi e segreti, e quasi "surreali". Da un papiro lacunoso (Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, P 3024) databile al Medio Regno (XII dinastia, 1985-1773 a.C.), proviene parte di un racconto mitologico noto come "Il pastore e la dea". Il frammento pervenutoci inizia e si conclude con una specie di apparizione:

Ecco, essendo disceso allo stagno che è vicino al pascolo, vi vidi una donna. Non era della razza degli uomini! I miei capelli si rizzarono quando vidi la sua parrucca ricciuta, tanto la sua pelle era liscia.

(p Berlino 3024 - Trad. E. Bresciani)

Questa dea lo incontrò quando si recava alla punta del lago. Essa venne, spogliata delle sue vesti, con i capelli in disordine.

(p Berlino 3024 - Trad. E. Bresciani)

Ecco che qui un uomo può imbattersi in una dea: lo specchio d'acqua e l'ambiente circostante sembrano colmare la distanza tra uomini e divinità, e costituiscono un luogo isolato dove tutto è possibile, persino incontrare una affascinante dea senza nome. E poco importa se si tratta di una vera e propria dea o se la bellezza della donna è tale da far credere all'uomo di avere dinnanzi una creatura divina: è proprio l'ambientazione che contribuisce a rendere più misterioso l'incontro e confonde il pastore a tal punto da fargli credere di avere incontrato una dea.

Ne "Il mito di Anat e Seth" riportato sul Papiro Chester Beatty VII (British Museum, EA 10687) di Epoca Ramesside, tutta la narrazione inizia con la descrizione della violenza subita dalla dea vicino-orientale a opera del dio Seth presso un fiume:

La dea Anat [si lavava] nella [corrente] del Khapu e si bagnava nel Hemehet. Il grande dio (= Ra) uscì per passeggiare e [vide Seth che saltava] sulla sua schiena e la montava come monta un ariete e la copriva come copre [un toro (?)].

(p Chester Beatty VII - Trad. E. Bresciani)

In questo caso, lo specchio d'acqua è un luogo dove la dea non è soltanto più avvicinabile, ma anche più vulnerabile e indifesa: il dio Seth sorprende Anat dopo il bagno, mentre è sola. La natura che avvolge, protegge e nasconde gli amanti, può allo stesso tempo rendere il luogo troppo isolato e, di conseguenza, pericoloso.

In questi due componimenti, stagni e fiumi sono funzionali, almeno in parte, allo sviluppo dell'azione. Si può infatti affermare che questi incontri hanno luogo proprio grazie alla loro ambientazione. Inoltre appare evidente come le delicate allusioni poetiche analizzate nelle liriche amorose lascino il posto, in queste opere di carattere più spiccatamente narrativo, a incontri di natura chiaramente sessuale dove ben poco viene lasciato all'immaginazione.

Riassumendo, in base all'analisi di una serie di testi appare evidente come lo specchio d'acqua nella produzione letteraria dell'antico Egitto non sia un semplice *locus amoenus*.

Nelle poesie d'amore, questo *tópos* assicura uno scenario adeguato per gli incontri amorosi descritti (rispecchiando molto probabilmente la realtà) e al contempo è la fonte di numerose metafore poetiche. I componimenti poetici presentano lo specchio d'acqua come un luogo con un'atmosfera bucolica, utilizzando immagini delicate: un'ambientazione perfetta per il corteggiamento, o per descrivere l'amore con versi ricchi di allusioni in cui molto rimane sottinteso.

Nei racconti mitologici, questo *locus* è da un certo punto di vista meno *amoenus*: rappresenta invece un luogo più misterioso, fin troppo isolato e quasi pericoloso, e costituisce un elemento che quasi interagisce con i protagonisti del racconto e riveste un ruolo attivo nella narrazione, che ne risulta a sua volta influenzata anche a livello descrittivo.

SARA CARAMELLO
Ricercatrice Indipendente
sara.caramello.strazza@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- BRESCIANI 1999: E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1999 (Ed. orig. 1969).
CIAMPINI 2005: E.M. CIAMPINI (a cura di), *Canti d'amore dell'antico Egitto*, Roma 2005.
FOX 1980: M.V. FOX, "The Cairo Love Song", in *JAOS* 100, 1980, pp. 101-109.
HAIKAL 1997: F. HAIKAL, "Thoughts and Reflexions on the Love Songs in Ancient Egypt", in *L'Impero Ramesside*, Convegno Internazionale in onore di Sergio Donadoni, Roma 1997, pp. 77-85.
MATHIEU 1996: B. MATHIEU, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire*, Le Caire 1996.
VERNUS 1992: P. VERNUS, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, Paris 1992.

ALCUNE OSSERVAZIONI SULLA IERODULIA NEI SANTUARI DI AFRODITE DELLA SICILIA

La prostituzione sacra era un rituale che consisteva essenzialmente in un rapporto sessuale o in altre attività comunque di tipo erotico inserite in un contesto culturale in uno spazio sacro come forma di rito della fertilità o di ierogamia. Le origini di questa pratica sono state individuate nel Vicino Oriente, ma non mancano attestazioni in Grecia (Corinto), Magna Grecia (Locri Epizefiri) e Sicilia (Erice). In ambito greco si arrivò ad affermare l'uso del verbo κορνιθάζομαι, che significava “frequentare prostitute”. Recenti studi hanno messo in discussione questa interpretazione preferendo la formula “sessualità sacra”, che non comportava il pagamento, ma al massimo il versamento di una quota simbolica di denaro che finiva nel tesoro del tempio. La sacerdotessa (*hierodule*) non doveva essere necessariamente una “prostituta sacra”, ma una donna liberata dalla servitù e “dedicata” alla divinità. Il termine “ierodulo”, tuttavia, non significava “prostituto/a sacro/a” e si trova già attestato in epoca micenea riferito a entrambi i sessi e legato a un luogo di culto. Continua a essere usato in età ellenistica per indicare alcuni funzionari cultuali in Egitto o persone che risiedevano nel territorio appartenente a un santuario (Anatolia). Secondo Budin, questo termine andrebbe riferito a pratiche di emancipazione attraverso un santuario¹. Secondo Scheer, invece, Strabone avrebbe usato questo termine per indicare la donazione di schiave al tempio di Afrodite e non la loro emancipazione².

I recenti studi sulle caratteristiche del culto di Afrodite a Corinto hanno ridimensionato l'importanza della prostituzione sacra. La questione si è riaperta dopo la recente pubblicazione dello studio di Stephanie Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, in cui viene negata l'esistenza di una qualsiasi forma di prostituzione sacra nel mondo antico, definendola semplicemente un “mito storiografico”³. Sul significato di questo rito si è discusso molto e può essere utile ricordare alcune forme particolari, come quella riportata da Erodoto per le donne di Babilonia in onore della dea Mylitta⁴. Di questo rito, dedicato a una divinità che lo storico greco traduce con Afrodite, non troviamo altre notizie nelle fonti orientali. Secondo Budin, Erodoto avrebbe creato un mito partendo dall'immagine della donna babilonese che si concedeva agli stranieri in viaggio come simbolo della sottomissione all'impero persiano⁵. Secondo Corinne Bonnet la chiave di lettura di questo rito andrebbe cercata in un immaginario greco sull'Oriente e in quello biblico su Canaan, in quanto

de dénigrement culturel et religieux, de mise à distance de l'altérité⁶.

¹ BUDIN 2008, pp. 167-179.

² SCHEER 2009, pp. 256-260.

³ BUDIN 2008.

⁴ Hdt. 1, p. 199.

⁵ BUDIN 2008, pp. 58-59.

⁶ BONNET 2009, p. 172.

Per quanto riguarda la presenza della prostituzione sacra a Corinto l'unica fonte in nostro possesso rimane ancora Strabone, a cui si possono aggiungere un frammento di Pindaro e un passo di Ateneo che lo riporta, nonché le fonti relative alla supplica delle donne corinzie alla vigilia della battaglia di Salamina e la sua celebrazione nell'epigramma di Simonide. In ogni caso manca un qualunque riferimento esplicito a una forma di prostituzione templare. Nel passo di Strabone, invece, conferma la sua esistenza basandosi proprio sulla convinzione dell'esistenza di un culto corinzio di Afrodite che prevedeva questa forma di culto.

Nel suo studio sui culti di Afrodite, Pirenne-Delforge è giunto alla conclusione che tale pratica a Corinto non esisteva⁷. Riguardo alla testimonianza di Strabone propone una spiegazione secondo cui il geografo avrebbe visitato Corinto riferendo una usanza molto più antica che includeva la presenza nel santuario di Afrodite di più di mille ierodule offerte alla dea sia da uomini che da donne. Tale patrimonio avrebbe attirato nella città greca tantissimi viaggiatori, i quali avrebbero contribuito ad arricchirla. Sempre Strabone, infatti, ricorda l'espressione "non è cosa da tutti la traversata per Corinto", facendo riferimento proprio ai divertimenti dispendiosi che poteva offrire questa città ai viaggiatori che vi sbarcavano⁸. Strabone avrebbe, quindi, elaborato una immagine proverbiale di una Corinto opulenta, magari senza neanche averla visitata personalmente. La diffusione di questo topos sarebbe stata aiutata dall'intensa attività commerciale che animava il suo porto. Non sarebbe stata una forma di prostituzione sacra, bensì profana, legata all'intensa attività che animava la città e il suo porto. La presenza di ierodule nel santuario di Afrodite potrebbe essere un adattamento di quanto avveniva nei luoghi di culto tra il Ponto e la Cappadocia, regioni più familiari a Strabone. Quando il geografo descrive il santuario di Ma, nella Comana pontica, lo assimila esplicitamente con quello di Corinto, fornendoci la descrizione di una "piccola Corinto" con il suo commercio, le sue feste sacre e una forma di prostituzione sacra diffusa tra gli abitanti (*hierai*) del santuario⁹.

Il culto di Afrodite dell'Acrocorinto, per certi versi quasi poliade, è testimoniato dalle immagini presenti sulle emissioni monetali di età classica, anticipate già in età arcaica dalla rappresentazione della dea con l'elmo¹⁰. Euripide¹¹, in un verso riportato da Strabone¹², descrive l'Acrocorinto "circondata dai flutti" e lo definisce "sacra collina, polis di Afrodite". Da Pausania apprendiamo, infatti, che nella ripartizione della regione corinzia tra le divinità olimpiche, Poseidone ottenne l'Istmo e Helios l'Acrocorinto¹³. Quest'ultimo, successivamente, lo avrebbe ceduto ad Afrodite e nel tempio della dea si trovava l'agalma di Helios¹⁴.

⁷ PIRENNE-DELFORGE 1994, pp. 100-127; PIRENNE-DELFORGE 2007, pp. 319-323.

⁸ Secondo Esichio il detto risalirebbe ad Aristofane (Ar. fr. 928 K-A.) e farebbe riferimento al fascino irresistibile delle etère corinzie.

⁹ STRAB. 12, 3, 36 (C 559).

¹⁰ BLOMBERG 1996; PIRONTI 2007, p. 251, n. 226.

¹¹ EUR. (*Inc. Fab.*) fr. 1084.

¹² STRAB. 8, 6, 21 (C 379).

¹³ PAUS. 2, 4, 6; 2, 1, 6.

¹⁴ PAUS. 2, 5, 1.

Un'altra testimonianza estremamente importante, da tenere presente in questo studio, è quella relativa alla supplica rivolta ad Afrodite alla vigilia della battaglia di Salamina, nella quale erano incluse delle cerimonie che avrebbero visto la partecipazione di etère riconducibili alla pratica della prostituzione sacra¹⁵. Oltre al passo di Ateneo, l'episodio viene riportato anche da Plutarco e da uno scolio all'Olimpia 13 di Pindaro¹⁶. Entrambi questi passi attingono molto probabilmente da Teopompo, che viene citato esplicitamente come fonte dallo scoliaste¹⁷. L'episodio viene narrato in questo modo da Plutarco: alla vigilia della battaglia di Salamina, Corinto organizza una supplica ad Afrodite e le donne corinzie (mogli secondo Plutarco, etère secondo Ateneo) si rivolgono alla dea per ottenere la vittoria e la salvezza. Il giorno dopo la battaglia, viene organizzata una cerimonia ufficiale per ringraziare l'intervento della divinità e l'immagine delle supplicanti viene conservata nel tempio di Afrodite insieme a un epinicio composto da Simonide citato con alcune varianti dalle fonti successive:

Qui in piedi le donne che rivolsero possenti preghiere a Cipride a favore dei Greci e dei cittadini valorosi nel corpo a corpo; giacché la divina Afrodite non aveva consentito a consegnare ai Mediarmati d'arco l'acropoli dei Greci¹⁸.

Plutarco le descrive come “immagini bronzee”, mentre secondo Ateneo si tratterebbe di un pinax su cui sarebbero state dipinte le figure o iscritti i nomi delle supplicanti. Secondo Pirenne-Delforge si sarebbe trattata di una doppia consacrazione: immagini bronzee per le mogli e un pinax per le etère¹⁹. Secondo Palumbo Stracca si riferirebbe alle rappresentazioni figurate, mentre Ateneo all'iscrizione²⁰. Bernardini, invece, ipotizza che la supplica congiunta era di tutte le donne corinzie, senza alcuna distinzione, e di questo se ne sarebbe conservata memoria nell'immagine e nell'iscrizione²¹. Per avere un'idea di come poteva essere il pinax nel testo di Ateneo possiamo ricordare la tavoletta lignea rinvenuta a Pitsà, presso Sicione, dove è stato individuato un santuario rupestre di Chelydorea menzionato da Pausania (*Fig. 1*)²². In questo caso è raffigurata una processione votiva, sulla destra è raffigurato un altare di forma rettangolare su cui arde una fiamma verso cui avanza una sacrificante con un vassoio nella mano destra contenente una pisside cilindrica e due oinochoai mentre nell'altra mano regge la prochos per le libagioni. L'offerente ha i capelli corti e indossa un peplo dorico azzurro stretto alla vita e decorato con fasce bianche ai fianchi e un himation rosso. Anche le altre figure femminili raffigurate sulla tavoletta indossano questi abiti. Dietro la sacrificante sono raffigurati un servitore con un

¹⁵ ATHEN. 13, 573c-d.

¹⁶ PLUT. *De Herod. malign.* 39 (*Mor.* 871a-b); SCHOL. PIND. *Ol.* 13, 32b Drachm.

¹⁷ FGrHist 115 F 285b. Per lo studio di queste tre fonti letterarie si rimanda a PIRENNE-DELFORGE 1994, pp. 104-109.

¹⁸ SIMON. *FGE* 14 P.

¹⁹ PIRENNE-DELFORGE 1994, p. 109.

²⁰ PALUMBO-STRACCA 1985, p. 61.

²¹ BERNARDINI 2006, pp. 166-167.

²² PAUS., VIII, 17 5.

agnello destinato al sacrificio e due suonatori con doppio flauto e lyra a sette corda, entrambi questi personaggi sono incoronati con fronde e indossano un semplice himation: il servitore e il suonatore di flauto rosso, il citaredo azzurro. Seguono altre due figure femminili vestite come l'offerente e con i capelli lunghi con delle corone vegetali, recano nelle mani dei rami di palma. La processione è chiusa da una figura femminile di dimensioni maggiori, interpretata come la madre delle ragazze. Su tutte le figure è riportato il nome e sopra il gruppo si legge la dedica [...] ἀνέθηκε ταῖςνύμφαις che doveva essere preceduto dal nome del dedicante del pinax. Tutte le iscrizioni sono in dialetto dorico e in alfabeto corinzio.

Sul contenuto dell'invocazione ad Afrodite fatta dalle donne corinzie Plutarco e lo scoliaste concordano nel darle un valore di richiesta dell' "eros della battaglia" per gli uomini che avrebbero affrontato i barbari²³. Questo spiegherebbe la rappresentazione della dea armata dell'Acrocorinto²⁴. Una ritualità simile si può individuare anche in occasione della battaglia di Salamina, quando fu invocata la protezione di Afrodite e di Atena e, dopo la battaglia, Temistocle avrebbe eretto un tempio di Afrodite al Pireo²⁵. Questo culto trova altre attestazioni in Grecia, come a Sparta e Citera, prendendo le epiclesi di Hegemone, Strateia, Stratagis, Areia, oltre alla sua frequente associazione con Ares²⁶.

Il culto di Afrodite doveva includere anche la prosperità del corpo civico e questo rende abbastanza verosimile un suo ruolo fondamentale nella protezione della sessualità non solo delle mogli ma anche delle etére. Un frammento di Alessi riporta che si organizzavano feste sacre in onore di Afrodite sia per le donne libere sia per le etére²⁷, le quali non erano escluse dalla vita culturale della polis. Solo questo, però, non basta ad affermare l'esistenza della pratica della prostituzione sacra. È necessario, a questo punto, ricordare il passo di Ateneo, in cui troviamo altri elementi utili alla nostra trattazione. Il passo, infatti, riporta un antico costume corinzio che prevedeva che fossero le etére a essere convocate per gli eventi importanti della polis. La fonte usata da Ateneo doveva essere l'opera Su Pindaro del peripatetico Cameleonte e comprendeva anche uno skolion composto da Pindaro in occasione della doppia vittoria del corinzio Senofonte avvenuta nel 464 a.C.²⁸. Questo frammento confermerebbe la pratica della prostituzione sacra a Corinto²⁹. In esso, Pindaro invita le fanciulle presenti ai festeggiamenti invitandole a godere dei piaceri della sessualità scusandosi con gli uomini dell'Istmo per questo suo dialogo

²³ PLUT. *De Herod. malign.* 39 (*Mor.* 871a-b).

²⁴ Il tempio di Afrodite a Corinto sarebbe stato fondato da Medea e, secondo Plutarco, il suo culto avrebbe avuto una qualche connotazione politica. Secondo lo scoliaste, Medea avrebbe agito ispirata da Era (BERNARDINI 2006, 170-171). Proprio Medea consegna, partendo da Corinto, consegna il potere a Sisifo (PAUS. 2, 3, 11). È significativo ricordare che sull'Acrocorinto, non lontano dal tempio di Afrodite, Strabone (8, 6, 21, C 379) segnala le rovine del *Sisyphion*.

²⁵ PIRONTI 2007, pp. 245-248.

²⁶ PIRONTI 2007, pp. 231-273.

²⁷ ALEXIS fr. 255 K.-A. (*ap.* ATHEN. 13, 574b).

²⁸ PIND. fr. 122 Maehl. (*ap.* ATHEN. 13, 573e-574b).

²⁹ ATHEN. 13, 573e.

con “donne pubbliche”. Questo passo indurrebbe a pensare che ci fossero delle prostitute o etère presenti al banchetto seguito al sacrificio di ringraziamento offerto da Senofonte. La loro presenza viene spiegata da Ateneo, in base alla sua fonte Cameleonte, in funzione della pratica di associare le etère al culto della dea. Ateneo ricorda che Senofonte aveva promesso di portare etère al tempio in caso di vittoria ai giochi e di fatto aveva adempiuto al suo voto associandole al banchetto. Nulla, però, ci conferma che si tratta di prostitute “sacre”, ma al massimo di una categoria di fedeli particolarmente vicine alla divinità, le quali potevano essere associate a esse in particolari celebrazioni per un costume locale³⁰.

In uno studio recente, Scheer³¹ giunge alla conclusione che l’Afrodite di Corinto riceveva in dono servile alcune fanciulle e il santuario della dea poteva essere finanziato dalla pratica della prostituzione profana delle “ierodule etère” di cui parla Strabone. Tale conclusione si baserebbe sul confronto con il tempio di Afrodite Pandemos, ad Atene, che sarebbe stato finanziato con le entrate delle “case chiuse” istituite da Solone³².

Il santuario di Afrodite a Locri Epizefiri

In Magna Grecia il santuario di Afrodite a Locri Epizefiri ci fornisce la maggiore quantità di informazioni riguardanti la prostituzione sacra. Al culto di Afrodite è dedicato il santuario in contrada Marasà. In contrada Centocamere le indagini archeologiche hanno riportato alla luce un portico disposto su tre lati, con il quarto aperto rivolto verso il mare, formato da una serie di piccoli ambienti (*oikoi*). Queste stanze presentano tutte le stesse dimensioni e si conservano solo nelle fondazioni in pietra, mentre l’elevato doveva essere in mattoni crudi e legno. Nel cortile racchiuso dai portici sono stati individuati 371 pozzi contenenti resti di sacrifici comprendenti ceramiche che attestano una frequentazione dell’area sacra per un periodo compreso tra il VII e il V secolo a.C. (*Fig. 2*).

La stoà a U verso la fine del VII secolo a.C. doveva limitarsi a metà della sua lunghezza e solo in un secondo momento, probabilmente a causa di uno smottamento della terra soprastante, fu riedificata verso la metà del VI secolo a.C. con la costruzione del grande muro che si trova alle sue spalle. Agli inizi del III secolo a.C. il muro fu inglobato all’interno del circuito murario urbano, che però taglia il lato settentrionale della stoà, segno questo che ormai il santuario era in stato di abbandono.

Alcune iscrizioni dipinte su vasi, rinvenute all’interno dei pozzi, confermano che il santuario era dedicato al culto di Afrodite. Per questo è stato ipotizzato che i piccoli ambienti del portico, tutti delle stesse dimensioni, dovevano essere utilizzati per la pratica della prostituzione sacra. Il culto di Afrodite sarebbe stato preceduto da quello di Cibele, giunto a Locri grazie ai contatti con Sparta e, tramite questa, con Samo³³.

³⁰ PIRENNE-DELFORGE 2007, pp. 319-321.

³¹ SCHEER 2009, pp. 256-257.

³² NICANDRO DI COLOFONE, *FGrHist* 271 F 9 e 10. Sul significato politico del culto ateniese di Afrodite *Pandèmose* sulle reinterpretazioni dell’epiclesi si rimanda a PIRENNE-DELFORGE 1988, pp. 158-175.

³³ TORELLI 1977, pp. 147-184; DE LA GENIERE 1999, pp. 357-371.

Secondo Torelli sarebbe stata praticata una forma di prossenitismo praticata dalle nobili donne locresi come espiazione di un'antica colpa. Secondo Gullini, la pratica della prostituzione sarebbe stata una forma di ospitalità nei confronti dei viaggiatori che giungevano a Locri per partecipare ai riti sacri, ai quali esse partecipavano allestendo banchetti cerimoniali³⁴. Questa funzione permette alle donne locresi di svolgere un ruolo utile alla polis ristabilendo un legame con la parte maschile attraverso il banchetto. Il rinvenimento di vasi interi e frammenti ceramici ha fatto pensare alla pratica di coltivare particolari vegetali dal breve ciclo di vita (lattuga, finocchio), i quali si riferirebbero ai riti in onore di Adone. Nel cortile si sarebbe svolto il rito della veglia (*pannouchis*), limitato solo alle donne. Al piano superiore (*gynaikonitis*) si dovevano trovare le stanze con il *thalamos* che accoglieva l'immagine (*agalma*) del giovane dio. In esse si compiva la parte centrale del rito (*hierogamia*), annunciata al suo compimento da una finestra (*thuris*). Secondo Barra Bagnasco, il culto adonio a Locri andrebbe messo in relazione con l'immaginario religioso locale connesso con i cicli della natura e il giovane dio avrebbe rappresentato con la sua rinascita l'avvicinarsi delle stagioni³⁵. Si tratta, evidentemente, di una ritualità connessa con la fertilità³⁶.

Il culto di Afrodite in Sicilia

In Sicilia il culto di Afrodite è attestato in vari siti, soprattutto nella parte occidentale dell'isola. Il santuario di Venere Ericina era collocato sulla sommità di un'altura, dove successivamente fu inglobato nelle strutture di un castello normanno. Riguardo questo luogo di culto possiamo ricordare un importante passo di Diodoro Siculo (IV, 78, 4):

Presso Erice esisteva una roccia a picco così alta, che le costruzioni circostanti il tempio di Venere minacciavano di finire nel precipizio. Dedalo consolidò queste costruzioni, circondò la roccia con un muro e ne allargò la sommità in modo mirabile. Successivamente consacrò a Venere Ericina un'arnia d'oro, lavoro straordinario che imitava in modo perfetto una vera arnia.

Le indagini archeologiche, avvenute tra il 1930 e il 1931, hanno riportato alla luce pochi resti del santuario, ma sappiamo da Strabone (VI, 2, 6) che doveva essere costituito da un tempio circondato da un portico. Ancora Diodoro Siculo (IV, 83, 1) ci fornisce informazioni preziose sui riti che si svolgevano all'interno del santuario ancora in età romana:

(...) quando i consoli, i generali, e tutti coloro che rivestono una qualche carica arrivano in Sicilia, passano da Erice, onorano il tempio di Venere con sacrifici e offerte. Spogliandosi delle insegne della loro dignità, si danno ad allegri godimenti con le donne, ritenendo di rendersi così graditi alla dea.

³⁴ GULLINI 1987, pp. 349-402.

³⁵ BARRA-BAGNASCO 1996, pp. 27-30.

³⁶ BERARD 1984, p. 36; MONTAGNANI 2008, pp. 10-12.

Nella descrizione di Diodoro possiamo notare che anche il santuario di Erice, come quello di contrada Centocamere a Locri Epizefiri, era formato da un portico che circondava il tempio. Il legame con il culto orientale di Astarte sarebbe testimoniato dalla tradizione secondo cui le colombe sacre, raffigurate sulle monete di Erice già nel V secolo a.C., scomparivano una volta all'anno per nove giorni per raggiungere il santuario di Astarte a Sicca Veneria, in Africa settentrionale. Il santuario era difeso da un corpo di guardia formato da duecento schiavi armati, detti Venerii, che custodivano un tesoro alimentato dalle offerte fatte dalle città della Sicilia per ordine del senato romano.

Oltre al santuario di Erice, questo culto è attestato a Monte Iato, dove è stato riportato alla luce un oikos costruito in età ellenistica, ma realizzato secondo i canoni di età arcaica (*Fig. 3*)³⁷. In questo caso, secondo la De Vido, il culto di Afrodite sarebbe traccia

di un di un culto di una dea priva di nome che rimanda ancora una volta all'orizzonte della fecondità e al tipo della Grande Madre³⁸.

Rimanendo nella Sicilia occidentale possiamo ricordare la scoperta fatta dal Serradifalco nel 1826, della statua di una divinità femminile seduta su un trono decorato da due sfingi. Per questa divinità è stata proposta l'identificazione con Astarte ed è stata datata all'età arcaica³⁹. Il suo rinvenimento in un contesto tardo-ellenistico testimonia una continuità del culto, fenomeno riscontrabile anche in altri centri del Mediterraneo, sia orientale che occidentale.

Il quadro delle nostre conoscenze si arricchisce ulteriormente se ci spostiamo a Himera, dove recentemente Torelli ha ipotizzato, per i sacelli A e B, una nuova forma di religiosità legata al culto betilico. Questa ritualità, ben nota in Fenicia e a Cipro, si potrebbe riferire proprio al culto di Afrodite⁴⁰. Questa divinità sarebbe rappresentata in un bronsetto rinvenuto nella stipe votiva del tempio A e al suo culto si connetterebbe una faianca raffigurante, secondo Torelli, uno hierodoulos, figura legata alle pratiche della prostituzione sacra maschile e femminile di tradizione orientale (*Fig. 4*)⁴¹.

La presenza di un culto di Afrodite a Himera si spiega con la posizione stessa della colonia greca, situata sulla costa settentrionale della Sicilia a immediato contatto con l'area di influenza punica. Quest'ultima aveva come punto di riferimenti il santuario di Erice che rappresentava, secondo Torelli,

un polo di straordinaria attrazione religiosa, politica e mercantile⁴².

³⁷ SPATAFORA 2010, pp. 137-152.

³⁸ DE VIDO 2006, pp. 147-179.

³⁹ TUSA 1985, pp. 598, 609; TORE 1995, p. 459.

⁴⁰ TORELLI 2003, pp. 671-683.

⁴¹ TORELLI 2003, p. 675.

⁴² TORELLI 2003, p. 675.

Nella parte orientale dell'isola questo culto è attestato a Naxos, dove uno studio della Valenza Mele aveva già in passato proposto di attribuire ad Hera il luogo di culto più antico della città antica. Quest'area sacra era stata attribuita da Gentili, e successivamente dalla Pelagatti, al culto di Afrodite. L'identificazione si basava essenzialmente sulle fonti antiche, che parlano di un Aphrodision presso il mare. Lo scavo archeologico in quest'area sacra, collocata nell'estremità sud-occidentale della città, presso la foce del S. Venera, ha datato il complesso al VII secolo a.C., successivamente inglobato nelle mura di VI secolo a.C. La sua frequentazione arriva fino agli ultimi anni del V secolo a.C., in concomitanza con la distruzione di Naxos da parte di Dionigi di Siracusa avvenuta nel 403 a.C.

All'esterno del sacello A sono stati rinvenuti notevoli quantità di ceramica di importazione, fra cui anche di produzione greco-orientale. Oltre ai frammenti ceramici sono state rinvenute anche piccole statuette raffiguranti dei personaggi accosciati e figurine fittili femminili con colomba o melagrana⁴³. Al tempio B si riferiscono i rinvenimenti di armi e punte di lancia, a cui si aggiungono anche le figurine fittili con colomba o melagrana⁴⁴. Questo santuario è stato attribuito al culto di Afrodite in base alla lettura delle fonti e alla presenza delle statuette con gli attributi di questa divinità (melagrana, colomba), tuttavia analizzando le fonti antiche, e in particolare Zenobio, la Valenza Mele ha collocato il santuario di Afrodite in un altro punto della città. A questo si aggiunga da una parte l'assenza di oggetti riferibili al culto di Afrodite e dall'altra il rinvenimento di statuette fittili raffiguranti korai con colombe, maschere femminili e armi⁴⁵. I manufatti fittili rinvenuti nel santuario urbano sono comuni nei depositi votivi degli Heraia, mentre le armi, in particolare punte di lancia, trovano confronti nella gara armata che si svolgeva presso il santuario di Hera a Samo, nella dedica arcaica di Posidonia con i versi di un canto guerriero, negli scudi fittili del santuario di Tirinto e nelle armi dei santuari di Perachora e Argo⁴⁶.

Colpisce particolarmente la posizione del santuario di Naxos, che la Valenza Mele accosta a quello di Cuma. In entrambe le colonie, secondo la tradizione le più antiche fondazioni euboiche in Occidente, i santuari si trovano presso il porto e presso la cinta muraria, rappresentando una sorta di difesa della città e della navigazione.

A Siracusa Afrodite è ricordata anche con l'appellativo Baiotis⁴⁷, mentre Ateneo⁴⁸ ricorda l'esistenza di un tempio dedicato ad Afrodite Callipige eretto da due sorelle beneficiate dalla dea. In base a questi pochi elementi possiamo ipotizzare la presenza di un santuario, che verosimilmente andrebbe collocato nel primo nucleo dell'impianto urbano greco, ovvero Ortigia. Passando al dato archeologico possiamo osservare che indagini, avvenute durante l'ultimo decennio del secolo scorso nell'area del cortile interno del monastero

⁴³ PELAGATTI 1972, pp. 211-220; MARTIN, PELAGATTI, VALLET, VOZA 1980, pp. 627-628; PELAGATTI 1981, pp. 291-311; ROMEO 1989, pp. 5-7.

⁴⁴ LENTINI 2000, pp. 155-166.

⁴⁵ VALENZA-MELE 1977, pp. 504-506; GUARDUCCI 1985, pp. 15-19.

⁴⁶ POLYAEN., *Strat.* I, 23, 2.

⁴⁷ ESICHO, s.v. Baiūtij.

⁴⁸ *Deipn.* 12, 554c.

di Montevergini, hanno riportato alla luce due ambienti di m 4×4 realizzati con lastre in pietra calcarea disposte per piano e costituenti, nella parte sommitale, una superficie continua, su cui si impostava presumibilmente un elevato in mattoni crudi. A ovest di questi ambienti gli scavi individuarono una struttura in ortostati calcarei (m 2,50 di lunghezza), interpretata come un altare, con alzato in mattoni crudi. Fra le due strutture si trovano alcune fosse votive (*thysiai*) contenenti ceramiche e resti ossei, conchiglie marine, ciottoli levigati, frustali bronzei e ferrosi ed elementi carboniosi⁴⁹.

L'attribuzione al culto di Afrodite è possibile solo in base alla sua collocazione nella parte più alta di Ortigia, in quella che può essere identificata come l'acropoli, dove sorgeva anche la più antica area sacra della colonia corinzia attribuita al culto di Artemide. Mancando elementi definitivi, in particolare rinvenimenti epigrafici, possiamo solo proporre un ulteriore confronto proprio con i santuari in contrada Centocamere a Locri Epizefiri e a Erice. Anche a Siracusa possiamo osservare la presenza di ambienti di piccole dimensioni, con alzato in mattoni crudi, collocati presso un altare centrale.

Ad Akrai il culto di Afrodite era il culto principale, tanto che ancora in età ellenistica il suo sacerdote era eponimo⁵⁰. Nell'iscrizione Kaibel 217 all'Aphrodision sono attribuiti due *thémelia*, situati al di sotto di esso. Questo dettaglio ha fatto pensare a una posizione elevata del santuario, con i suoi *thémelia* collocati nel pendio orientale che porta alla terrazza del tempio.

L'identificazione del tempio rinvenuto sopra il teatro con l'Aphrodision appariva certo già a Bernabò Brea⁵¹. In base alle fonti epigrafiche e alle numerose dediche votive⁵² Afrodite appare come la principale divinità di Akrai. La posizione dominante del santuario, posto sopra il quartiere dell'agorà, ne sarebbe un'ulteriore conferma⁵³. Nell'area del temenos, inoltre, furono rinvenuti da Bernabò Brea⁵⁴ alcuni frammenti di una statua in terracotta, probabilmente maschile, che fa pensare alla presenza di statue di culto in quest'area del santuario. In base a questa ipotesi sono state prese in esame anche le due sculture in pietra calcarea locale, rinvenute nell'area sottostante il tempio di Afrodite, datate tra la fine del VII e gli inizi del VI secolo a.C., le quali presentano evidenti caratteristiche greco-orientali. Si tratta di un torso acefalo maschile⁵⁵ e di un torso acefalo femminile⁵⁶. Quest'ultima presenta capelli a

⁴⁹ VOZA 1993-1994, pp. 1281-1294.

⁵⁰ DIOD. SIC. XVI, 70, 6.

⁵¹ Indagini archeologiche condotte dalla Soprintendenza di Siracusa nel 2005 hanno permesso di identificare il santuario di Afrodite.

⁵² PUGLIESE-CARRATELLI 1958, p. 151, nn. 5, 6, 7, 13 (*I.G.* XIV, 209, 210, 211) e probabilmente 8 e 10 (*I.G.* XIV, 212-213), mentre la 9 (*I.G.* XIV, 208) è una dedica a Hera e Afrodite.

⁵³ Anche a Corinto il santuario di Afrodite occupava una posizione preminente sull'Acrocorinto (Paus. II, 2, 5-6). Per il culto di Afrodite in Argolide, cfr. PIRENNE-DELFORGE, suppl. IV, 1994. Per un culto di Afrodite ad Akrai, cfr. Reichert-Südbeck, 2000.

⁵⁴ BREA 1986, pp. 33, 86, fig. 47.

⁵⁵ Il torso maschile fu rinvenuto nel 1932 sul pendio meridionale dell'Acremonte, a est dei due ponticelli di Monte Allegro identificati con le "Mammele di Lamia" dall'iscrizione dei *themelia*, cioè nel pendio sottostante al piano su cui sorgeva l'*Aphrodision*.

⁵⁶ Non si conoscono le circostanze del rinvenimento del torso femminile, che Paolo Orsi trovò conservato da parecchio tempo nel recinto dei monumenti.

trece che scendono fino ai lati del volto fin sulle spalle, mentre con il braccio destro, aderente al corpo, reggeva un oggetto ormai irricognoscibile⁵⁷. Queste due statue erano collocate in un santuario, probabilmente quello di Afrodite, e ricordano sia tipologicamente sia per la loro collocazione in un santuario quelle poste sulla via dei Branchidi⁵⁸. Ancora nel 1821 era possibile vedere settanta statue che fiancheggiavano la Via Sacra che conduceva al santuario di Apollo Didimeo a Mileto. L'esemplare che si conserva più completo doveva essere una delle sculture più antiche⁵⁹.

La presenza del culto di Afrodite, con caratteristiche che ricordano quello di Erice, si può ipotizzare anche nella colonia siracusana di Casmene, dove nel 1923 fu rinvenuto un altorilievo in pietra calcarea tenera presso una sorgente nel versante meridionale della città. Nel rilievo è rappresentata la parte superiore di una figura femminile reggente una colomba con la mano destra accostata al corpo⁶⁰. Si tratta della rappresentazione della parte superiore di una figura femminile reggente una colomba con la mano destra accostata al corpo. Sul capo porta una larga benda dalla quale escono i capelli, che formano sulla fronte una smerlatura e ricadono in forma di trece sulle spalle e sul petto. Il viso presenta dei tratti ben marcati, con gli occhi di forma amigdaloidale e leggermente obliqui. Il panneggio è privo di pieghe, aderente al corpo ben impostato. La figura eseguita su un fondo che ne segue i contorni e terminava nella parte superiore con una voluta per lato, una delle quali è mancante. Sul capo della figura è visibile un elemento discoidale che presenta nella parte superiore un incasso di forma rettangolare.

In base alle caratteristiche stilistiche, in particolare per i confronti con le statuette lignee di Palma di Montechiaro e con la scultura attica, questa scultura si data alla prima metà del VI secolo a.C.⁶¹

Una lettura dell'iconografia di questo rilievo può fornire qualche elemento per ipotizzare la presenza di un culto di Afrodite a Casmene⁶². La rappresentazione di un personaggio femminile con una colomba in mano si può, infatti, attribuire al culto di questa divinità ovvero a quello delle Ninfe, in particolare delle Paides associate ad Afrodite come numi tutelari della fertilità. Il luogo di rinvenimento, inoltre, pur non essendo la collocazione originale, potrebbe riconnettersi a dei riti legati alla fonte.

Se individuamo la posizione originaria di questa scultura nel temenos del tempio, allora potremmo trovare una conferma della presenza del culto di Afrodite sull'acropoli, come già avevamo potuto osservare nella vicina Akrai⁶³.

La presenza di armi nei depositi votivi non contrasterebbe con un'attribuzione a un culto di Afrodite, in quanto questa divinità in Sicilia poteva anche essere

⁵⁷ BREA 1986, p. 34, fig. 48.

⁵⁸ RIZZA, DE MIRO 1989, p. 170, figg. 159-160.

⁵⁹ CHARBONNEAUX 2005, p. 150, fig. 144.

⁶⁰ Museo Archeologico Regionale "P. Orsi", Inv. n. 47041; h. cm. 45.

⁶¹ LANGLOTZ, HIRMER 1968, p. 267, n. 28; PELAGATTI 1973, p. 132, n. 402; RIZZA, DE MIRO 1989, p. 173, fig. 170.

⁶² Per un culto di Afrodite a Casmene cfr. REICHERT-SÜDBECK 2000.

⁶³ Vd. n. 7.

rappresentata come una divinità armata⁶⁴. Non mancano altri casi⁶⁵ in cui si trovano delle armi fra le offerte di una divinità femminile, in particolare Hera e Athena, in quanto entrambe legate anche alla sfera militare. A differenza dei depositi votivi di Naxos e di Himera, che sono stati studiati in maniera approfondita, il caso di Casmene offre ancora numerose difficoltà in quanto i materiali della stipe votiva rimangono ancora fundamentalmente inediti.

Allo stato attuale della ricerca mancano evidenze archeologiche che potrebbero testimoniare l'esistenza di un culto di Afrodite a Camarina, contrariamente a quanto si può osservare nelle altre due colonie siracusane, Casmene e Akrai. Si ricorda tuttavia una *lekythos*, appartenente all'ex collezione Pace, in cui è raffigurato Enea con il padre Anchise, alla presenza di Afrodite e di Creusa⁶⁶.

Nella maggior parte dei casi presi in esame in questo studio abbiamo potuto osservare che i santuari dedicati al culto di Afrodite, nei quali si esercitava la ierodulia, si trovano nelle vicinanze del porto. Si tratta di una situazione che trova un preciso confronto in alcuni centri fenici. A Biblo, un tempio si trova vicino al porto meridionale⁶⁷, mentre un tempio di Astarte si trovava nella Sidone "marittima"⁶⁸. Una situazione analoga si può osservare anche nei centri fenici del Mediterraneo occidentale: a Ibiza⁶⁹, a Olbia⁷⁰ e nei due santuari collocati ai margini dei promontori che racchiudevano il porto di Nora⁷¹.

Alla diffusione della pratica della prostituzione sacra deve avere contribuito in maniera determinante l'epiclesi Ourania di Afrodite, che le avrebbe dato di fatto un'origine orientale⁷². Dall'analisi della documentazione archeologica in nostro possesso è emerso che si tratta, comunque, di un culto particolare che fonde le caratteristiche di qualsiasi altra divinità poliade con quelle specifiche di Afrodite. Queste ultime erano legate al controllo dell'eros in tutte le sue forme, che poteva mettere a disposizione del benessere di una città sia in pace che in guerra. La sfera della dea includeva anche la sessualità, intesa come vitalità di un corpo civico. A lei appartenevano anche altre prerogative, come la navigazione e il commercio come strumenti per l'accrescimento del benessere dei cittadini e determinanti in casi particolare come Corinto, Locri e Siracusa. La partecipazione delle etère ai riti non si può escludere né confermare in maniera definitiva, ma non può certo essere assimilata semplicemente a una forma di prostituzione sacra⁷³.

⁶⁴ Per un'identificazione con una dea sicula armata, cfr. MANNI 1963, p. 100. Per Afrodite armata, cfr. FLEMBERG 1991.

⁶⁵ CARDOSA 2002, pp. 99-102.

⁶⁶ Museo Archeologico di Camarina, inv. n. 5905, proveniente dalla necropoli del Rifriscolaro, scavi Pace 1910 (PELAGATTI 1973, 148, n. 440, tav. XLVI).

⁶⁷ AUBET 2009, p. 26.

⁶⁸ OGGIANO, XELLA 2009, pp. 70-71.

⁶⁹ RAMON 2005.

⁷⁰ D'ORIANO 2004.

⁷¹ OGGIANO 2005, p. 1038 (con bibliografia precedente).

⁷² Le testimonianze di Erodoto (1, 105) e Pausania (1, 14, 7) descrivono per l'Afrodite Ourania un periplo che va dall'Oriente alle città greche. Su Afrodite Ourania si veda anche PIRENNE-DELFORGE 2005.

⁷³ PIRONTI 2013, p. 22.

A Locri, la presenza del culto di Adone potrebbe confermare la presenza della pratica della prostituzione sacra. Secondo Frazer, i riti legati alla rinascita annuale della vita, in maniera particolare quella vegetale, erano praticati soprattutto in Egitto e in Asia Minore. Ricordiamo i santuari a Biblo, sulla costa della Siria, e a Paphos, sulla costa occidentale di Cipro. Dal VII secolo a.C. questo culto iniziò a essere praticato anche dai Greci, i quali lo assimilarono a quello di Adone, figlio di Cinira, re di Cipro. Nella versione originale, praticata dai popoli semitici della costa siriana, il nome autentico del dio era Tammuz e l'epiteto Adone deriverebbe da Adon, ovvero "Signore". Secondo la tradizione sacra babilonese, Tammuz era il giovane sposo o amante della dea madre Ishtar, la quale incarnava la forza riproduttiva della natura. Ogni anno il giovane dio moriva e, accompagnato dai lamenti funebri, si recava negli inferi, dove incontrava la dea Allatu o Eresch-Kigal. Addolorata dalla perdita dell'amante, Ishtarsi si metteva alla sua ricerca trascurando il suo ruolo divino. Attraverso un messaggero, il dio Ea la riconduceva sulla terra bisognosa delle sue energie vitali, mentre la regina dell'oltretomba, Eresch-Kigal, si opponeva al suo ricongiungimento con Tammuz. In questo mito possiamo riconoscere una evidente corrispondenza con la contesa tra Afrodite (Ishtar) e Persefone (Eresch-Kigal) per Adone (Tammuz). Alla fine Zeus stabilì che il giovane dio doveva trascorrere una parte dell'anno con Afrodite e la parte restante negli inferi con Persefone. Frazer osserva come nelle varie versioni del mito ci sia sempre una divinità femminile (Afrodite, Ishtar, Iside) che piange la perdita dell'amante (Adone, Tammuz, Osiride). Sempre Frazer ricorda che il principale santuario di Afrodite e Adone era quello a Paphos, dove esisteva la tradizione secondo cui ogni donna, prima di sposarsi, doveva prostituirsi a uno straniero. Questa pratica ci riporterebbe a una forma di prossenetismo femminile caratterizzato da una forte componente rituale⁷⁴.

GIANCARLO GERMANÀ BOZZA
Accademia di Belle Arti di Palermo
giancarlo.germana@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- ANGELI-BERNARDINI 2006: P. ANGELI-BERNARDINI, "Simonide e le eroine di Corinto", in M. VETTA, C. CATENACCI (a cura di), *I luoghi e la poesia nella Grecia antica*, Alessandria 2006, pp. 159-175.
- AUBET 2009: M.E. AUBET, "Byblos y Tiro. Desarrollo y reestructuración urbanísticas en Fenicia", in S. HELAS, D. MARZOLI (a cura di), *Phönizisches und puniche Städtewesen*, Akten der internationalen Tagung (Rom vom 21. bis 23. Februar 2007), Mainz 2009, pp. 21-37.
- BARRA-BAGNASCO 1996: M. BARRA-BAGNASCO, "Il culto extramuraneo di Afrodite", in E. LATTANZI, M.T. IANNELLI, S. LUPPINO, C. SABBIONE, R. SPADEA (a cura di), *I Greci in Occidente santuari della Magna Grecia in Calabria*, Napoli 1996, pp. 27-30.
- BERARD 1984: C. BERARD, "La condizione delle donne", in AA.VV., *La città delle immagini. Religione e società nella Grecia antica*, Modena 1984, pp. 79-96.
- BERNABÒ-BREA 1986: L. BERNABÒ-BREA, *Il tempio di Afrodite ad Akrai*, Cahiers du Centre Jean Bérard X, Naples 1986.

⁷⁴ FRAZER 1990.

- BLOMBERG 1996: P.E. BLOMBERG, *On Corinthian Iconography. The Bridled Winged Horse and the Helmeted Female Head in the Sixth Century BC*, Uppsala 1996.
- BONNET 2009: C. BONNET, "De la prostitution sacrée dans l'Antiquité, et du bon usage de la démonstration en histoire", in *ÉtCl* 77, 2009, pp. 171-177.
- BUDIN 2008: S.L. BUDIN, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge 2008.
- CARDOSA 2002: M. CARDOSA, "Il dono di armi nei santuari delle divinità femminili in Magna Grecia", in A. GIUMLIA-MAIR, M. RUBINICH (a cura di), *Le arti di Efesto. Capolavori in metallo dalla Magna Grecia*, Milano 2002, pp. 99-102.
- CHARBONNEAUX 2005: J. CHARBONNEAUX, "Sculptura", in J. CHARBONNEAUX, R. MARTIN, F. VILLARD, *Grecia. L'età arcaica dal VII al V secolo a.C.*, Milano 2005, p. 150.
- DE LA GENIERE 1999: J. DE LA GENIERE, "Elementi orientali nei santuari della Magna Grecia", in *Atti Taranto*, Napoli 1999, pp. 357-371.
- DE VIDO 2006: S. DE VIDO, "Gli Elimi", in P. ANELLO, G. MARTORANA, R. SAMMARTANO (a cura di), *Ethne e religione nella Sicilia antica*, Roma 2006, pp. 147-179.
- D'ORIANO 2004: R. D'ORIANO, "Euploia. Su due luoghi di culto nel porto di Olbia", in *Sardinia, Corsica et Baleares antiquae. An International Journal of Archaeology* 2, 2004, pp. 109-118.
- FLEMBER 1991: J. FLEMBERG, "Venus Armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechischen-römischen Kunst", in *ActaAth* 8°, X, Stockholm 1991.
- FRAZER 1990: J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro studio della magia e della religione*, Torino 1990.
- GRECO 1993: E. GRECO, *Magna Grecia*, Roma-Bari 1993.
- GUARDUCCI 1985: M. GUARDUCCI, "Una nuova dea a Naxos in Sicilia e gli antichi legami tra la Naxos siceliota e l'omonima isola delle Cicladi", in *MEFRA* XCVII, 1985, pp. 7-34.
- GULLINI 1987: G. GULLINI, "L'architettura greca", in S. SETTIS (a cura di), *Storia della Calabria antica*, Roma-Reggio Calabria 1987, pp. 349-402.
- LANGLOTZ, HIRMER 1968: E. LANGLOTZ, M. HIRMER, *L'arte della Magna Grecia*, Roma 1968.
- LA TORRE 2011: G.F. LA TORRE, *Sicilia e Magna Grecia. Archeologia della colonizzazione greca d'Occidente*, Roma-Bari 2011.
- LENTINI 2000: M.C. LENTINI, "Armi a Naxos dalle mura e dal santuario", in AA. VV., *Damarato. Studi di antichità classica offerti a Paola Pelagatti*, Milano 2000, pp. 155-166.
- MANNI 1963: E. MANNI, *Sicilia Pagana*, Palermo 1963.
- MARTIN ET AL. 1980: R. MARTIN, P. PELAGATTI, G. VALLET, G. VOZA, "Le città greche", in E. GABBA, G. VALLET (eds.), *La Sicilia antica* I, 3, Napoli 1980, pp. 627-628.
- MONTAGNANI 2008: S. MONTAGNANI, "Riflessioni sul ruolo della donna a Locri Epizefirii. Culturalità femminile e mondo dorico in una prospettiva di 'Gender Archaeology'", in *Quaderni di donne e ricerca* 10, 2008, pp. 1-45.
- OGGIANO 2005: I. OGGIANO, "Lo spazio sacro a Nora", in A. SPANÒ-GIAMMELLARO (a cura di), *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Marsala-Palermo 2-8 Ottobre 2000), Palermo 2005, pp. 1029-1044.
- OGGIANO, XELLA 2009: I. OGGIANO, P. XELLA, "Sidone e il suo territorio in età persiana. Epigrafia e archeologia", in *Phönizisches und punische Städtewesen*, Akten der internationalen Tagung (Rom vom 21. bis 23. Februar 2007), Mainz 2009, pp. 69-81.
- PALUMBO-STRACCA 1985: B.M. PALUMBO-STRACCA, *Lettura critica di epigrammi greci* I, Boll. Class. s. III, 6, 1985, pp. 58-75.
- PELAGATTI 1972: P. PELAGATTI, "Naxos II. Ricerche topografiche e scavi 1965-1970. Relazione preliminare", in *BdA*, s. V, 3-4, 1972, pp. 211-220.
- PELAGATTI 1973: P. PELAGATTI (a cura di), *Archeologia nella Sicilia sud-orientale*, Napoli 1973.
- PELAGATTI 1981: P. PELAGATTI, "Bilancio degli scavi di Naxos per l'VIII e il VII secolo a.C.", in *ASAtene* LIX, n.s. XLIII, 1981, pp. 291-311.
- PIRENNE-DELFORGE 1988: V. PIRENNE-DELFORGE, "Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandémós à Athènes", in *NAC* 57, 1988, pp. 158-175.

- PIRENNE-DELFORGE 1994: V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège 1994.
- PIRENNE-DELFORGE 2005: V. PIRENNE-DELFORGE, "Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'Ourania", in N. BELAYCHE ET AL., *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Actes des colloques de Strasbourg et de Rennes 2001, Turnhout 2005, pp. 271-290.
- PIRENNE-DELFORGE 2007: V. PIRENNE-DELFORGE, "Something to do with Aphrodite: ta aphrodisia and the Sacred", in D. OGDEN (a cura di), *Blackwell Companion to Greek Religion*, London 2007, pp. 311-323.
- PIRONTI 2007: G. PIRONTI, *Entre ciel e guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège 2007.
- PIRONTI 2013: G. PIRONTI, "L'Afrodite di Corinto e il 'mito' della prostituzione sacra", in P.A. BERNARDINI (a cura di), *Corinto luogo di azione e luogo di incontro*, Atti del Convegno Internazionale (Urbino 23-25 settembre 2009), Pisa-Roma 2013, pp. 13-26.
- PUGLIESE-CARRATELLI 1956: G. PUGLIESE-CARRATELLI, "Silloge delle epigrafi acrensi", in L. BERNABÒ BREA (a cura di), *Akrai*, Catania 1956, pp. 151-181.
- RAMON 2005: J. RAMON, "Investigaciones Arqueológicas en el Santuario Púnico del Cap des Llibrell (Eivissa)", in *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Marsala-Palermo 2-8 Ottobre 2000), Palermo 2005, pp. 1389-1398.
- REICHERT-SÜDBECK 2000: P. REICHERT-SÜDBECK, *Kulte von Korinth und Sirakus: Vergleich zwischen einer Metropolis und ihrer Apoikia*, Dettelbach 2000.
- RIZZA, DE MIRO 1989: G. RIZZA, E. DE MIRO, "Le arti figurative della origini al V secolo a.C.", in G. PUGLIESE-CARRATELLI (a cura di), *Sikanie*, Milano 1989, pp. 125-242.
- ROMEO 1989: I. ROMEO, "Sacelli arcaici senza peristasi nella Sicilia greca", in *Xenia* XVII, 1989, pp. 5-54.
- SCHERER 2009: T.S. SCHEER, "Tempelprostitution in Korinth?", in T.S. SCHEER, M. LINDNER (a cura di), *Tempelprostitution in Altertum. Fakten und Fiktionen*, Berlin 2009, pp. 221-266.
- SPATAFORA 2010: F. SPATAFORA, "Attestazioni di culti femminili nei santuari della Sicilia occidentale", in E. ACQUARO, A. FILIPPI, S. MEDAS (a cura di), *La devozione dei naviganti, il culto di Afrodite Ericina nel Mediterraneo*, Atti del convegno (Erice 27-28 novembre 2009), Lugano 2010, pp. 137-152.
- TORE 1995: G. TORE, "L'Art. Sculpture en ronde-bosse", in V. KRINGS (a cura di), *La civilisation phénicienne punique*, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 448-470.
- TORELLI 1977: M. TORELLI, "I culti di Locri", in *Atti di Taranto*, Napoli 1977, pp. 147-184.
- TORELLI 2003: M. TORELLI, "I culti di Imera tra storia e archeologia", in *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di Ernesto De Miro*, Roma 2003, pp. 671-683.
- TUSA 1985: V. TUSA, "I Fenici e i Cartaginesi", in *Sikanie. Storia e civiltà della Sicilia greca*, Milano 1985, pp. 577-639.
- VALENZA-MELE 1977: N. VALENZA-MELE, "Hera ed Apollo nella colonizzazione euboica d'Occidente", in *MEFRA* LXXXIX, 1977, pp. 493-524.



Fig. 1. Pinax A di Pitsà, 540-530 a.C.

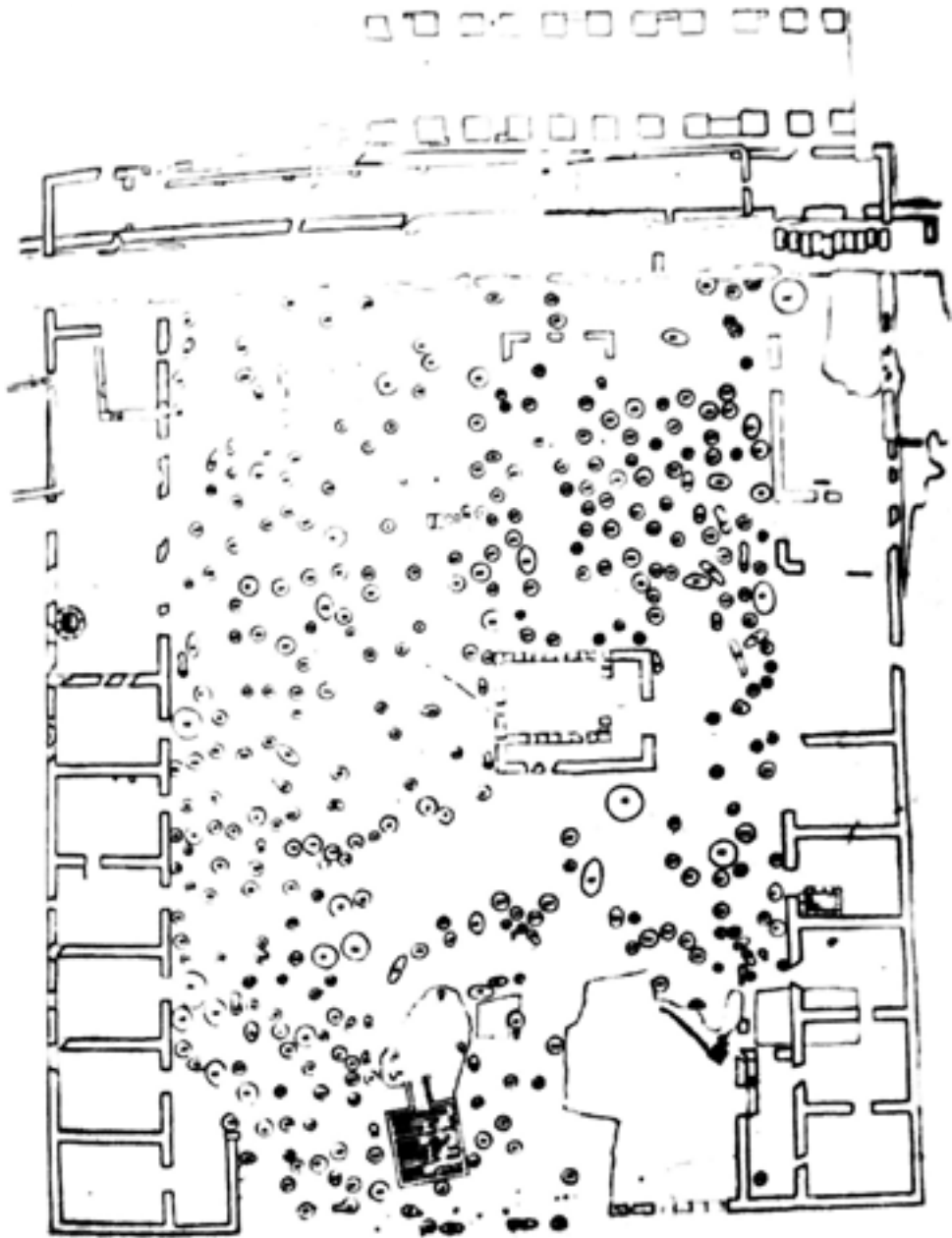


Fig. 2. Planimetria della stoà a U con la posizione dei pozzi contenenti resti sacrificali (da GRECO 1993, p. 91)

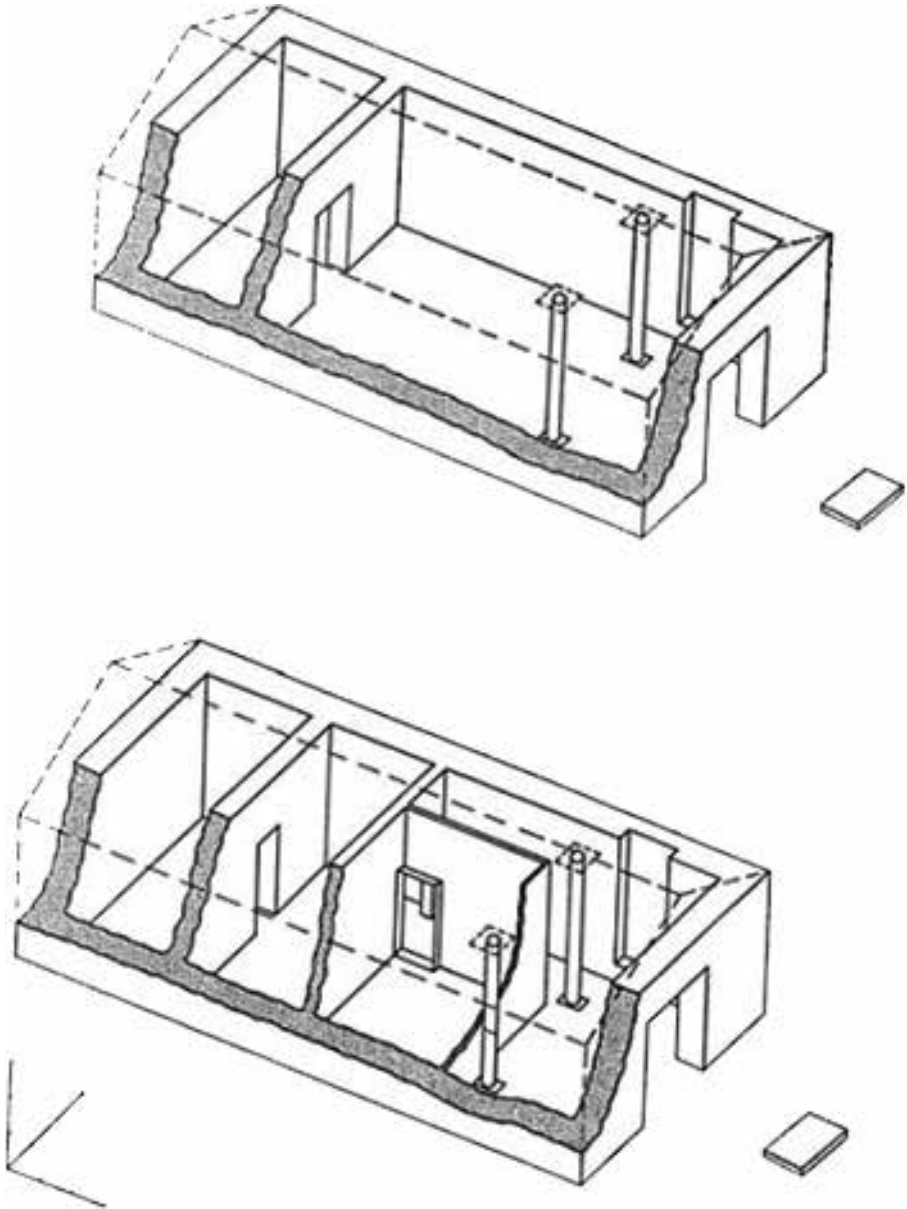


Fig. 3. Monte Iato, il tempio di Afrodite; Solunto, edificio sacro (da SPADAFORA 2010, figg. 5 e 12)

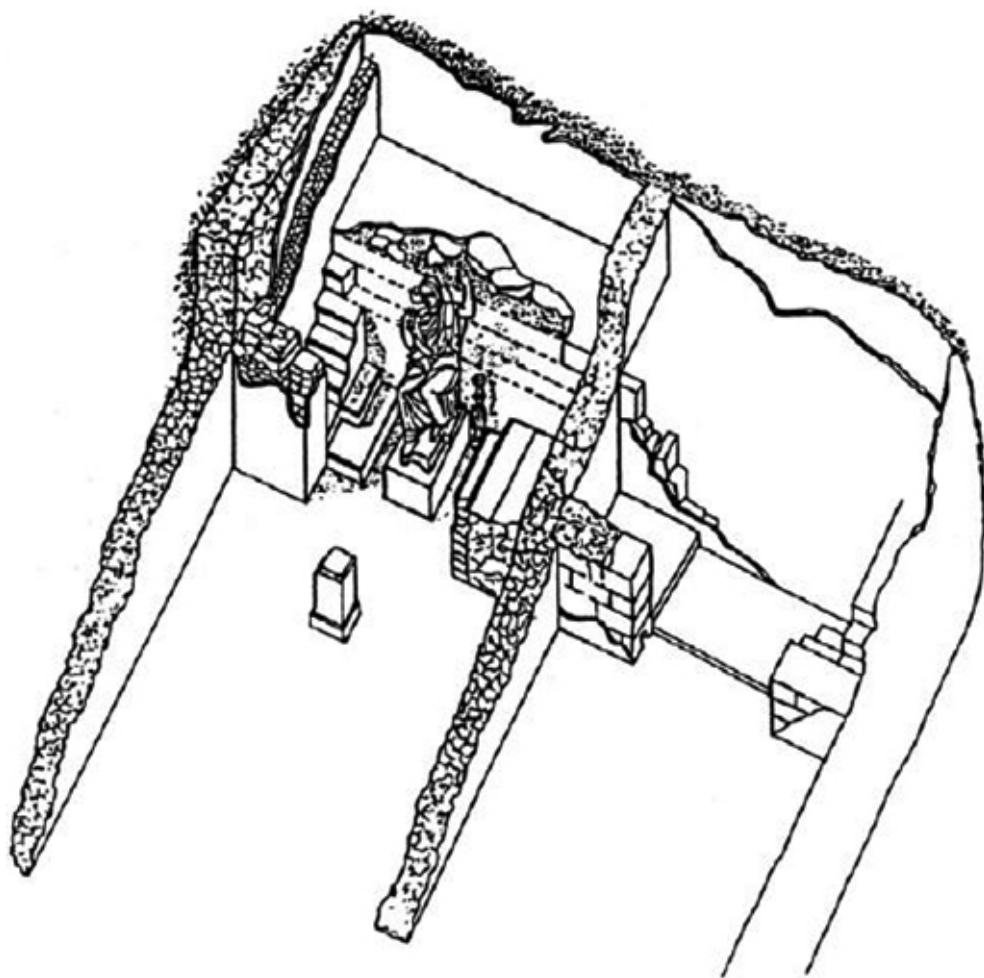


Fig. 4. Statuetta in *faiance* raffigurante uno *hierodoulos* rinvenuta a Himera (da SPATAFORA 2010, fig. 11)



Fig. 5. Statuetta in *faiance* raffigurante uno *hierodoulos* rinvenuta a Himera (da SPATAFORA 2010, fig. 11)

Dicta autem castra quasi casta, vel quod illic castraretur libido
I castra del *limes* romano come barriere di genere?

Silvia Aglietti



Antropologia e Archeologia dell'amore.
IV Incontro di Studi di Antropologia e Archeologia a confronto.
Roma, 27 maggio 2017



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**Dicta autem castra quasi casta, vel quod illic castraretur libido.
I CASTRA DEL LIMES COME BARRIERE DI GENERE?**

Un numero cospicuo di documenti epigrafici di età imperiale, provenienti dal *limes*, è costituito da iscrizioni funerarie di soldati che ricordano le mogli defunte o che da esse sono ricordati (*Fig. 1*). I termini che compaiono – *uxor/coniux/mulier* e *maritus* – non lasciano dubbi sulla consistenza di queste unioni come matrimoniali. Ma nei primi due secoli dell'Impero la *disciplina militaris* vietava ai soldati di contrarre matrimonio nel corso dei 25 anni di servizio¹. Come i diplomi militari attestano, essi avevano diritto di sposarsi e formare una regolare famiglia solo da veterani, verosimilmente ben oltre i 40/45 anni di età² (*Fig. 2*). Così, prima del congedo, i legami stabili con donne, seppur illegali, potevano avvenire esclusivamente sotto forma di concubinato³. Secondo l'interpretazione di un passo di Erodiano, il *matrimonium iustum* fu una delle concessioni fatte da Settimio Severo alle truppe nel 197 d.C.⁴; come la gran parte degli studiosi sostiene, essi poterono così abitare con le famiglie nelle *canabae legionis*, l'area sottoposta alla giurisdizione militare che circondava gli accampamenti⁵. Alcuni diplomi militari, datati alla prima metà del III secolo e appartenenti a *equites singulares* e *classarii* delle flotte di Miseno e Ravenna, sembrano però contraddire questa autorizzazione: con l'*honesta missio*, gli imperatori continuarono a concedere ai soldati, utilizzando il medesimo formulario del secolo precedente, lo *ius conubii* con le mogli “di fatto” e la cittadinanza romana, per i militari stessi e per i figli avuti da quelle unioni⁶. Una delle ipotesi a riguardo, che da un lato proverebbe l'errata

¹ Cassio Dione ricorda che sotto l'impero di Claudio era in vigore la norma secondo cui ai soldati era proibito sposarsi (CASS. DIO 76, 15, 2), fatta generalmente risalire all'impero di Augusto (CAMPBELL 1978, p. 154, che si basa su un passo di Svetonio, dove il riferimento è però agli ufficiali di alto grado, Suet. Aug. 24, 1). Conferme della continuità del divieto nel II secolo provengono da alcune sentenze contenute in papiri egiziani: esse ribadiscono la nullità giuridica dei matrimoni per ausiliari e legionari e, di conseguenza, l'illegittimità della prole nata da quelle unioni, cfr. CAMPBELL 1978, p. 153; PHANG 2001, pp. 22-52; SPEIDEL 2013, p. 205. In merito alla durata del servizio, alcune iscrizioni riportano un numero maggiore di anni di ferma, delle quali si elencano di seguito solo pochi esempi: per i legionari AE 1991, 1474, di *Lucius Petronius Herculanus*, nella *legio V Macedonica* per 28 anni, e CIL III, 4322, di *Marcus Iulius Proculus*, nella *legio I Adiutrix* per 26 anni; per gli ausiliari, CIL III, 12480, di *Marcus Ulpius Domitius Anthius*, che militò nella *cohors Lusitanorum* per 28 anni, e CIL VIII, 2251, di *Titus Flavius Bitus*, nella *Cohors II Gemella Thracum* per 27. Per i *classarii* sono testimoniati anche più 30 anni di servizio, come i 33 di *Titus Flavius Maximus* (CIL VI, 3110) e i 32 di *Caius Carminius Provincialis* (CIL XI, 3527), entrambi *milites* della *Classis Miseniensis*.

² Si tratta di documenti ufficiali, incisi su dittici in bronzo, che attestavano la fine del servizio per ausiliari, *classarii* e soldati delle milizie urbane. Insieme, l'imperatore concedeva la cittadinanza romana ai militari stessi e ai figli nati dalle loro unioni illegali, e lo *ius conubii*, cfr. CIL XVI e i 5 volumi “Roman Military Diplomas”.

³ PHANG 2001, p. 197 ss.

⁴ HERODIAN. 3, 8, 4-5, che narra della novità in modo molto critico. Sulla concessione del *matrimonium iustum* ai legionari, cfr. PHANG 2001, pp. 235, 404-409; JAMES 2006, p. 31 s.; SPEIDEL 2013, p. 207, il quale sostiene che, almeno fino al 206, si sia trattato semplicemente della concessione del diritto di convivenza.

⁵ Sulle *canabae*, cfr. VON PETRIKOVITS 1981.

⁶ Si tratta di diplomi datati tra il 214 e il 250, in ordine cronologico: AE 1979, 626 = AE 2000, 78; AE 1995, 1565 = AE 2012, 78; AE 1999, 900; AE 2014, 1623; AE 1991, 1359 = AE 2005, 1729; AE 1999, 1354 = AE 2000, 78 = AE 2012, 1947; AE 2006, 77; AE 1985, 821 = AE 2012, 8; AE 2001, 2162; CIL XVI, 152; CIL XVI, 154. La cittadinanza romana veniva data ai figli nati dalle unioni stabili comprovate (... *concessa consuetudine vixisse probaverint*...). Interessante la riflessione di Speidel in merito alla successione dei destinatari contenuta nei diplomi, prima coloro con figli e mogli e poi i celibi, che rifletterebe una predominanza dei primi sui secondi, anche prima

interpretazione del passo di Erodiano, dall'altro la sua parziale veridicità, è che la riforma del 197 riguardò solo ufficiali di grado minore, centurioni e decurioni, ai quali fu possibile da quel momento sposarsi e convivere⁷. Considerando i contenuti dei diplomi del III secolo, più semplicemente, è probabile che Settimo Severo abbia consentito ai soldati di vivere con le famiglie, dando una veste legale a una consuetudine che, sebbene vietata, si protraeva da secoli⁸.

Ma la ratifica di uno stato di fatto come cambiò le condizioni di vita delle donne dei militari? Prima dove alloggiavano le famiglie? Secondo le fonti, l'invalicabilità per le donne dei recinti murari degli accampamenti continuò anche dopo la riforma severiana: ancora nel V secolo l'etimologia di *castra* era collegata alla castità dei legionari, come riporta il commento di Servio al III libro dell'Eneide⁹.

Negli studi sulla frontiera dell'Impero, il divieto di entrare nei *castra* per le mogli dei soldati è stato un assunto generalmente accettato fino alla metà degli anni '90 del secolo scorso, fondato principalmente sulle fonti letterarie e su documenti epigrafici. Stando a essi, vivere all'interno dei muri di cinta era consentito solo alle consorti di governatori e prefetti e ai membri della famiglia imperiale¹⁰. Fu proprio la loro presenza in territorio di guerra, considerata destabilizzante per il mantenimento della disciplina dei soldati nelle province, a scatenare un vivace dibattito in Senato, nel 20 d.C.¹¹. La questione non ebbe seguito, e governatori e ufficiali continuarono a vivere con le famiglie sul *limes*, all'interno degli accampamenti, nel *praetorium*, come mostra lo scambio epistolare tra *Sulpicia Lepidina*, moglie del prefetto della IX coorte dei Batavi di stanza a *Vindolanda*, e Claudia Severa, consorte di un altro ufficiale in capo a *Briga*, un forte limitrofo, sullo scorcio del I secolo d.C.¹².

Per i fautori della netta separazione tra militari e civili, gli alloggi dei soldati, per le loro dimensioni, non potevano ospitare altri se non i soldati stessi¹³. I *castra* legionari contenevano un'intera legione, composta da 5000/6000 uomini (*Fig. 3*); *Vetera*, nella *Germania Inferior*, ne ospitava due. I militari alloggiavano in baracche costituite da due file di ambienti, in numero variabile tra 10 e 15, di circa 4/5 metri di lato, in ciascuno dei quali vivevano da 6 a 8 uomini. Anche per i più piccoli forti ausiliari, la scansione delle

della riforma, SPEIDEL 2013, p. 209. Diversamente, HODGSON 2014, p. 26, che, per i primi due secoli dell'impero, ricorda percentuali inverse desumibili dalle testimonianze epigrafiche.

⁷ HODGSON 2014, p. 27. L'ipotesi di concessione del diritto di matrimonio ai centurioni e decurioni prima della riforma di Settimio Severo, in ALLASON-JONES 1998, pp. 45-47; PHANG 2001, pp. 130-132. Già Mommsen aveva ipotizzato che il divieto avesse riguardato solo alcuni corpi dell'esercito romano, cfr. CIL III, p. 2011.

⁸ SPEIDEL 2013, p. 13.

⁹ SERV. *Aen.* 3, 519: *castra quasi casta, vel quod illic castraretur libido*, ripreso nel secolo successivo da Isidoro di Siviglia (ISID. *Etym.* 9, 3, 44). Così sembra sottintendere anche lo Pseudo Quintiliano, *intrare castra feminis non licet* (PS. QUINT. *Decl. mai.* 3, 12). Nell'*Epitoma rei militaris* di Vegezio non vi è alcun accenno alle donne, se non nel passo dove i loro capelli sono paragonati ai tendini animali usati per le corde degli archi (VEG. *mil.* 4, 9, 2-4).

¹⁰ Come Agrippina Maggiore, che partorì Agrippina Minore ad *Ara Ubiorum*, nella provincia della Germania Inferiore (TAC. *ann.* 1, 41; SUET. *Cal.* 8-9). Le testimonianze letterarie ed epigrafiche che riguardano le mogli dei legati e degli ufficiali romani in Britannia, in ALLASON-JONES 1999, pp. 41-43.

¹¹ TAC. *ann.* 3, pp. 33-34.

¹² *Tab. Vindol.*, pp. 291-294.

¹³ VON PETRIKOVITS 1975, p. 36.

baracche è stata considerata una delle discriminanti per valutare la presenza o meno di personale estraneo all'esercito tra cui, ovviamente, le mogli dei soldati¹⁴.

Una nutrita schiera di civili doveva alloggiare invece nelle aree che circondavano le installazioni, anch'esse sottoposte alla giurisdizione militare: le *canabae legionis* dei *castra* e i *vici* dei forti ausiliari. Era costituita dai *servitia castris*, uomini e donne schiavi¹⁵, che svolgevano per i soldati compiti vari, tra cui quelli di vivandieri e cuochi, e dalle *lixae*, cioè i piccoli commercianti¹⁶. Questa comunità, composta anche dalle famiglie “di fatto” mostrate dalle iscrizioni funebri, seguiva l'esercito durante gli spostamenti: Cassio Dione, per giustificare la sconfitta, le attribuì parte della responsabilità nella disfatta di Teutoburgo del 9 d.C., poiché il gran numero di donne e bambini che accompagnava i soldati contribuì a impedire un'avanzata compatta¹⁷. Sui compiti svolti da queste persone non c'è ancora chiarezza, ma la ricerca archeologica mostra che il ruolo dei militari sul *limes* non fu solo e unicamente di difesa: lo testimoniano diversi rinvenimenti in Britannia e in Germania, dove alcune produzioni artigianali erano sottoposte al controllo dei soldati che, probabilmente, ne gestivano il commercio nei territori limitrofi ai campi¹⁸.

Ma se alle donne non era consentito entrare nelle caserme, come si può spiegare la presenza di reperti interpretati come “femminili” in *castra* e forti ausiliari? Dalla metà degli anni Novanta del secolo scorso, questi manufatti sono stati oggetto di studi “di genere” i cui risultati hanno indotto alcune ricercatrici ad affermare che, non solamente alle famiglie degli ufficiali, ma anche a quelle dei soldati era concesso vivere all'interno degli accampamenti già prima della riforma severiana. Il filone di questi studi è stato avviato da Carol van Driel Murray per manufatti identificati come “femminili” provenienti dalle baracche del forte ausiliario di *Vindolanda*, e proseguiti da Penelope Allison sui reperti rinvenuti in due forti in *Raetia* (Oberstimm ed Ellingen) e nei *castra* di *Vetera I*, nella *Germania Inferior*.

Carol van Driel Murrey ha analizzato le scarpe di donne e bambini di *Vindolanda*, principalmente quelle rinvenute in un edificio del forte ausiliario, interpretato come una baracca, in contesti datati tra il 90 e il 120 d.C.¹⁹. La studiosa, come parallelo per la presenza delle famiglie dei soldati nel forte già dal I secolo, riporta quanto avvenne nell'esercito coloniale d'Olanda in Indonesia nell'Ottocento: nonostante il divieto di

¹⁴ HODGSON 2014, pp. 24-25.

¹⁵ Come documenta CIL III, n. 25, p. 959, da *Alburnus Maior*, dove il soldato *Claudius Iulianus* della *legio XIII Gemina*, nel 160 d.C. compra una schiava per 420 denari. In generale, cfr. PHANG 2001, pp. 404-409.

¹⁶ VON PETRIKOVITS 1980; THORBURN 2003.

¹⁷ CASS. DIO 56, 20, 2. Cfr. BREEZE 2015. Sugli spostamenti delle famiglie dei Batavi, VAN DRIEL-MURRAY 2012.

¹⁸ Studi particolari condotti su alcune tipologie di manufatti ceramici del II secolo, rinvenuti in Britannia, in prossimità dello stanziamento della *legio VI*, riconducono alla presenza di individui provenienti dalle province dell'*Africa Proconsularis*, della *Numidia* e della *Mauretania*, che li producevano appositamente per i soldati, cfr. SWAN 1997, pp. 289-294. Il rinvenimento di tre fornaci per la lavorazione del vetro nell'accampamento militare di Bonn, sebbene la loro attività sembra sia terminata sul finire del I secolo, dimostra come all'interno del recinto murario si svolgessero lavorazioni non strettamente legate alla sfera militare, probabilmente affidate a personale civile, non attestate altrimenti, cfr. FOLLMANN-SCHULZ 2010, pp. 235-237.

¹⁹ VAN DRIEL-MURRAY 1994; EAD. 1995; EAD. 1998. In particolare sulle scarpe dei bambini di *Vindolanda*, si veda anche GREENE 2014.

matrimonio, le autorità tollerarono la convivenza dei soldati con le mogli “di fatto” e i figli negli alloggi delle caserme. I bambini dormivano su amache o sotto i letti e, con le madri, uscivano dalle baracche la mattina e vi rientravano la sera. Per ovviare all’imbarazzante situazione della convivenza in una piccola stanza delle donne di 6/8 soldati e dei militari stessi, per la baracca di Vindolanda fu ipotizzata la presenza di “quartieri matrimoniali”: essi corrisponderebbero agli ambienti dell’edificio dove scarpe di donne e bambini furono rinvenuti in numero maggiore²⁰ (Fig. 4a).

La questione della presenza di reperti “femminili” in ambito militare è stata ripresa da Penelope Allison che, con l’uso del GIS, ha indagato la distribuzione di alcuni *sexing finds* provenienti da tre installazioni del *limes* germanico-retico²¹. Il presupposto, sulla base di un progetto simile svolto dalla stessa ricercatrice a Pompei²², è che alcuni oggetti tendano a legarsi con maggiori probabilità a un genere. L’associazione di questi *sexing finds*, provenienti da contesti affidabili, e i loro modelli di distribuzione possono consolidarne l’attribuzione a quel determinato genere. Poiché concentrazioni di oggetti solitamente considerati “femminili” provengono da aree interne ai campi militari, non solo dal *praetorium*, ma anche da edifici interpretati, non senza dubbi, come baracche, Allison deduce che alle famiglie dei soldati fosse consentito vivere nei forti già prima della riforma del III secolo.

La teoria portata avanti dalle due studiose ha riscosso nel tempo consensi e critiche, soprattutto per la difficoltà di attribuire questi oggetti a un “genere”²³. Da un lato, si è passivamente accettata la presenza di manufatti *in situ* in contesti certi²⁴; dall’altro, sono stati riesaminati i materiali, anche quelli provenienti da vecchi scavi, con lo scopo di individuare una probabile presenza femminile nelle aree delle basi militari che la consuetudine vorrebbe a esclusiva frequentazione maschile, come le baracche²⁵. Se per le scarpe di *Vindolanda* sembrano non esserci dubbi sulla loro appartenenza a donne e bambini, la planimetria dell’edificio in legno identificato come una baracca, dove esse sono state rinvenute, pone invece una serie di problemi²⁶. La pianta mostra due file parallele di sette stanze, di diverse dimensioni, ma solo una è stata effettivamente trovata²⁷. Anche il numero dei *contubernia* è anomalo²⁸. Sfrondando

²⁰ Edifici di tal genere sono noti per i centurioni, i tribuni e i legati, cfr. VAN PETRIKOVITS 1975, figg. 10-13.

²¹ Delle numerose pubblicazioni sull’argomento di Penelope Allison, si segnalano ALLISON 2006a; EAD. 2006b; EAD. 2013; EAD. 2015.

²² ALLISON 1994.

²³ Cfr. ALLASON-JONES 1995.

²⁴ HASSAL 1999, p. 39.

²⁵ I risultati di questi nuovi vagli, a volte condotti con un’estrema cautela nelle attribuzioni di “genere”, non forniscono alcuna solida base alla tesi della convivenza delle famiglie dei soldati nelle baracche durante il I e il II sec. d.C., ma, anzi, ne prendono le distanze in vario modo e in differenti misure, cfr. VASS 2010; TOMAS 2011; TEODOR, NICOLAE 2013.

²⁶ Non ultimo quello dell’identificazione della struttura come baracca, poiché sarebbe l’unica sin ora attestata della fase in legno del forte, cfr. HODGSON 2014, p. 19.

²⁷ BIRLEY 1994, fig. 29; ripreso da VAN DRIEL-MURRAY 1994, fig. 8.

²⁸ HODGSON, BIDWELL 2004, dove tutte le baracche esaminate sono costituite da una fila di 9 *contubernia*, a ognuno dei quali si accedeva da un’anticamera, dove erano i cavalli. Ogni stanza ospitava 3 soldati e gli attendenti, mentre gli ufficiali di ciascuna *turma* alloggiavano in ambienti più grandi posti alla testa di ciascuna baracca.

il disegno dalle ricostruzioni, l'edificio perderebbe il suo aspetto di baracca (*Fig. 4b*). Molti forti hanno rivelato la presenza di un complesso formato da un cortile porticato, sul quale si affacciavano piccole stanze, tra cui alcune interpretate come ambienti dove alloggiavano gli schiavi, e le schiave, degli ufficiali²⁹. L'edificio di *Vindolanda* mostra alcune affinità con questi complessi. Infine, la cronologia dei contesti di rinvenimento non è unanimemente accettata: i diversi rifacimenti del forte, con il livellamento volontario delle strutture precedenti, potrebbero aver causato la decontestualizzazione di alcuni dei reperti delle fasi più antiche³⁰.

Per gli altri oggetti presi in considerazione da queste ricerche, qualora essi siano appartenuti realmente a donne, come possiamo con certezza individuare in esse le mogli dei soldati? Poiché poco sappiamo della frequentazione giornaliera degli edifici interni da parte del personale al servizio dei militari e dei civili delle *canabae*, di quali attività essi vi svolgessero, non è possibile escludere che alcuni *sexing finds* siano appartenuti a loro, sia che siano stati perduti nel corso di visite occasionali, sia per consuetudini legate alle mansioni lavorative svolte³¹.

Stante la difficoltà che sempre attiene all'identificazione di alcuni reperti come maschili o femminili, individuare chi abbia indossato quegli oggetti o a chi realmente siano appartenuti, in un contesto militare e multi-etnico, fornisce nuove e consistenti incertezze³². Vaghi in vetro e pendenti in bronzo, come *melon beads* e *lunulae*, caratteristici della gioielleria femminile in ambito "civile", nell'esercito erano utilizzati nelle armature e nelle bardature dei cavalli³³ (*Fig. 5*). È possibile che i bracciali siano stati premiati ai soldati per i combattimenti e i saccheggi³⁴. Ci sono categorie di oggetti che si prestano a essere polifunzionali, come gli aghi crinale, che potrebbero aver avuto la funzione di *stilus*, e le *spatulae*, utilizzate sia per gli unguenti che come strumenti medici. Ancora in discussione è l'appartenenza all'abbigliamento maschile o femminile di alcuni tipi di *fibulae*³⁵. Plinio e altri autori antichi, pur considerandola barbara, testimoniano l'usanza degli uomini delle province orientali e del nord Africa, arruolati in gran numero nell'esercito di Roma, di indossare orecchini e collane³⁶. Aghi, spilli, pinzette e specilli appartennero a donne o furono parte delle

²⁹ VON PETRIKOVITS 1975, pp. 43-50, i cosiddetti *Sonderunterkünfte*.

³⁰ REUTER 2008, pp. 94-95.

³¹ Per esempio, una tavoletta iscritta ricorda che una donna, Belica, gestiva una taverna nelle terme interne all'accampamento di Vindonissa, cfr. SPEIDEL 1996, pp. 186-187. Un numero cospicuo di oggetti considerati "femminili" è stato rinvenuto in associazione con mandrini in una baracca del campo di Răcari, così da far ipotizzare la presenza di una bottega per la tessitura, dove lavoravano donne, all'interno del forte, cfr. BONDOC, GUDEA 2009, p. 196. Flavio Giuseppe menziona la presenza di un mercato all'interno del campo, presso il *praetorium* (*Ios. bell. Iud.* 3.83), dove probabilmente la popolazione locale poteva vendere i propri prodotti ai soldati, cfr. TOMAS 2011, p. 149.

³² ALLASON-JONES 1995. Più di recente, in particolare sui rinvenimenti nei forti in Romania e nel forte ausiliario di Raçari, cfr. TEODOR, NICOLAE 2015. Sulla totale inesistenza di prove certe di presenze femminili all'interno delle aree militari, RUDAN, BRANDLE 2008.

³³ BISHOP 1988, dove è presente un cospicuo catalogo di oggetti appartenenti a bardature equine.

³⁴ TEODOR, NICOLAE 2015, p. 169.

³⁵ Identiche *fibulae* furono utilizzate da donne e uomini, in coppie per le donne, singole per gli uomini, cfr. BÖHME-SCHÖNBERGER 2008.

³⁶ Cfr. ALLASON-JONES 1995, p. 25.

dotazioni dei soldati in fronti di guerra, come attestato in tempi più recenti³⁷? Gli anelli sono stati esaminati sulla base della forma e delle misure, considerando quelli con il diametro interno più piccolo appartenenti a donne³⁸. Ma le dimensioni delle mani di un adolescente e quelle di una donna, e la considerazione vale anche per i piedi, sono uguali. È quindi la forgia dell'oggetto che può suggerire qualcosa in più. Ma nei casi di semplici cerchi in metallo, sovente inseriti tra i *sexing finds* in questo tipo di ricerche, non sempre la distinzione è possibile³⁹.

Di contro, si è ribadita la tendenza di una parte dei ricercatori a dare a questi oggetti una funzione diversa da quella reale, per adattarli al *cliché* dell'impossibilità per le donne di entrare nelle basi militari⁴⁰.

Nell'ottica del divieto di convivenza dei soldati con famiglie all'interno delle istallazioni, il rinvenimento di sepolture di neonati sotto i pavimenti delle baracche pone maggiori difficoltà. I *suggrundaria* dei *castra* di Vindonissa, in Svizzera, scavati sotto il pavimento dell'appartamento del *centurio*, potrebbero confermare che, come per gli ufficiali più alti in grado, anche ai centurioni fu concesso di vivere con le famiglie nelle istallazioni militari⁴¹. Più problematico, invece, è il caso degli 11 infanti rinvenuti nel forte di Ellingen. I resti scheletrici furono rinvenuti in due edifici identificati, non senza dubbi, come baracche. La cronaca dello scavo li indicò contenuti in una colmataura effettuata con terreno proveniente dall'esterno del forte⁴², ma, riesaminati dopo circa 20 anni, sono stati considerati possibili sepolture *in situ* per la naturale fragilità delle ossa infantili, che risulterebbero irrimediabilmente compromesse in caso di rideposizione⁴³. Perciò, considerati sepolture da Allison, proverebbero la presenza delle mogli all'interno degli alloggi dei soldati⁴⁴.

L'interazione tra soldati romani e donne nelle province dell'impero, i luoghi e i motivi che li videro legati, costituisce uno dei principali argomenti su cui si basano molte delle più recenti ricerche sul *limes*. In quest'ambito, però, l'aspetto più difficile è definire il complesso di dinamiche che regolarono i rapporti tra i soldati e le loro mogli. A non facilitarne il chiarimento è anche l'evidente contraddizione tra l'ufficialità del divieto di matrimonio e la realtà che emerge dalle fonti epigrafiche e dall'archeologia. Se il divieto fu funzionale alla mobilità dei militari lungo gli oltre 10.000 km di frontiera, evitando il radicamento in uno specifico territorio⁴⁵, è

³⁷ I cosiddetti *housewife sewing kit*, in dotazione ai soldati americani nell'Ottocento. Si trattava di piccoli astucci contenenti bottoni, aghi, fili, un ditale e ogni altro accessorio necessario a riparare la divisa, spesso confezionati dalle donne della famiglia del soldato, cfr. WRIGHT 2011, p. 151.

³⁸ VASS 2010, p. 132.

³⁹ TEODOR, NICOLAE 2013, pp. 170-171, in cui è inserita una statistica fatta sulle misure delle fedie matrimoniali, maschili e femminili, acquistate in una gioielleria di Bucarest, dalla quale risulta che il diametro anulare maschile più comune è 3 mm più grande di quello femminile, e anelli di 19 e 20 mm di diametro possono appartenere indistintamente a uomini o donne nella medesima percentuale.

⁴⁰ VASS 2010, p. 128.

⁴¹ I rinvenimenti di Vindonissa, in TRUMM, BROGLI 2008.

⁴² ZANIER 1992, p. 69 ss.

⁴³ ALLISON 2006a, p. 440; EAD. 2006b, pp. 14-15.

⁴⁴ ALLISON 2006b, pp. 14, 20.

⁴⁵ Ai militari in servizio era anche vietato possedere proprietà fondiarie, cfr. DIG. 49, 16, 13. Possibile anche che

comunque esplicito che un altissimo numero di membri dell'esercito contravvenne sistematicamente alla norma. Essa, evidentemente, fu inapplicabile per gli oltre 300.000 uomini di età compresa tra i 20 e i 45 anni, ai quali erano affidate le conquiste e la sicurezza dei confini. La varietà, di trattamento e di condizione, dei membri dei corpi militari di stanza sul *limes* potrebbe aver avuto un ruolo non secondario nell'applicazione della proibizione dello *ius conubii* nel corso del servizio. La distinzione giuridica tra i legionari, tutti cittadini romani, e le truppe degli *auxilia*, arruolate tra i *peregrini*, potrebbe aver causato sostanziali differenze: la maggiore percentuale di rinvenimenti attribuiti alla sfera femminile proveniente dalle baracche dei forti degli ausiliari potrebbe dimostrarlo⁴⁶

La risposta necessita di maggiori certezze: prima di tutto sulle relazioni tra soggetti (maschili/femminili) e oggetti, che, come si è visto, non forniscono molti dei *sexing finds* presi in considerazione dagli studi di "genere"; poi, su alcuni aspetti che in alcuni casi sembrano sottovalutati, o quantomeno poco approfonditi, come la scarsità di indagini in estensione e l'incerta affidabilità di alcuni dei contesti di rinvenimento. La normale conseguenza dell'attuale stato degli studi mostra tre diversi tipi di impostazione: uno, non convinto, rimane legato all'idea di esercito tipica dell'Europa fino alla metà del XX secolo e la rivendica; il secondo applica l'approccio *gender*, ma rimane dubbioso nelle conclusioni; il terzo tende invece a dimostrare quanto, proprio quell'idea moderna abbia condizionato, e ancora condizioni indebitamente, gli studi sulle frontiere dell'Impero. Comunque la si veda, il merito degli studi di genere su manufatti legati alla sfera militare romana è di aver messo in discussione il "mito" dell'invalidità dei recinti dei *castra* e dei forti da parte delle donne, come alcune attestazioni chiariscono inequivocabilmente, smentendo le fonti letterarie coeve. Queste, infatti, sembrano intente a mostrare un'idealizzazione rigorosa della *disciplina militaris*, creando *ad hoc* un luogo dove a uomini e donne è proibito avere contatti.

SILVIA AGLIETTI
Ricercatore indipendente
silvia.ag@hotmail.it

BIBLIOGRAFIA

- ALLASON-JONES 1995: L. ALLASON-JONES, "Sexing small finds", in P. RUSCH (ed.), *Theoretical Roman Archaeology Conference*, Second conference proceedings (Bradford 28-29 March 1992), Avebury 1995, pp. 22-32.
- ALLASON-JONES 1998: L. ALLASON-JONES, "Women and the Roman Army in Britain", in A. GOLDSWORTHY, I. HAYNES (eds.), *The Roman army as a community: including papers of a conference held at Birkbeck College*, (University of London on 11-12 January 1997), Portsmouth 1999, pp. 41-51.

si volessero evitare commistioni troppo profonde con le popolazioni locali, interpretando in questo senso la frase tacitiana *inter paganos miles corruptor* (TAC. *hist.* 1, 53, 14).

⁴⁶ Come ipotizzato prima da HASSAL 1999, p. 35, e, più di recente, suggerito come spunto di futuri approfondimenti da TOMAS 2011, p. 150. Sembra però poco verosimile un diverso trattamento formale dei corpi militari, eguagliati dallo stesso divieto, che avrebbe penalizzato i soldati con cittadinanza romana, cioè i legionari.

- ALLISON 1994: P. ALLISON, "Issues of data exchange and accessibility: Pompeii", in I. JOHNSON (ed.), *Methods in the mountains*, Proceedings of UISPP Commission 4th Meeting (Data management, mathematical methods and computing in archaeology), (MountVictoria 9-13 august1993), Sidney 1994, pp. 35-41.
- ALLISON 2006a: P. ALLISON, "Artefact distribution within the auxiliary fort at Ellingen: evidence for building use and for the presence of women and children", in *BerRGK* 87, 2006, pp. 387-452.
- ALLISON 2006b: P. ALLISON, "Mapping for gender. Interpreting artefact distribution inside 1st- and 2nd-century A.D. forts in Roman Germany", in *Archaeological Dialogues* 13, 2006, pp. 1-20.
- ALLISON 2013: P. ALLISON, *People and space in Roman military bases*, Cambridge 2013.
- ALLISON 2015: P. ALLISON, "Artefacts and people on the Roman frontiers", in D.J. BREEZE, R.H. JONES, I.A. OLTEAN (eds.), *Understanding Roman frontiers: a celebration for Professor Bill Hanson*, Edinburgh 2015, pp. 121-134.
- BIRLEY 1994: R. BIRLEY, "The early wooden Forts: the excavations of 1973-76 and 1985-89, with some additional details from the excavations of 1991-93", in *Vindolanda research report* 1, 1994.
- BISHOP 1988: M.C. BISHOP, "Cavalry equipment of the Roman army in the first century A.D.", in J.C. COULSTON (ed.), *Military equipment and the identity of Roman soldiers*, Proceedings of the Fourth Roman Military Equipment Conference (Newcastle University 12-13 April 1986), Oxford 1988, pp. 67-195.
- BÖHME-SCHÖNBERGER 2008: A. BÖHME-SCHÖNBERGER, "Die Distenfibeln - Sind sie Männer - oder Frauenfibeln?", in U. BRANDL (hrsg. von), *Frauen und Römische Militär. Beiträge eines runden Tisches in Xanten, vom 7. bis 9. Juli 2005*, BAR Internat. Ser. 1759, Oxford 2008, pp. 140-153.
- BONDOC, GUDEA 2009: D. BONDOC, N. GUDEA, *Castrul roman de la Răcari. Încercare de monografie*, Cluj-Napoca 2009.
- BREEZE 2015: D.J. BREEZE, "Theory and practice: did the women always follow the men?", in D.J. BREEZE, R.H. JONES, I.A. OLTEAN (eds.), *Understanding Roman frontiers: a celebration for Professor Bill Hanson*, Edinburgh 2015, pp. 224-237.
- CAMPBELL 1978: B. CAMPBELL, "The Marriage of Soldiers under the Empire", in *JRS* 68, 1978, pp. 153-166.
- VAN DRIEL-MURREY 1994: C. VAN DRIEL-MURREY, "A question of gender in a military context", in *Helinium* 1994, pp. 342-362.
- VAN DRIEL-MURREY 1995: C. VAN DRIEL-MURREY, "Gender in question", in P. RUSCH (ed.), *Theoretical Roman Archaeology Conference*, Second conference proceedings (Bradford 28th and 29th March 1992), Avebury 1995, pp. 1-21.
- VAN DRIEL-MURREY 1998: C. VAN DRIEL-MURREY, "Women in forts?", in *JberProVindon*, 1998, pp. 55-61.
- VAN DRIEL-MURREY 2012: C. VAN DRIEL-MURREY, "Batavians on the move: Emigrants and returnees", in M. DUGGAN, F. MCINTOSH, D.J. ROHL (eds.), *Theoretical Roman Archaeology Conference*, Proceedings of the twenty First Annual (University of Newcastle 14-17 April 2011), Oxford 2012, pp. 115-122.
- FOLLMANN-SCHULZ 2010: A.B. FOLLMANN-SCHULZ, "Formen für Vierkantgefäße aus dem römischen Legionslager in Bonn, I. Jahrhundert n. Chr.", in C. FONTAINE-HODIAMONT (éd.), *D'Ennion au Val Saint-Lambert: le Verre Soufflé-Moulé. Actes des 23e Rencontres de l'Association française pour l'Archéologie du Verre*, Colloque international (Bruxelles-Namur 17-19 October 2008), Bruxelles 2010.
- GREENE 2014: E. GREENE, "If the shoe fits: style and status in the assemblage of children's shoes from Vindolanda", in R. COLLINS, F. MCINTOSH (eds.), *Life in the limes. Studies of the people and objects of the Roman Frontiers presented to Lindsay Allason-Jones on the occasion of her birthday and retirement*, Oxford 2014, pp. 29-36.
- HASSAL 1999: M.C.W. HASSAL, "Homes for heroes: married quarters for soldiers and veterans", in A. GOLDSWORTHY, I. HAYNES (eds.), *The Roman army as a community: including papers of a*

- conference held at Birkbeck College (University of London 11-12 January 1997), Portsmouth 1999, pp. 35-40.
- HODGSON 2014: N. HODGSON, "The accomodation of soldiers' wives in Roman fort barracks – on Hadrians Wall and beyond", in R. COLLINS, F. MCINTOSH (eds.), *Life in the limes. Studies of the people and objects of the Roman Frontiers presented to Lindsay Allason-Jones on the occasion of her birthday and retirement*, Oxford 2014, pp. 18-28.
- HODGSON, BIDWELL 2004: N. HODGSON, P.T. BIDWELL, "Auxiliary Barracks in a New Light: Recent Discoveries on Hadrian's Wall", in *Britannia* 35, 2004, pp. 121-157.
- JAMES 2006: S. JAMES, "Engendering change in our understanding of the structure of Roman military communities", in *Archaeological Dialogues* 13, 1, 2006, pp. 31-36.
- VON PETRIKOVITS 1975: H. VON PETRIKOVITS, *Die Innenbauten römischer Legionslager während der Prinzipatszeit*, Opladen 1975.
- VON PETRIKOVITS 1980: H. VON PETRIKOVITS, "Lixae", in W.S. HANSON, L.J.F. KEPPIE (eds.), *Roman frontier studies 1979: papers presented to the 12th International Congress of Roman Frontier Studies*, BAR, Oxford 1980.
- VON PETRIKOVITS 1981: H. VON PETRIKOVITS, "Die Canabae Legionis", in *150 Jahre Deutsches Archäologisches Institut, 1829-1979, Festveranstaltungen und internationales Kolloquium (Berlin 17-22 April 1979)*, Mainz 1981, pp. 163-175.
- PHANG 2001: S.E. PHANG, *The marriage of Roman soldiers (13 BC - AD 235). Law and family in imperial army*, Leiden-Boston-Cologne 2001.
- REUTER 2008: M. REUTER 2008, "Frauen in römischen Militärlagern? Eine archäologische Spurensuche", in U. BRANDL (hrsg. von), *Frauen und Römische Militär. Beiträge eines runden Tisches in Xanten, vom 7. bis 9. Juli 2005*, BAR Internat. Ser. 1759, Oxford 2008, pp. 92-101.
- RUDÀN, BRANDLE 2008: B. RUDÀN, U. BRANDLE, "... intrare castra feminis non licet. Tatsache oder literarische Fiktion? Ein kritischer Literaturüberblick", in U. BRANDL (hrsg. von), *Frauen und Römische Militär. Beiträge eines runden Tisches in Xanten, vom 7. bis 9. Juli 2005*, BAR Internat. Ser. 1759, Oxford 2008, pp. 1-20.
- SPEIDEL 1996: M.A. SPEIDEL, *Die römischen Schreibtafeln von Vindonissa: lateinische Texte des militärischen Alltags und ihre geschichtliche Bedeutung*, Brugg 1996.
- SPEIDEL 2013: M.A. SPEIDEL: "Les femmes et la bureaucratie: quelques reflections sur l'interdiction du mariage dans l'armée romaine", in *Cah Glotz* 24, 2013, pp. 205-215.
- SWAN 1997: V.G. SWAN, "Vexillations and the garrisons in Britannia in the second and early third century: a ceramic view point", in W. GROENMAN-VAN WAATERINGE, W.L. VAN BEEK, W.J.H. WILLEMS, S.L. WYNIA (eds.), *Roman frontier studies 1995*, Proceedings of the XVI International Congress of Roman Frontier Studies, Oxford 1997, pp. 289-294.
- TEODOR, NICOLAE 2013: E. TEODOR, M. NICOLAE, "Civilians in the fort: Răcari case", in *Acta Mus Napoca* 50, 2013, pp. 157-180.
- THORBURN 2003: J.E. THORBURN, "Lixae and calones: following the Roman Army", in *Classical bulletin: A Journal of International Scholarship and Special Topics Since 1925* 79, 2003, pp. 47-62.
- TOMAS 2011: A. TOMAS, "Reading gender and social life in military space", in *Światowit* 8, 49, 2011, pp. 139-151.
- TRUMM, BROGLI 2008: J. TRUMM, R.F. BROGLI, "Mitten im Lager geboren - Kinder und Frauen im römischen Legionslager Vindonissa", in U. BRANDL (hrsg. von), *Frauen und Römische Militär. Beiträge eines runden Tisches in Xanten, vom 7. bis 9. Juli 2005*, BAR Internat. Ser. 1759, Oxford 2008, pp. 102-119.
- VASS 2010: L. VASS, "Women in a man's world? Female related artefact from the camps of Dacia", in *Marisia XXX*, 2010, pp. 127-152.
- WRIGHT 2001: J. D. WRIGHT, *The language of the civil war*, Westport 2001.
- ZAINER 1992: W. ZAINER, *Das römische Kastell Ellingen*, Mainz 1992.



Fig. 1. L'Impero Romano e i suoi confini nel II secolo (da www.alapp.eu/en/sites)



Fig. 2. Diploma militare dell'82 d.C. (CIL XVI, 28) rinvenuto in Tracia (foto Autrice)

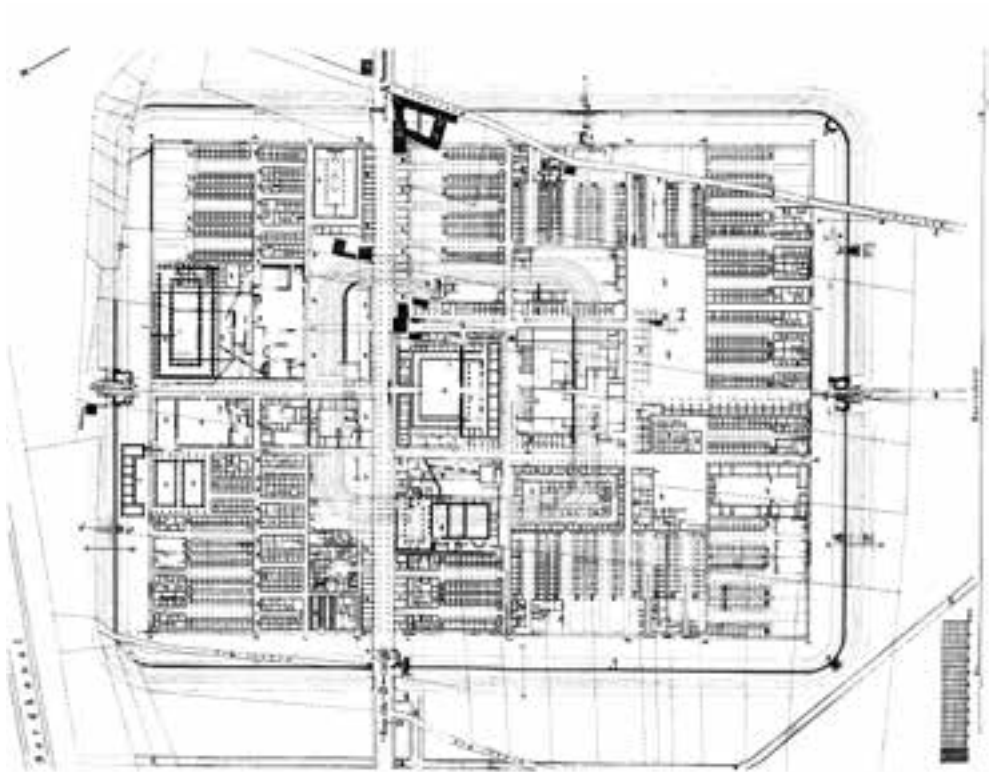


Fig. 3. Pianta dei *castra Novaesium* (da C. KOENEN, "Beschreibung von Novaesium", in *Bonner Jahrbücher* 111/112, 1904, tab. 3)

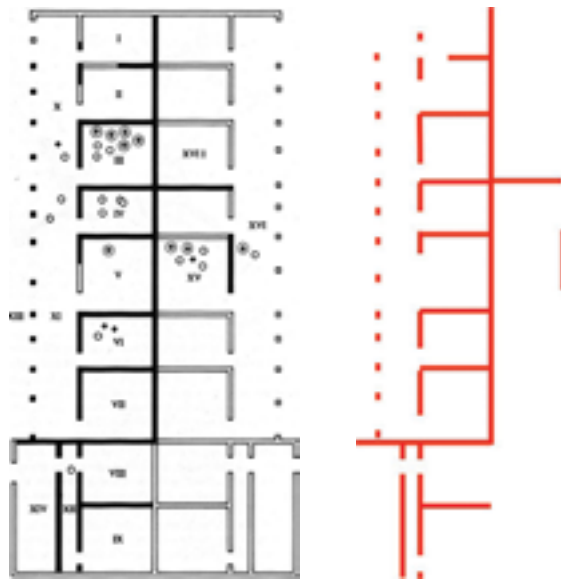


Fig. 4. L'edificio di Vindolanda individuato come una baracca: a. la ricostruzione con la localizzazione dei rinvenimenti di scarpe (da VAN DRIEL-MURRAY 1998, fig. 4); b. le strutture realmente rinvenute (rielaborazione Autrice)



Fig. 5. Particolare della stele funeraria di *Titus Flavius Bassus*, con gli ornamenti del cavallo (CIL XIII, 8308), da Colonia (foto Autrice)



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

L'AMORE TRA UOMO E ANIMALI: TRE CASI STUDIO DI SEPOLTURE DI ANIMALI TRA RITO E CULTO NELLA PROVINCIA DI RIETI

Questo contributo intende presentare brevemente tre casi studio che riguardano la problematica delle deposizioni animali in contesti necropolari e/o funerari e la loro interpretazione nell'ambito dei costumi delle società antiche. L'approccio ai fenomeni funerari è incentrato sull'individuazione di rituali celebrati intorno e dentro le tombe e sull'interpretazione di vestigia rituali risultanti da gesti e cerimonie a carattere sacro e religioso.

Il rituale funerario può presentarsi sotto molti aspetti e risulta un complesso intreccio di svariati significati e intenzioni, ma con un unico filo conduttore che, almeno nei casi che a noi interessano, si traduce in: deposizione di animali più o meno completi o di parti di animali, deposizione nella stessa tomba dell'inumato o in prossimità di essa, il significato come cibo o per altro uso, il collegamento tra l'offerta e il defunto, l'uso prevalente di animali domestici.

La presenza di resti animali in contesti funerari è in genere connessa ad aspetti della vita del defunto. La costante presenza nella vita quotidiana, la vicinanza all'uomo e alle sue attività, la frequentazione degli spazi domestici, sono tutti elementi che entrano nella sfera religioso-culturale di un gesto che sottolinea la stretta relazione tra deposizione del defunto e uccisione e seppellimento dell'animale.

I casi studio che di seguito andremo a presentare documentano il loro carattere peculiare sia per la tipologia del sito sia per le specie scelte dal chiaro significato culturale, ponendo alcuni interrogativi sulla loro presenza in un contesto necropolare e funerario.

Il primo caso riguarda i resti di un mulo (*Fig. 1*). Durante l'ultima campagna di scavo del tumulo di Corvaro di Borgorose (RI)¹ è stata portata alla luce una piccola fossa poco profonda scavata nel banco in cui era depresso uno scheletro di equino² pressoché completo. La fossa si trova in un'area del sepolcreto denso di sepolture³, in particolare tra due sepolture T.314 e T.315⁴, mantenendo lo stesso orientamento E-O con testa a E⁵. Il mulo è stato depresso dopo essere stato disarticolato⁶ in quanto la posizione di ritrovamento dei distretti anatomici denuncia una divisione in porzioni⁷.

¹ La campagna di scavo si è svolta sotto la direzione scientifica di Giovanna Alvino, funzionario archeologo della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio nel 2004-2005, attuale SSBAR.

² L'identificazione dei resti ossei si basa sulla morfologia dei denti premolari e molari e sulle caratteristiche morfologiche delle ossa lunghe, ha permesso l'attribuzione all'ibrido mulo (BARONE 1995; PRAT 1966; EISENMANN ET AL. 1988).

³ Le sepolture di quest'area sono databili tra IV-I secolo a.C. e tra VI-V secolo a.C. Tuttavia non si sono potute stabilire le relazioni cronologiche tra la fossa e le tombe.

⁴ Purtroppo non si è potuto relazionarla con certezza a nessuna delle due tombe.

⁵ Il mantenimento della posizione della testa dell'animale uguale a quello degli inumati è un elemento importato che suggerisce un'intenzionalità del gesto.

⁶ Il cranio è stato dislocato rispetto allo scheletro post-craniale e orientato in direzione E-O, la porzione toracolombare della colonna vertebrale giace invece in direzione O-E, lo scheletro appendicolare risulta dislocato dal resto dello scheletro ma con gli elementi ossei in connessione anatomica tra loro.

⁷ Nonostante l'analisi tafonomica realizzata in laboratorio non abbia rivelato tracce di macellazione, l'estrema frammentazione di alcuni distretti e la mancanza di altri (alcune vertebre lombari, le prime due vertebre cervicali,

Inoltre l'animale è risultato essere un adulto di 10 anni⁸ affetto da una grave patologia a carico della colonna vertebrale⁹ (Fig. 2).

Visto il grave stato degenerativo della malattia sembra doveroso pensare che all'animale fossero riservate cure speciali. Nonostante il ridotto valore utilitaristico è presumibile un attaccamento affettivo da parte del proprietario riscontrabile dal fatto che scelse di non utilizzarlo come fonte alimentare né di ucciderlo prima che la malattia giungesse a tale stadio, ma di mantenerlo in vita e seppellirlo accanto a sé. Il secondo caso prende in esame i resti di cani. Durante uno scavo d'emergenza¹⁰ in Loc. Collina dei Gelsi (RI)¹¹ è stata portata alla luce una tomba a camera scavata nel banco di tufo¹², in cui sono stati individuati 5 scheletri di cani¹³ deposti con gli inumati¹⁴ (Figg. 3-4). L'assenza di tracce di macellazione¹⁵ sui resti dei cani e la modalità di deposizione¹⁶ rivelano l'intenzionalità e la volontà di sotterrarli

cinti pelvico e scapolare), in relazione alla dislocazione dello scheletro, possono avvalorare la conclusione cui si è giunti della divisione in quarti dell'animale (BINFORD 1981; CHAIX, MÉNIEL 2001).

⁸ Il calcolo dell'età alla morte è stato effettuato prendendo in considerazione sia il grado di fusione delle epifisi delle ossa lunghe che ha stabilito un'età superiore ai 5-6 anni, sia l'eruzione e l'usura dei denti che ha decretato un'età più certa di 10 anni (SILVER 1963; O'CONNOR 1995; BARONE 2003).

⁹ La patologia osservata è la spondilosi deformante anchilosante, una forma cronica di infiammazione reumatoide che coinvolge le articolazioni tra i corpi vertebrali e condizione degenerativa risultante dalla costante irritazione del perioste. Nel nostro caso coinvolge quasi tutte le vertebre toraciche e lombari, con escrescenze irregolari (osteofiti) che si sono sviluppate come ponti ossei che uniscono i corpi vertebrali sui lati ventrali e laterali e sulla faccia anteriore e posteriore rispettivamente delle vertebre lombari e toraciche. L'avanzato grado patologico raggiunto deve aver reso il mulo poco agile, con andatura rigida, con movimento degli arti posteriori costretto e limitato, la coda appesa passivamente con difficoltà a muoverla e tenerla pulita, minzione scarsamente controllata e difficoltà nel coricarsi (BARTOSIEWICZ 2002).

¹⁰ Lo scavo d'emergenza è stato realizzato nel 1989 sotto la direzione della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio, attuale SSBAR.

¹¹ La tomba a camera di Loc. Collina dei Gelsi è probabilmente connessa alla limitrofa Necropoli di Poggio Somnavilla, in quanto localizzate su due colline adiacenti nel territorio di Colvecchio nella provincia di Rieti. La tomba oggetto di studio è stata datata VII-VI secolo a.C. (ALVINO 1997). Dato lo stato di emergenza dello scavo sono stati realizzati quattro piani di terra per preservare l'integrità dei resti animali al fine di effettuare lo scavo degli stessi in Laboratorio in sicurezza. Il micro scavo dei piani di terra è stato realizzato nel 2014 presso il dipartimento di Protostoria di Palazzo Altempis (RM).

¹² La tomba presenta l'entrata a Ovest, chiusa da due grossi blocchi di tufo, un piccolo corridoio (*dromos*) che si apre in una piccola camera rettangolare con tre banchine, due poste sui lati lunghi e una sul lato corto opposto all'entrata.

¹³ In dettaglio sulla banchina Est in corrispondenza della testa dell'inumato 1 (deposto sulla piattaforma Nord) è stato ritrovato lo scheletro del cane, chiamato A; sempre sulla banchina Est sono stati individuati altri tre cani, denominati B, C e D, deposti vicini l'uno all'altro; sulla stessa banchina ma isolato è stato recuperato l'ultimo scheletro, quello del cane E.

¹⁴ Sono stati individuati due inumati al momento dello scavo di emergenza: uno probabilmente di sesso femminile, il secondo è stato identificato solo da alcuni resti, ma le analisi antropologiche non sono state ancora effettuate. Il terzo è costituito da un cranio di un bambino di 3-5 anni, portato alla luce durante il micro-scavo in laboratorio del pane di terra dei cani B, C e D (SANTINI 2014).

¹⁵ L'analisi tafonomica non ha riportato tracce di macellazione, a partire dallo scuoiamento al depezzamento e alla scarnificazione, dunque è da escludere il sacrificio a scopo alimentare. L'unica traccia, seppur labile e a livello di ipotesi, è sulle modalità di uccisione. Infatti alcuni crani si presentano lacunosi nella parte occipitale, per i quali si potrebbe presumere un colpo in testa, alcuni integri suggeriscono uccisione per sgozzamento anche se non vi sono tracce per esempio su lato ventrale delle prime vertebre cervicali (DE GROSSI-MAZZORIN, TAGLIACCOZZO 2000).

¹⁶ L'analisi tafonomica sugli scheletri dei cani rivela che: il cane A, anche se parzialmente conservato, è stato deposto accucciato con le zampe anteriori retratte sotto il corpo e le zampe posteriori probabilmente piegate; il cane B,

integralmente in associazione agli inumati¹⁷. Questo contesto ha trovato numerosi riscontri nella letteratura e pone un accento sul significato del cane in contesti funerari. Un tale legame affettivo intenso e profondo tra l'animale e il suo padrone si inserisce perfettamente nella tradizione che riconosce al cane un ruolo importante nella vita degli uomini. D'altronde, nel tentativo di dare un senso a questi ritrovamenti, bisogna considerare il sacrificio simbolico di un cane-guardiano nella fondazione delle cinte murarie o in prossimità delle soglie delle porte delle abitazioni, e anche i *Lupercalia*¹⁸. Da ciò emerge anche il ruolo fondamentale del cane nel momento del trapasso del suo padrone dal mondo dei vivi nel mondo dei morti¹⁹.

Il terzo e ultimo caso riguarda i resti un redo. Durante i lavori di restauro²⁰ delle cd. Terme di Cotilia, nell'ambiente voltato I del terrazzamento della piscina sono venute alla luce 14 sepolture di età tardo-antica²¹. Alla tomba 1²² appaiono associati i resti di un esemplare giovane di bovino²³ su cui sono evidenti chiare tracce di

di cui si conserva solo la metà anteriore (a seguito dell'estrazione del pane di terra che lo conteneva), è stato deposto coricato sul fianco destro con zampe anteriori retratte sotto il torace e la testa; il cane C, quasi totalmente conservato, è stato deposto coricato sul lato sinistro in posizione naturale di riposo, con zampa anteriore destra flessa e quella sinistra distesa al di sotto e con zampe posteriori flesse; il cane D è mal conservato e frammentario tanto da non poter ricavare alcuna informazione; il cane E, quasi totalmente conservato, sembra essere stato deposto accovacciato disteso sulla pancia con zampe anteriori sotto il torace, per il resto dello scheletro probabilmente ha subito dislocazione e riposizionamento dovuti a lavori agricoli prima e all'esposizione per anni in laboratorio (SANTINI 2014).

¹⁷ L'uso di seppellire i cani sembra risalire già al Mesolitico, come testimoniano alcune tombe ad Ain Mallaha e Hayonim Terrace (Israele) appartenenti alla cultura natufiana (12mila anni fa), prime attestazioni di presenza simultanea dei resti di uomo e cane che facciano presumere un rapporto di affetto (TCHERNOV 1997). La continuità cronologica documentata dal Neolitico, periodo in cui la relazione tra le due specie diventa più stretto e stabile, fino all'età tardo-antica, riguardo alla presenza di cani deposti in contesti funerari è attestata relativamente frequentemente e manifesta uno specifico evento rituale o una manifestazione cultuale (SANTINI 2014; OSANNA 2004; HORVÁTH 2012; DE GROSSI-MAZZORIN; TALGLIACOZZO 1997).

¹⁸ A tal proposito alcuni ricercatori hanno considerato che nei *Lupercalia* vi sia un richiamo ai riti di fondazione. Infatti nei *Lupercalia*, in cui si sacrificavano al dio Fauno un capro e un cane, il culto prevedeva la processione dei *luperci* - giovani ricoperti di sole pelli di capra e che altro non rappresentano che gli uomini primitivi prima della fondazione di Roma. La processione simula il *sulcus primigenius* tracciato da Romolo all'atto della fondazione della città e il sacrificio l'infanzia di Romolo. Riportando così il sacrificio del cane al concetto di passaggio: passaggio dal mondo primitivo/agreste al mondo evoluto/urbano, dove il dio Fauno veglia sul mondo agreste in contrapposizione alla città; passaggio tra dentro e fuori, dove le cinte murarie rappresentano il confine tra ciò che sta dentro/la città e ciò che sta fuori/il mondo esterno; così come la soglia nelle mura di un'abitazione è il punto di passaggio tra il dentro e il fuori casa (DE GROSSI-MAZZORIN 2001, 2008).

¹⁹ Tutto a suggellare che i cani vegliano su un *limes* - ovvero un confine che distingue due mondi diversi e contrapposti. Dimostrando anche il legame affettivo e particolare che si è creato tra cane e uomo nel corso dei secoli.

²⁰ Il progetto di restauro delle cd. Terme di Cotilia è stato portato avanti dal Comune di Cittaducale tramite i fondi della Comunità Europea sotto la direzione scientifica di Giovanna Alvino, archeologo direttore coordinatore della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio, attuale SSBAR, nel 2007.

²¹ Le sepolture messe in luce in uno degli ambienti voltati del prospetto orientale del terrazzamento della piscina sono collocate cronologicamente nella III fase, in un orizzonte cronologico tardo-antico posteriore alla metà del V secolo.

²² La tomba 1 appartiene a un bambino di circa 2 anni, come si è potuto ricavare da un'indagine preliminare antropologica in fase di scavo. È la tomba di cui meglio si conserva la copertura, costituita da tegole a spiovente, ed è l'unica ad aver fornito un oggetto di corredo, ovvero un'olletta in ceramica comune di età tardo-antica.

²³ In associazione alla tomba 1 è apparsa associata una fossa che conservava gran parte dei resti di un giovane bovino, o redo (BARONE 1995). I resti in buono stato di conservazione hanno permesso di stabilire un'età di circa 12 mesi, basandosi sullo stato di eruzione e usura dei denti, e tra 7 - 10 mesi, sulla base dello stato di fusione delle epifisi delle

macellazione²⁴ (Fig. 5). La testimonianza di una preparazione della carcassa, ovvero di un'intenzionale organizzazione del gesto, è fornita proprio dalla ricostruzione della sequenza delle operazioni²⁵ che le tracce di macellazione hanno evidenziato e la volontaria giustapposizione²⁶ dei diversi distretti scheletrici emersa durante l'analisi tafonomica (Fig. 6). Ragionando nella prospettiva di una pratica funeraria, si sono riscontrate alcune difficoltà nell'interpretazione di questo ritrovamento. Tuttavia, esaminando il tema delle offerte e del banchetto funerario, tale deposizione sembrerebbe ricadere nei casi di pratiche funerarie connesse al banchetto funerario²⁷. Nella prospettiva di comprendere il significato di questi ritrovamenti, rappresentati dai tre casi studio sopra brevemente riportati, è difficile identificare e inserire tali deposizioni in una specifica categoria, in primis per le implicazioni emozionali e sociali che stanno nell'atto di seppellire animali vicino a deposizioni umane, e in secondo luogo per il fascino e la suggestione che possono in qualche modo condizionare l'interpretazione. Ma volendo cercare un significato, il quanto più possibile obiettivo, la presenza dei cani sepolti affianco ai loro padroni, all'interno della stessa struttura tombale suggeriscono in maniera inequivocabile un gesto intenzionale che conduce alla considerazione di questo animale come fedele compagno tanto nella vita quanto nella morte. Ugualmente la deposizione dell'equino rivela un legame affettivo stretto e profondo tra l'animale e il padrone che non lo ha soppresso per la malattia ormai giunta a uno stadio molto avanzato e che lo rendeva pertanto improduttivo. La deposizione del giovane bovino se da una parte rispecchia il caso di un'offerta alimentare probabilmente in occasione del banchetto funerario, dall'altra la giovane età sia dell'inumato sia dell'animale sacrificato potrebbero riflettere un utilizzo rituale a sottolineare la stretta connessione per l'età di entrambi e quindi un gesto d'amore.

FRANCESCA SANTINI
Ricercatrice indipendente
francescasantini3@gmail.com

ossa lunghe (il termine *ante quem* è fornito dalla non ancora avvenuta fusione del bacino e del processo coracoideo della scapola) (BARONE 2003; SILVER 1963).

²⁴ Un'attestazione simile con ritrovamento di un esemplare di bovino in prossimità dei resti umani riguarda il bovino ritrovato all'interno della tomba nella Loc. Valle Fana a Leonessa (RI) (SANTINI 2009; TAGLIACOZZO 2004).

²⁵ Se ripercorriamo le diverse azioni il bovino prima di essere sepolto è stato scuoiato, come risulta dalla mancanza delle falangi probabilmente scartate con la pelle; in seguito si suppone un depezzamento a livello delle vertebre cervicali e tra le toraciche e le lombari, data la mancanza e l'elevata frantumazione di questi distretti; è seguita la disarticolazione dei quarti anteriori e posteriori, con l'assenza dell'omero tra i resti recuperati e delle tibie; infine l'asportazione della carne come mostrano i numerosi segni lasciati sulle ossa.

²⁶ Si evince che nella fossa la carcassa non sia stata deposta intera, integra, che le ossa fossero ancora in parziale connessione anatomica ma non in connessione reciproca, con distretti anatomici già disarticolati e privati della massa carnosa.

²⁷ TAGLIACOZZO 2004.

BIBLIOGRAFIA

- ALVINO 1997: G. ALVINO, *I Sabini. La vita, la morte, gli dei*, catalogo della mostra (Rieti 30 ottobre-15 dicembre 1997), Roma 1997, pp. 13, 32.
- BARONE 1995: R. BARONE, *Anatomia comparata dei mammiferi domestici I*, Bologna 1995.
- BARONE 2003: R. BARONE, *Anatomia comparata dei mammiferi domestici III*, Bologna 2003.
- BARTOSIEWICZ, BARTOSIEWICZ 2002: L. BARTOSIEWICZ, G. BARTOSIEWICZ, "Bamboo Spine in a Migration Period Horse from Hungary", in *Journal of Archaeological Science* 29, 2002, pp. 819-830.
- BINFORD 1981: L.B. BINFORD, *Bones. Ancient men and modern mythos*, London 1981.
- CHAIX, MÉNIEL 2001: L. CHAIX, P. MÉNIEL, *Archéozoologie. Les animaux et l'archéologie*, Parigi 2001.
- DE GROSSI-MAZZORIN 2001: J. DE GROSSI-MAZZORIN, "L'uso dei cani nei riti funerari. Il caso della necropoli di età imperiale a Fidene-via Radicofani", in M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD, M. WITTEYER (a cura di), *Culto dei morti e costumi funerari romani. Roma Italia settentrionale e province nord-occidentali dalla tarda Repubblica all'età imperiale*, Convegno Internazionale (Roma 1-3 aprile 1998), Wiesbaden 2001, pp. 77-82.
- DE GROSSI-MAZZORIN 2008: J. DE GROSSI-MAZZORIN, "L'uso dei cani nel mondo antico nei riti di fondazione, purificazione e passaggio", in F. D'ANDRIA, J. DE GROSSI-MAZZORIN, G. FIORENTINO (a cura di), *Uomini, piante e animali nella dimensione del sacro*, Atti del Seminario di studi di Bioarcheologia (Cavallino 28-29 giugno 2002), Bari 2008, pp. 71-81.
- DE GROSSI-MAZZORIN, TAGLIACCOZZO 1997: J. DE GROSSI-MAZZORIN, A. TAGLIACCOZZO, "Dog remains in Italy from the Neolithic to the Roman period", in *Anthropozoologica* 25-26, 1997, pp. 429-440.
- DE GROSSI-MAZZORIN, TAGLIACCOZZO 2000: J. DE GROSSI-MAZZORIN, A. TAGLIACCOZZO, "Morphological and osteological changes in the dog from the Neolithic to the Roman period in Italy", in S.J. CROCKFORD (a cura di), *Dogs Through Time: An Archaeological perspective*, Proceedings of the 1st ICAZ Symposium on the History of the domestic dog, Eight Congress of the International Council for Archaeozoology (Victoria-B.C. Canada 23-29 August 1998), Oxford 2000, pp. 141-161.
- DRIESCH VON DEN 1976: A. VON DEN DRIESCH, *A guide of measurement of animal bones from archaeological sites*, Peabody Museum Bulletin, Harvard University 1976.
- EISENMANN ET AL. 1988: V. EISENMANN, M.T. ALBERDI, C. DE GIULI, U. STAESCHE, "Studying fossil horses", in M. WOODBURNE, P. SONDAAR (a cura di), *New York International Hipparion Conference*, Leiden 1988, pp. 1-71.
- GIUNTELLA 1990: A.M. GIUNTELLA, "Sepoltura e rito: consuetudini e innovazioni", in *Le sepolture in Sardegna dal V al VIII secolo*, Atti del IV Convegno sull'archeologia tardoromana e medievale (Cuglieri 1987), in *Mediterraneo Tardoantico e Medievale. Scavi e Ricerche* 8, Oristano 1990, pp. 221-229.
- GIUNTELLA 1998: A.M. GIUNTELLA, "Note su alcuni aspetti della ritualità funeraria nell'Alto Medioevo. Consuetudini e innovazioni", in G.P. BROGIOLO, G. CANTINO WATAGHIN (a cura di), *Sepolture tra IV-VII secolo*, Atti del VII Seminario sul Tardoantico e l'Altomedioevo in Italia centro-settentrionale (Gardone Riviera 1996), Mantova 1998, pp. 61-75.
- HORVÁT 2012: T. HORVÁT, "Animal deposits in the Late Copper age settlement of Balatonöszöd - Temetői dűlő, Hungary", in A. PLUSKOWSKI (a cura di), *The ritual killing and burial of animals. European perspectives*, Oxford 2012, pp. 115-136.
- O'CONNOR 1995: T. O'CONNOR, "A horse skeleton from Sutton Hoo, Suttolk, UK", in *Archaeozoologia*, vol VII/1, 1995, pp. 29-37.
- OSANNA 2004: M. OSANNA, "Rituali sacrificali e offerte votive nel santuario lucano di Torre di Satriano", in *Archiv für religionsgeschichte*, vol 6, 2004, pp. 44-61.
- PRAT 1966: F. PRAT, "Les Equides", in R. LAVOCAT (a cura di), *Atlas de préhistoire, tome III. Faunes et Flores préhistoriques de L'europe occidentale*, Parigi 1966, pp. 195-217.

- RIEDEL 1995: A. RIEDEL, "Le inumazioni animali della Necropoli longobarda di Povegliano (VR)", in *Annali Museo Civico di Rovereto*, vol II, 1995, pp. 53-98.
- SANTINI 2006: F. SANTINI, "Analisi archeozoologiche su resti equini dal tumulo di Corvaro di Borgorose", in G. GHINI (a cura di), *Lazio & Sabina 4*, Atti del Convegno (Roma 2006), Roma 2006, pp. 117-122.
- SANTINI 2009: F. SANTINI, "Rinvenimenti dai recenti scavi delle cd. Terme di Cotilia: osservazioni ed ipotesi su resti animali", in G. GHINI (a cura di), *Lazio & Sabina 5*, Atti del Convegno (Roma 2007), Roma 2009, pp. 119-124.
- SANTINI 2014: F. SANTINI, *The dog in the funerary practices: the case study of the human grave comprising the dog burials from Loc. Collina dei Gelsi - Poggio Somlavilla (Collevecchio, RI) dating back to the VII - VI centuries BC*, MSc Tesi in Archeozoologia (Osteoarcheologia), Università di Sheffield (UK), a.a. 2013-14.
- SILVER 1963: I.A. SILVER, "The ageing of domestic animal", in D. BROTHWELL, E.S. HIGGS (a cura di), *Science in Archaeology*, 1963, pp. 283-302.
- TAGLIACCOZZO 2004: A. TAGLIACCOZZO, "Osservazioni archeometriche sulla fauna della tomba di Leonessa. Valle Fana", in G. GHINI (a cura di), *Lazio & Sabina 2*, Atti del Convegno (Roma 2004), 2004, pp. 125-126.
- TAKÁCS 1995: I. TAKÁCS, "Evidence of horse use and harnessing on horse skeletons from the Migration Period and the time of Hungary Conquest", in *Archaeozoologia*, vol. VII/2, 1995, pp. 43-54.
- TCHERNOV, VALLA 1997: E. TCHERNOV, F.F. VALLA, "Two new dogs, and other Natufian dogs, from the Southern Levant", in *Journal of Archaeological Science* 24, 1997, pp. 65-95.



Fig. 1. Sepoltura del mulo tra le tombe del Tumulo di Corvaro di Borgorose (RI) (foto Autore)



Fig. 2. Dettaglio della patologia, spondilosi deformante anchilosante, individuata sulle vertebre del mulo (foto Autore)



Fig. 3. Veduta della tomba a camera durante gli scavi, con l'inumato e i resti dei cani, Collina dei Gelsi - Poggiosommavilla, Colvecchio (RI) (foto Archivio SSBAR)

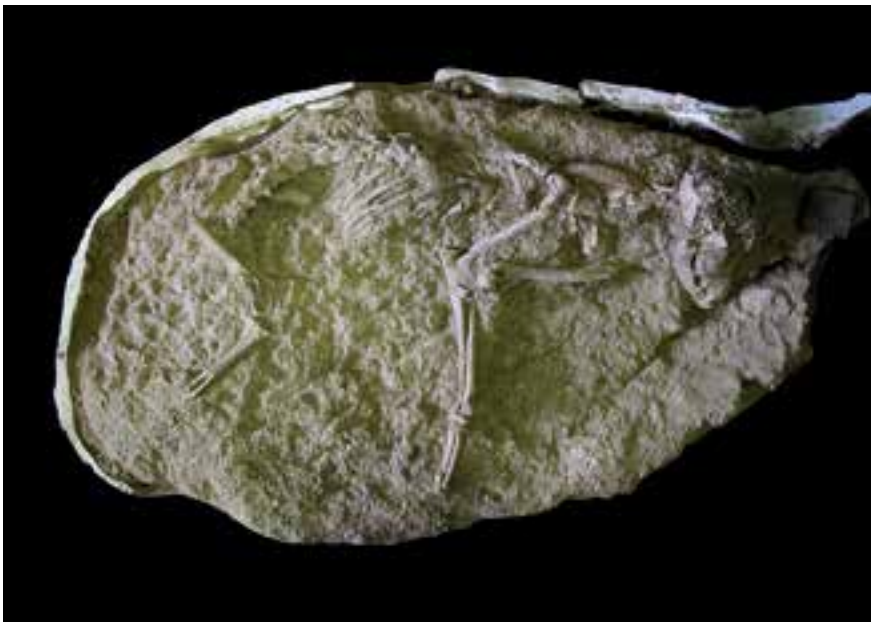


Fig. 4. Dettaglio di uno dei pani di terra contenente lo scheletro del Cane C, durante la fase di microscavo in laboratorio (foto Autore)



Fig. 5. Tomba 1 del bambino e resti del giovane bovino nell'Ambiente I delle Cd. Terme di Cotilia, Cittaducale (RI) (foto Autore)



Fig. 6. Dettaglio dello scheletro di bovino, ritrovato associato alla Tomba 1 (foto Autore)



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**“INTERSPECIES” LOVE BETWEEN MEN AND ANIMALS IN THE GREEK AND ROMAN WORLDS:
DID *ANTI-LITTERAM* VEGETARIANS AND ANIMALISTS EXIST?**

Preface

All through antiquity, the worlds of humans and animals were interlaced¹. This is particularly evident in the religious sphere. The deities of the Greco-Roman pantheon, although anthropomorphic, had their favorite animals and routinely communicated through them their will, and on occasion they took for themselves the shape of animals when visiting the world of the mortals. Ancient peoples honored deities that were hybrid mixes of other species and human beings, and worshipped animals as incarnations of the god on earth. There are many ancient Greek and Roman legends about abandoned children who were breastfed by mothering animals, including such powerful characters as Romulus, Telephus, and Zeus². Moreover, ancient Greek gods were believed to love animals³, who were recognized as smart and wise, even if they cannot speak.

In everyday life, although ancient Greek and Roman people did use animals to eat, work and cover themselves, they usually show love and respect for not-human beings, and, with the passing of time, some people started to advocate a vegetarian life style.

I will first focus on religious issues, by giving some examples of myths and rituals involving animals; religious key-terms related to animals; and sacred animals. Then, I will analyse the opinion of some *ante-litteram* “activists” about animal soul and vegetarian diet (Pythagoras, Lucretius, and Plutarch).

I. Myths⁴

In ancient Greek and Roman religions there was no hard separation between humans and other animals. For example, several animals were originally human and Greek mythology tells the story of Io, a priestess who was turned into a cow. In Book 6 of *Metamorphoses*, the gods change Procne and Philomela into birds.

Typically, Zeus to seduce mortal or semidivine girls used to masquerading himself as an animal, e.g. he made love to Leda in the form of a swan. Once he felt in love with an extraordinary beautiful boy, Ganymedes. In one version of the myth, he was abducted by Zeus in the form of an eagle, to serve as cup-bearer on the Olympus Mount.

Melampus was a legendary healer or seer, who as a young boy, had asked his servants not to kill two snakes. Grateful, the snakes gave Melampus the ability to speak with

¹ PAPAIOANNOU 2016, p. 1; FÖGEN, THOMAS 2017.

² PEDRUCCI 2016.

³ AEL., *NA* 11.31 (cf. 13.1); SMITH 2014 (see also LUCRETIUS *infra*).

⁴ In addition, see some examples of prayers and hymns involving animals: OV., *Fast.* 4.763-766; VERG., *G.* 3, pp. 404-408; LUCR. 2.333ff.

animals. In a different version, he found a mother snake who had been crushed under a cart. He buried the mother and raised her two orphans. To thank him they licked his ears so that he was able to understand animals⁵.

II. Rituals

Among rituals, we should mention *Arkteia*, divination and animal sacrifice. *Arkteia*⁶ (the “rite of the she-bear”) was performed by young girls in honour of Artemis before they married. Although no evidence remains to help us understand “acting the she-bear,” the connection with bears is surely the main feature of the rite, likely because the bear was viewed as both tame and wild, same and other (part of the human community, yet outside the human community). Young people not yet integrated in civic community were understood in the same way. Therefore, the she-bear was a symbol of the state that young girls left behind when they married into an adult life of wife and mother.

By performing divination, priests were trained to discern meaning in the actions and physical aspects of animals viewed as divine omens from the gods. The very city of Rome was built following the manifestation of avian omens⁷. Divine displeasure is routinely communicated through unusual behavior or appearance of animals (cows that talk, births of animal monsters), decoded by religious professionals.

Finally, for some ancient Greeks and Romans, animal sacrifice was considered a premier means of human communication with the divine, as well as a major social and political event. It is worth noting that the victim needed to go “voluntarily” to the altar⁸. After the sacrifice, inedible parts were burned for the Gods and the rest was consumed by the community. However, some protested this bloodshed, and the abolition of sacrifice in the 4th century CE marks a boundary between the ancient culture of paganism and the post-classical world of Christianity. In fact, Christians used to make fun of this pagan practice. So, for example, Tertullian (*Inst.* 6.2) reproaches the pagans for sacrificing fats to God “as if they were hungry”.

But also before the Christian Era, Ovid’s Pythagoras⁹ for instance asserts just how scandalous it is that humanity had, throughout history, successively sacrificed pigs, goats, and bulls/oxen in order to eat of their flesh; and such action represents an insult to the gods themselves. He points out in particular the fact that not only commit human beings such infamy, but they made the gods themselves partners of their crime and they affected to believe that gods took pleasure in the blood of the toiling bullock. Then he concludes that if someone puts the flesh of slaughtered cattle in the mouth, he/she is devouring his/her own fellow labourers. A few lines above, the Ovidian Pythagoras advocates a vegetarian life style (which was considered as

⁵ APOLLOD. 1.9.11.

⁶ GUARISCO 2016.

⁷ PAPAIOANNOU 2016, p. 1.

⁸ PAPAIOANNOU 2016, p. 1.

⁹ OV., *Met.* 15.75-142; FREYBURGER 2016.

a typical feature of the Golden Age) by listing all the delicious things to eat one can find in nature besides meat. He also adds that one has the right to kill an animal only in case of “justifiable homicide”.

III. *Animals who are sacred or in some way special*

Many animals were sacred or in some way special to humans, I would like to mention in particular the dolphin¹⁰. The dolphin was conceived as an intermediary that facilitated transitions between the worlds of mortal men, immortal gods, and the dead. The ancients traditionally attributed human intelligence and emotions to dolphins (a taste for music, to feel a sense of community, and to seek friendship for no material advantage). Dolphins were assumed to respect the dead and the customs of burial such that when a dolphin died, his or her fellows carried the deceased to land so that fish would not consume the body, and they were believed to performed the same service for men who died at sea. Their special connection with the gods is evidenced in that they could not be hunted or eaten without sacrilege; while they were often the gods' messengers and companions.

Dogs are also very interesting animals: they were beloved and distanced at the same time¹¹. They were connected with Hecate, goddess of the underworld, and they were believed to oversee rites of passage. Cerberus, the famous guardian of the gate to the underworld, was envisioned as a “monstrous multi-headed dog.” Demonstrating the connection between humans and dogs, Petronius (*Sat.* 71) writes, “Now tell me, my dear friend: you will erect a monument as I have directed? I beg you earnestly to put up round the feet of my statue my little dog, and some wreaths, and bottles of perfume, and all the fights of Petraites” (Transl. by M. Heseltine. London 1913).

IV. *Key-Terms*

Among religious key-terms connected with animal, metempsychosis is enlightening¹². The doctrine of the transmigration of souls teaches that the same soul inhabits a succession the bodies, both human and nonhuman. Pythagoras taught that the soul is immortal and that it transmigrates into other kinds of animals. Plato further developed the idea.

I also put *logos* under this category, even though *logos* is not a *strictu sensu* religious term, but it is pivotal to speak of animals in the ancient world¹³.

As Aristotle notoriously affirms, man is a rational animal. Indeed, animals in antiquity are supposed to be *a-logos* (without reasoning). However, there was a heated debate about this, and some philosophers (like Porphyry and Plutarch) asserted that animals have *logos* and feelings just as humans do, and that they therefore they should not be

¹⁰ BEAULIEU 2016.

¹¹ FRANCO 2003.

¹² CAMASSA 1994.

¹³ CAMASSA 1994; LANATA 1994; SANTESE 1994.

harméd or eaten. In his book, *On Abstinence from Animal Food*, Porphyry argues, in opposition with his predecessors, that animals do have *logos* (reasoning). He also states in *Life of Pythagoras* 19, that all animate beings are of the same family. Along a similar vein, Plutarch before him wrote,

it is perfectly possible to gather that animals have a natural endowment of reason and intellect.

(*Beasts are Rational* 9 - Transl. by H. Cherniss and W.C. Helmbold.
Cambridge-London 1957)

V. Religious exemplars demonstrated kindness and compassion toward animals

V.1. Pythagoras (c. 580-500 BC)¹⁴

One of Pythagoras' most well-known doctrines is that "all animate beings are of the same family." According to a local legend, he could even turn wild animals into vegetarians. For example, Porphyry wrote how Pythagoras tamed a Daunian bear, "who had committed extensive depredations in the neighborhood". He sized the bear "and after having patted her for a while, and given her barley and fruits, he made her swear never again to touch a living creature, and then released her. She immediately hid herself in the woods and the hills, and from that time on never attacked any irrational animal" (PORPH., *Life of Pythagoras* 23. Translated by K.S. Guthrie, Michigan 1987)¹⁵. Porphyry also wrote that Pythagoras not only abstained from animal food but would also not come near butchers and hunters (PORPH., *Life of Pythagoras* 7). Pythagoras worshipped just the altar of Apollo, the Giver of Life, without bloodshed, by offering only flour and meal and cakes.

V.2. Lucretius (94-50 BC)¹⁶

Lucretius often expresses a negative judgment about men, and their ambitions and passions, which deprive them of freedom and dignity. In contrast, he exhibits an admiration for animals, who he found to embody a simple and pure way of life, in accordance with nature. In his opinion, animal sacrifice is a cruel act, and differs little from human sacrifice¹⁷. He states that animals do not exist for man's personal benefit. He recognized the human animal, as just one of numerous species¹⁸.

¹⁴ FREYBURGER 2016.

¹⁵ See also: PORPH., *Life of Pythagoras* 7, 19, 36; D.L. 8.13. The Neoplatonic philosopher Porphyry himself wrote, as we saw, a book entitled *On abstinence from animal food*, in which he argues, in opposition with his predecessors, that animals do have *logos*.

¹⁶ SCAFOGLIO 2016.

¹⁷ LUCR., 2.333ff. He even seems to advocate to some extents a "vegan" life style. Cfr. n. 23.

¹⁸ Indeed, far from being the darling of the gods, the man is actually the most unprotected and wretched living being (5.218-234). More generally speaking, the physical superiority of animals is a well-known motif, as the myth of the platonic *Protagoras* (320c-322d) clearly shows. In this regard, *Beasts are Rational* also known as *Gryllus* by Plutarch is particularly interesting. After having been transformed by Circe, one of the pigs refused to return to his human form because he had discovered that being human is a sad and unnatural way of life compared to being a pig. In this story,

V.3. Plutarch (46-120 AD)¹⁹

Plutarch spoke of vegetarianism and animal psychology in *Moralia*, *On the Intelligence of Animals*, *Beasts are Rational*, and *On the Eating of Flesh*. Plutarch recognized animals as sentient, believed we owed them their rights, and that humans should not eat them. For example, he wrote:

it is absurd for them to say that the practice of flesh-eating is based on Nature. For that man is not naturally carnivorous is, in the first place, obvious from the structure of his body. A man's frame is in no way similar to those creatures who were made for flesh-eating: he has no hooked beak or sharp nails or jagged teeth, no strong stomach or warmth of vital fluids able to digest and assimilate a heavy diet of flesh. It is from this very fact, the evenness of our teeth, the smallness of our mouths, the softness of our tongues, our possession of vital fluids too inert to digest meat that Nature disavows our eating of flesh. If you declare that you are naturally designed for such a diet, then first kill for yourself what you want to eat. Do it, however, only through your own resources, unaided by cleaver or cudgel or any kind of axe.

(*On the eating of flesh* 1.5 - Transl. by H. Cherniss and W.C. Helmbold. Cambridge-London 1957)²⁰

Plutarch taught that humanity can live, and live well, without eating meat and that through animals we can find examples of right behaviour in the world of animals necessary for his own moral regeneration.

VI. Further "Food for Thought" and Conclusions

In the Greek and Roman cultures, humans and animals often shared lives and spaces, their worlds were significantly intertwined. To what extent human and animal worlds

Ulysses asked Circe to give the men back their human form, but one of them, Gryllus, refused Circe's offer because he had come to see that being an animal is better than being a human. Gryllus explains his point of view to Odysseus: "bravery is an innate characteristic of beasts, while in human beings an independent spirit is actually contrary to nature. The point that best proves this, gentle Odysseus, is the fact that in beasts valour is naturally equal in both sexes and the female is in no way inferior to the male" (transl. by H. Cherniss and W.C. Helmbold. Cambridge-London 1957).

¹⁹ SANTESE 1994.

²⁰ Further important *loci* in Plutarch: "Nor is it easy to extract the hook of flesh-eating, entangled as it is and embedded in the love of pleasure." (*On the Eating of Flesh* 2.1); "I do not ask to be spared in case of necessity; only spare me your arrogance! Kill me to eat, but not to please your palate"! (*ibid.* 1.4); "Note that the eating of flesh is not only physically against nature, but it also makes us spiritually coarse and gross by reason of satiety and surfeit." (*ibid.* 1.6. Transl. by H. Cherniss and W.C. Helmbold. Cambridge-London 1957); "And yet we know that kindness has a wider scope than justice. Law and justice, we naturally apply to men alone; but when it comes to beneficence and charity, these often flow in streams from the gentle heart, like water from a copious spring, even down to dumb (*alogos*) beasts. A kindly man will take good care of his horses even when they are worn out with age, and of his dogs, too, not only in their puppyhood, but when their old age needs nursing. [...] We should not treat living creatures like shoes or pots and pans, casting them aside when they are bruised and worn out with service, but, if for no other reason, for the sake of practice in kindness to our fellow men, we should accustom ourselves to mildness and gentleness in our dealings with other creatures." (*Cat. Ma.* 5.2. Transl. by B. Perrin. Cambridge-London 1914). Cf. also: *On the Eating of Flesh* 1.5; 2.1; *Advice about keeping well* 18; *On the intelligence of animals*, 1.6; *The dinner of the Seven Wise Men* 16; *On affection for Offspring* 1.

were thought to be mixed, appears crystal clear in the religious sphere. Men showed love and respect for animals in many “direct” and common ways: by praising them, by depicting them, by burying them, by burying them in their own burial (especially dogs²¹ and horses). In some cases, we also have scenes of “real love” between humans and animals, that is zoophilia.²² But there were other less explicit ways to show affection and respect towards animals, such as by speaking of their souls and feelings²³ and avoiding eating them, as we saw, but also by defending their rights.²⁴ It seems that at least some educated Greeks and Romans were somehow animal activists and vegetarians *ante litteram*.

GIULIA PEDRUCCI
University of Bologna
giulia.pedrucci@unibo.it

BIBLIOGRAFIA

- BEAULIEU 2016: M.C. BEAULIEU, “The Dolphin in Classical Mythology and Religion”, in JOHNSTON, MASTROCINQUE, PAPAIOANNOU 2016, pp. 327-354.
- CAMASSA 1994: G. CAMASSA, “Frammenti del bestiario pitagorico nella riflessione di Porfirio”, in CASTIGLIONE, LANATA 1994, pp. 87-100.
- CASTIGLIONE, LANATA 1994: S. CASTIGLIONE, G. LANATA (eds.), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa 1994.
- FÖGEN, THOMAS 2017: T. FÖGEN, E. THOMAS (eds.), *Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin-Boston 2017.
- FRANCO 2003: C. FRANCO, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna 2003.
- FREYBURGER 2016: G. FREYBURGER, “Lament upon the sacrificed Bull/Ox in Ovid, *Metamorphoses* XV, v. 120-142”, in JOHNSTON, MASTROCINQUE, PAPAIOANNOU 2016, pp. 299-308.
- GUARISCO 2016: D. GUARISCO, “Acting the She-Bear: Animal Symbolism and Rite in Ancient Athens”, in JOHNSTON, MASTROCINQUE, PAPAIOANNOU 2016, pp. 419-430.
- JOHNSTON, MASTROCINQUE, PAPAIOANNOU 2016: P. JOHNSTON, A. MASTROCINQUE, S. PAPAIOANNOU

²¹ SYNDER, MOORE 2006. Nevertheless, dogs were considered ambivalent animals, see n. 11.

²² See Roman oil lamps, for instance https://commons.wikimedia.org/wiki/File:2014-01-26_Roman_Oil_Lamp_with_Erotic_Motiv_09_anagoria.JPG (consulted on 9 December 2017).

²³ There is also an assertion by Plutarch (*The Education of Children* 3d), which might sound almost vegan, cfr. n. 17: “Though, if they had not that furniture, mothers would still be more kind and loving to their own children. And that not without reason; for constant feeding together is a great means to heighten the affection mutually betwixt any persons. Yea, even beasts, when they are separated from those that have grazed with them, do in their way show a longing for the absent” (transl. by W.W. Goodwin. Boston 1878).

²⁴ Cicero stated that it is a crime to injure an animal, and the perpetrator of such crime must bear his punishment (*Rep.* 3.5). The Latin word *tutela* can indicate the human responsibility for animals: “the woolly flocks, and horned cattle, all, my Memmius, have been committed to guardianship (*tutela*) of men” (LUCR. 5.864f. Transl. by W.E. Leonard. Mineola N.Y.). The idea that animals do have rights is also evident in the criticism that sometimes arose against cruel sports involving animals. The Romans, in particular, were known for their cruel sports, and none more so than Pompey, who hosted such cruel sports (55 B.C.E.) that the Roman people rebelled. Instead of enjoying the killing of elephants, the crowd had become so taken with the near human qualities of these gentle giants that they were repelled by the brutality of their slaughterers. See: CIC., *Fam.* 7.1.3; PLIN., *HN* 8.7. Cfr. ARIST., *Pol.* 1.9, for the Greek world. See LANATA 1994.

- (eds.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth*, Proceedings of the Symposium Grumentinum, (Grumento Nova, Potenza 5-7 June 2013), Newcastle 2016.
- LANATA 1994: G. LANATA, *Antropocentrismo e cosmocentrismo nel pensiero antico*, in CASTIGLIONE, LANATA 1994, pp. 15-49.
- PAPAIOANNOU 2016: S. PAPAIOANNOU, *Introduction*, in JOHNSTON, MASTROCINQUE, PAPAIOANNOU 2016, pp. 1-18.
- PEDRUCCI 2016: G. PEDRUCCI, "Breastfeeding Animals and other wild "Nurses" in Greek and Roman Mythology", in *Gerion* 34, 2016, pp. 307-323.
- SANTESE 1994: G. SANTESE, *Animali e razionalità in Plutarco*, in CASTIGLIONE, LANATA 1994, pp. 139-170.
- SCAFOGLIO 2016: G. SCAFOGLIO, *Men and Animals in Lucretius' De rerum natura*, in JOHNSTON, MASTROCINQUE, PAPAIOANNOU 2016, pp. 39-50.
- SMITH 2014: D. SMITH, *Man and animal in Severan Rome: The literary imagination of Claudius Aelianus*, Cambridge 2014.
- SYNDER, MOORE 2006: L.M. SYNDER, E.A. MOORE (eds.), *Dogs and People in Social, Working, Economic or Symbolic Interaction*, Proceedings of the 9th Conference of the International Council of Archaeozoology, (Durham, August 2002), Oxford 2006.

PROIEZIONE IN ANTEPRIMA DEL DOCUMENTARIO

KITAWA: I RAGGI PIUMATI DEL SOLE

A CURA DI GIANCARLO SCODITTI

DISCUSSIONE

POMERIGGIO, SABATO 27 MAGGIO 2017

MODERATORI

JACOPO DE GROSSI MAZZORIN, VALENTINO NIZZO

INTERVENTI DI

VALENTINO NIZZO, GIANCARLO SCODITTI, BERARDINO

PALUMBO, VINCENZO PADIGLIONE, MARIO TORELLI,

ROBERTO SIRIGU, JACOPO DE GROSSI MAZZORIN



Per vedere il filmato integrale della discussione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

PROIEZIONE IN ANTEPRIMA DEL DOCUMENTARIO

KITAWA: I RAGGI PIUMATI DEL SOLE

A CURA DI GIANCARLO SCODITTI

[N.d.R.: Viene presentato e proiettato in anteprima il documentario *Kitawa: i raggi piumati del sole* curato da Giancarlo Scoditti sulle danze rituali eseguite in una delle isole della Melanesia].

DISCUSSIONE

VALENTINO NIZZO: Non dici nulla... ti trovi un po' nella posizione del tuo interlocutore di cui ci hai parlato ieri, ti trovi in difficoltà nell'aggiungere qualcosa.

GIANCARLO SCODITTI: L'unica cosa che posso dire è che questo è un documentario, non un film etnografico. La distinzione tra film etnografico e documentario è ovvia; per esempio, un ottimo esempio di film etnografico è "L'albero degli zoccoli" di Olmi che è quindi una ricreazione¹. Questo [documentario] è semplicemente una ripresa tendenzialmente oggettiva di una realtà rituale; è stato girato in tre anni diversi e sono gli ultimi tre anni in cui loro hanno eseguito queste danze secondo il canone tradizionale. Dopo di che sono finite per sempre. Io le ho riprese nei tempi [in cui queste danze si svolgevano]. Loro danzano di solito alla fine di maggio, primi di giugno/metà giugno, dopo il raccolto annuo; sono danze che vanno avanti per 3 o 4 mesi secondo la bontà o la non bontà del raccolto. Possono durare anche 3 o 4 anni consecutivi, dopo di che possono essere riprese [anche] dopo 10 anni. Purtroppo, come succede in questo tipo di realtà, a un certo punto le cose cambiano improvvisamente per centinaia di ragioni, poi arriva un momento in cui la cosa cade e cade per sempre. Per esempio, nell'isola di Kiriwina – che è l'isola prima di Kitawa, che anche a voi è più nota per i lavori di Malinowski – sono già anni e anni che non vengono più eseguite le danze tradizionali, ma vengono eseguite se richieste; se arriva, ad esempio, una personalità, come il primo ministro della Papua Nuova Guinea, però non sono più danze rituali. Quindi, quando io dico che sono danze rituali, eseguite secondo il canone tradizionale, è perché rispettano appunto questo canone, cioè [sono] fatte alla fine del raccolto annuo, con queste decorazioni, secondo la volontà del capo villaggio e seguendo dei ritmi estremamente cadenzati che sono anche molto faticosi. Perché, come avete visto, loro danzano per ore e ore, anche di notte, e di notte, ad esempio, non si decorano ma eseguono solo le musiche, hanno kalibum, notti di amore, per cui ci sono accoppiamenti liberi. Come avete visto, le ragazze sono giovanissime, 11/12 anni, quando inizia l'età dei primi rapporti; i ragazzi sono tendenzialmente sui 16/17 anni; quindi sono completamente liberi di stare insieme, di violare i rapporti clanici. Come ho accennato brevemente ieri, ci sono quattro clan, A, B, C, D; tendenzialmente una ragazza A deve avere dei rapporti con un ragazzo B, C, D; se ha dei rapporti con un ragazzo dello stesso gruppo A, commette incesto; se appartengono tutti e due allo stesso clan e subclan è incesto massimo, perché equivale all'incesto tra fratelli e sorelle. Però, durante questo periodo di rituali in cui ci sono queste danze, loro sono molto più liberi, dopo di che, finite le danze, questo spazio di libertà viene chiuso e quindi loro, tendenzialmente, rispettano questi rapporti. Per anni e anni ho creduto che fossero delle danze "rituali", ma non avevo mai associato la danza allo scontro, alla guerra. Poi quando ho iniziato a tradurre i miti di fondazione, ho trovato degli accenni estremamente chiari che queste danze che avete visto e i canti che avete ascoltato erano danze e canti di guerra; loro componevano i canti e le figure, che sono varie figure di danza, prima dello scontro fisico e dopo lo scontro; a seconda se la vittoria c'era o non c'era loro danzavano e cantavano. Però, come spesso succede, man mano che il tempo è passato, si sono defunzionalizzate e sono diventate delle danze rituali, nel senso che celebrano tendenzialmente il raccolto annuo e il ritorno dei frammenti dei morti nel villaggio. Quindi questi due elementi sono rimasti invariati per centinaia di anni. Purtroppo sono finiti intorno all'inizio degli anni Novanta a Kitawa e nelle isole a Occidente, cioè le isole Trobriand di Malinowski, sono finite già da decine di anni. Quindi c'è stata una

¹ *L'albero degli zoccoli*, regia di Ermanno Olmi, 1978 [N.d. R.].

defunzionalizzazione molto precoce. Dopo Malinowski, quindi negli anni Venti, e già negli anni Trenta, quando lui è tornato un'altra volta, le cose si erano già sfilacciate. Kiriwina è l'isola in cui c'era un residente bianco e quindi più soggetto anche alla presenza delle missioni. Kitawa e Marshall Bennett, cioè tutte le isole vicino a Kiriwina, fino agli anni Settanta erano rimaste abbastanza isolate anche per le difficoltà di comunicazione, è banale ma è vero. A volte noi andiamo in territori in cui è difficile arrivare fisicamente e questo garantisce entro un certo spazio una continuità temporale. Poi quando le comunicazioni si accelerano, ovviamente, si accelera tutto in progressione geometrica. Io sono arrivato nel '73, ormai sono più di 40 anni, ogni volta che ritorno vedo i cambiamenti in progressione geometrica, sempre più accelerati, e la distruzione è progressiva ed è inarrestabile. Una cosa che, forse, ieri non ho sottolineato e che è stata un po' sollecitata dagli interventi di oggi, è che quando c'è una contaminazione non [è una cosa] affatto positiva, loro perdono tutto, cominciando dalla lingua. Per esempio ieri qualcuno ha nominato Jack Goody, ma per me lui è stato un disastro a livello antropologico perché, concettualmente, quando uno comincia ad adattare un'altra lingua, la lingua non è innocente, è asettica, si porta dietro dei concetti che spesso è estremamente complesso recuperare in un'altra lingua; in questo caso e in questa zona è l'inglese. Il modo di composizioni a cui ieri ho accennato è un modo di composizione completamente orale, che riguarda la loro cultura tradizionale, ma quando viene contaminata da un'altra lingua come l'inglese, questo meccanismo mentale salta completamente in aria. Ieri [nel mio intervento] abbiamo sentito una poesia di Ipaïya [Mokuïyaraba]. Lui ha composto così come si componeva da 2.000/2.500 anni, l'inglese a lui è estraneo, nel senso che la lingua tradizionale viene usata secondo i meccanismi logici tradizionali, per comporre le cose tradizionali. L'inglese serve a un'altra cosa, come il francese o il tedesco. Un famosissimo poeta, Léopold Senghor – quelli della mia generazione ovviamente lo ricordano, un premio Nobel della letteratura –, ha vinto il Nobel con poesie in francese, solo in tardissima età ha riscoperto la sua lingua tradizionale. L'acculturazione porta inevitabilmente alla distruzione di meccanismi soprattutto logici, che è quello che poi a me interessa, cognitivi tradizionali. La danza è semplicemente l'ultima dissonanza di un modo di esprimersi molto più complesso di quello che avete visto, quindi è anche normale che loro non l'eseguono più perché appartengono a un contesto culturale ormai quasi del tutto sfilacciato.

BERARDINO PALUMBO: Prima una curiosità. Il sonoro è in presa diretta?

GIANCARLO SCODITTI: No è stato sincronizzato. Perché delle due cineprese la prima addirittura era una Bell Howell. Forse non l'avete mai vista, ma è una macchina a 16mm a molla perché quando io ho iniziato non erano disponibili i pannelli solari portatili. Poi nelle ultime parti è stata usata una reflex [?] da 16 mm e avendo un pannello solare potevo ricaricarla, però non era sincronizzata. Quindi tutte le musiche sono state registrate su nastri analogici a parte e la sincronizzazione è stata fatta durante il montaggio.

BERARDINO PALUMBO: L'altra questione è quella che toccavi adesso. Vedendole mi colpisce molto, dai tuoi libri si capisce un po' di più, perché da Malinowski questo livello di formalizzazione non traspare e invece sono danze molto formalizzate.

GIANCARLO SCODITTI: Esatto.

BERARDINO PALUMBO: Mi colpisce questo aspetto. Tu dici che a un certo punto smettono. Ed è molto interessante proprio dal punto di vista cognitivo che una cosa così formalizzata a un certo punto scompare. È questo nesso tra la formalizzazione estrema e la scomparsa improvvisa che mi colpisce.

GIANCARLO SCODITTI: Appare immediata ma credo di aver capito come può succedere. Nel '73 quando ho lavorato con questo famoso incisore di tavole policrome Towitara², [all'epoca] ancora non riuscivo a parlare la lingua, lui tutte le sere usciva dalla sua capanna e dal tono della voce capivo che, nel silenzio totale, evidentemente stava facendo l'elenco di tutti quegli elementi che secondo lui non erano stati rispettati durante la giornata. E il villaggio ascoltava. Poi, quando c'era qualche reazione, lui alzava il tono e capivo benissimo che l'altro veniva rimproverato perché, evidentemente, le persone più vecchie e più anziane... questo Towitara nel '73, quando io ho iniziato, aveva forse 75 anni, quindi aveva alle spalle un cumulo di conoscenza più "arcaiche" rispetto a quelli che io avevo incontrato nel 1973. Lui era in grado di vedere quello che già lentamente si stava sfilacciando e lo rimproverava. Quando lui è morto

² Cfr. G. SCODITTI, *La memoria dell'isola*, Torino 2001 [N.d. R.].

– io ho lavorato con lui nel '73-'74, poi sono venuto nel '75, lui è morto nel maggio del '75, io sono tornato nel '76 – questa voce che ricordava al villaggio tutta una serie di regole arcaico-tradizionali che loro non rispettavano, non c'era più. Questo aiutava nel cambiamento. Quindi man mano che sparivano tutti questi personaggi, aumentava l'accelerazione verso il cambiamento. Io ho sempre detto che ho raccolto dei piccoli frammenti; essendo una cultura dai 2000 ai 2500 anni sarei arrogante a pensare [che sia qualcosa di più]. Sono dei piccoli frammenti che ho cercato di bloccare. Però non sono così stupido da non capire che nel '73 ho perso qualcosa di estremamente importante, anche se a volte mi vengono dei dubbi che forse ci sono delle cose fondamentali che loro conservano più a lungo; per esempio i miti di fondazione, essendo delle cose fondanti per una cultura. È come dire a un cristiano che uno gli distrugge la Bibbia, nelle varie versioni cattolica, protestante ecc. Quindi viene difeso di più il testo sacro e questi miti di fondazione che sono i loro testi sacri vengono difesi più [a lungo], infatti li ho raccolti dopo vent'anni, perché anche loro li difendono; bisogna avere confidenza. Anche queste danze, mi pare [che risalga all]'83 il primo [filmato] ed erano già 10 anni che io ero lì, quindi non gli davo fastidio mentre li riprendevo. Quindi questi testi mitici, che sono testi orali, loro li difendono disperatamente; quindi probabilmente io ho raccolto dei testi molto più “arcaici” e forse meno variati di quanto io potessi pensare. Perché loro hanno una casistica. Quella piccola poesia che avete sentito ieri è stata composta da Ipaïya [Mokuiyara] che è un contemporaneo (adesso è morto); però loro si aspettano che ci siano delle varianti, soprattutto a livello di esecuzione, mentre sono molto più attenti che la variante non venga introdotta nel racconto orale del mito, nella performance, anche perché i testi dei miti di fondazione sono più segreti, non è che loro li raccontano pubblicamente. Ci sono anche delle cose buffe. Per esempio, qui dentro ci sarebbero cinque villaggi e quando lui mi dice: “vieni questa notte per registrare in modo che nessuno senta”, c'è lui accanto a me nella capanna. A me pare assurdo, però lui sa che deve far finta di non sentire; perché quello ti racconta il mito del suo gruppo clanico, lui appartiene a un altro gruppo clanico e quindi non deve sentire, ma lui sente – c'è anche questa finzione – e può sentire. Poi mi ha fatto capire come mai loro riescono a controllare il contenuto del testo. Quando diceva “di stare attento perché avevano introdotto delle varianti” oppure [diceva] “lui ti sta raccontando un testo che non è così puro” e io mi chiedevo come facesse a capire visto che è di un altro gruppo, poi ho capito che questo far finta di non sentire permette a chi sente di esercitare un controllo sul testo; è come se uno producesse delle liste di frequenza e concordanza al computer. Loro lo fanno mentalmente con la memoria e questo permette di mettere in parallelo dei testi e quindi di dare dei giudizi sulla “purezza” del testo.

VINCENZO PADIGLIONE: Grazie, sono Vincenzo Padiglione. Ci siamo conosciuti una volta, all'inizio della rivista che dirigo e Scoditti ha voluto contribuire, per cui mi fa piacere rincontrarlo. Curiosità. Quel vibrare delle foglie...ecco...

GIANCARLO SCODITTI: Nel primo caso o nel secondo?

VINCENZO PADIGLIONE: Beh, allora... quel vibrare delle foglie che io ho visto anche in un documentario sui Trobriandesi, quindi probabilmente...

GIANCARLO SCODITTI: Sì, l'area è quella.

VINCENZO PADIGLIONE: Mi interessa capire se tu hai una lettura di carattere simbolico. Questo è un primo punto. Il secondo punto è: c'è una lunga parlata in trobriandese, immagino...

GIANCARLO SCODITTI: Nowau, che è un po' diverso.

VINCENZO PADIGLIONE: ...che lascia un po' sbottiti, nel senso che non hai messo neanche i sottotitoli, per cui ci hai lasciato nel piacere del suono...

GIANCARLO SCODITTI: Esatto, è quello che volevo.

VINCENZO PADIGLIONE: ...come fare un paesaggio sonoro, insieme con altro facevano anche le parole.

GIANCARLO SCODITTI: Esatto, corretto.

VINCENZO PADIGLIONE: ...Ma hanno un senso queste parole? Ecco. La terza è più direttamente pertinente con quello che è il nostro tema. Tu hai segnalato questa sperimentazione erotica al di là delle proibizioni classiche che ci sono durante il periodo del rituale. Quando fanno questo rituale prevalentemente in omaggio ai politici...

GIANCARLO SCODITTI: Ottima domanda.

VINCENZO PADIGLIONE: ...tu percepisci che questi confini sono sempre liberi oppure è proprio un contesto ormai diverso, dove i missionari hanno colpito? Perché poi il nucleo principale di queste cose sono i missionari. Grazie.

MARIO TORELLI: C'è anche la plastica.

GIANCARLO SCODITTI: Certo, le bottigliette di plastica.

MARIO TORELLI: Quelli che stanno al centro sono vestiti all'occidentale.

GIANCARLO SCODITTI: i suonatori e i cantori, sì, sono maglionicini...

GIANCARLO SCODITTI: Allora, nel primo gruppo di danze, dette *bisila*, l'unica foglia che avevano in mano, che è di pandano, alludeva vagamente alla forma di un serpente, ed era questo serpente Monikiniki che è un eroe mitico, uno degli eroi mitici di questa area, soprattutto di Kitawa, che secondo una mia interpretazione sarebbe l'architetto dello scambio rituale, il primo progettista delle famose canoe cerimoniali. Infatti nella prima danza le divise sono più morbide, sono i canti anche che cantano quando c'è il rollio della canoa che affonda. Allude anche a uccelli marini, tipo l'aquila marina, che sono simboli estremamente importanti nello scambio rituale. Nel secondo caso entriamo invece in una fase in cui ci sono tipiche figure di danza guerriera e quindi il movimento e il ritmo sono molto più accelerati e alludono molto al rumore della lancia scagliata contro il nemico, al muoversi dei personaggi all'interno della foresta; infatti, adesso non mi ricordo come si chiamano esattamente, sono delle foglie plissettate con dentro dei semetti e quando loro le agitano fanno rumore. Quindi c'è anche un'allusione ai rumori del... perché questi scontri erano scontri anche ritualizzati. Io ho assistito a otto, nove scontri violenti tra i vari villaggi – non sono così tranquilli – e spesso loro si scontrano nella foresta. Ci sono le imboscate nella foresta. Quindi c'è anche questa allusione continua a questo ambiente un po' più guerresco e credo si capisse...

VINCENZO PADIGLIONE: Sembra anche una marcetta.

GIANCARLO SCODITTI: Sì, esatto. C'è un film, [*Trobriand*] *Cricket* di Leach³, che è una cosa molto curiosa, ma è un altro discorso. Però anche loro hanno sempre la tendenza ad avere questo atteggiamento aggressivo. Infatti quando si scontrano “ritualmente” è perché c'è proprio una danza e i due gruppi si avvicinano e poi si scontrano fisicamente. Quindi questa era la prima [domanda]. La seconda: una cosa curiosa. Per esempio, avete visto che le ragazze hanno il seno scoperto, è una cosa naturale. Infatti c'è una poesia molto bella. Loro non è che non abbiano il concetto dell'eroticità del seno, ma non è maliziosa; nel senso che hanno capito che la vista del seno può eccitare con il bianco e credo che questa cosa sia passata all'inizio attraverso l'esperienza dei missionari, non ho dubbi, ho anche altre testimonianze, ma questo diventa come un pettegolezzo. Però l'eroticità del seno è una cosa indotta dall'uomo bianco, perché non è che loro non abbiano piacere nel farsi toccare il seno, ma è privo di qualsiasi connotazione maliziosa. E infatti questo l'ho detto semplicemente perché se arriva il primo ministro Michael Somare a Kiriwina dice alle ragazze di esporre il seno il più possibile, perché loro questo concetto l'hanno percepito esclusivamente dai bianchi che sono stati i primi missionari, poi [ci sono stati] gli inglesi in quest'area; poi, ovviamente, l'amministrazione fiduciaria australiana. Quando si dice che Kiriwina è l'isola dell'amore è un'idiozia totale ed è semplicemente perché alcune agenzie turistiche – immagino australiane – a volte organizzano dei weekend per i signori australiani ricchi e anche per i giapponesi a Kiriwina. C'è il Kiriwina Lodge, che è stato famoso fino a un certo punto per questo aspetto: il tizio che lo dirigeva, il porcellino inglese come lo chiamo io, è stato addirittura *speaker* del primo parlamento della Papua Guinea. Ovviamente le danze tradizionali, come quelle che avete visto, sono occasioni di amore: le ragazze – [lo] avete visto – sono ragazze che iniziano i loro accoppiamenti d'amore durante la notte e poi avviene lo “sposalizio”. Quindi è un erotismo completamente loro, completamente gestito da loro. Questo nuovo erotismo è stato sollecitato dai bianchi e soprattutto dai missionari. Io ho avuto degli scontri violenti con il vescovo di Milne Bay perché lui riteneva che questo tipo di danze sono oscene – ovviamente il concetto di oscenità a loro è estraneo, appunto prima parlavo di traduzione di concetti – e loro chiedevano a me che cosa volesse

³ *Trobriand Cricket: An Ingenious Response to Colonialism*, diretto da Jerry Leach, 1973-1974 (N.d.R.).

dire e io spiegavo loro il significato di oscenità. Ovviamente rimanevano allibiti e si chiedevano perché interrompere qualcosa che ha un significato completamente diverso per noi. Allora il vescovo, non contento, è andato alla carica dicendo che c'era una malattia, l'AIDS, che si stava spargendo, di cui loro non avevano la minima conoscenza e che quindi queste danze potevano... allora mi hanno chiesto come facciamo noi bianchi... e dico: "ci sono i condom" e lui si è fatto spiegare che cosa erano. Quando è andato dal vescovo gli ha riferito che io avevo detto che cosa potessero usare, il vescovo ovviamente si è infuriato e allora è successa una cosa ancora più bassa e più sottile intellettualmente. Una suora, laureata in psicologia – io temo gli psicologi –, non ha attaccato frontalmente dicendo di interrompere i rapporti, perché erano rapporti ovviamente molto innocenti, ma si è fatta mandare delle diapositive dei condom che arrivavano dalla Cina e il cui materiale, il lattice, si deteriora con il caldo. Li siamo a 40 gradi all'ombra, al 100% di umidità. E quindi si fa mandare [le foto di] questi condom completamente deteriorati, con tutti i buchi dicendo "voi potete benissimo continuare però...". E questo per farvi un po' capire il contesto come cambia. Poi l'ultima domanda era su cosa diceva il testo. Io non sono un cineasta quindi queste cose per me sono un documento. Non essendo un cineasta io ho ripreso queste cose come dei prelievi di documenti, quindi non avevo neanche intenzione di montarli, detto chiaro e tondo. Poi ho pensato che forse era bene montarli. Ma non volevo neanche appesantire con un testo per spiegare tutto. Poi, facendo questa sincronizzazione alla moviola, ho preferito mettere le musiche, limitare con lo speaker un testo che guida. [Le frasi che avete sentito] raccontavano la storia di queste danze, che sono figure di danze e canti di guerra. Sono nate così. Forse questo può essere utile anche per qualche altro campo. Loro si sono scontrati. Io fino agli anni Ottanta ho registrato degli scontri violenti tra i villaggi di Kitawa e loro raccontano di scontri ancora più violenti. E loro ballavano e cantavano, prima dello scontro e dopo lo scontro. O per festeggiare. Ci sono dei canti molto belli in cui loro piangono l'eccessivo numero di morti, oppure cantano l'eroicità di alcuni individui. Per esempio, nei canti, la cosa che è molto importante, è che [sono incapsulati i nomi] sia degli autori del testo, come quello di ieri, sia anche i nomi di poeti e poetesse, come cantori e cantatrici, come sono incapsulati i nomi di alcuni personaggi famosi, cioè di capi villaggio che sono stati estremamente eroici o che hanno guidato vittoriosi uno scontro. Quindi ero molto indeciso se fare scorrere sotto il testo; però mi sembrava da un punto di vista mio un po' complicato. Si può anche fare, volendo; uno lo mette accanto, però diventa un altro tipo di montaggio. Si può anche fare certo.

ROBERTO SIRIGU: Mi riaggancio, in un certo senso, proprio a quest'ultima parte del suo discorso e anche a quello che lei ci ha detto ieri a proposito del problema della traduzione a vari livelli, a cominciare proprio dalla traduzione sonora. Mi ha colpito in questo senso e mi chiedo come lei abbia affrontato la questione dello *speaker*, perché l'ho sentita da un certo punto di vista distante, il che trovo che addirittura sia molto utile...

GIANCARLO SCODITTI: A me non piace.

ROBERTO SIRIGU: Personalmente sono rimasto abbastanza perplesso.

GIANCARLO SCODITTI: Lo speaker inglese è molto più asciutto. Quando l'ho montato mi hanno presentato questo speaker e io sono completamente insoddisfatto, infatti credo che cambierò la voce.

ROBERTO SIRIGU: ...La cosa mi ha colpito in maniera particolarmente forte quando lo speaker sta proprio traducendo direttamente... ed è da un punto di vista soprattutto sonoro che sento un disturbo.

GIANCARLO SCODITTI: No a me non piace, sono pienamente d'accordo. Però il testo non ha niente a che fare, non sono traduzioni.

ROBERTO SIRIGU: ...infatti era questa l'altra questione.

GIANCARLO SCODITTI: infatti lo speaker inglese che è molto più sintetico, molto più distaccato, è molto più piacevole, non ho dubbi. Sono d'accordo. Mi ha dato la conferma di cambiare la voce, esatto.

JACOPO DE GROSSI MAZZORIN: Volevo fare una piccolissima considerazione, più che una domanda, e poi passare alla discussione delle relazioni. La considerazione era: quanto si perde di queste culture. Faccio un esempio: attualmente stiamo conducendo con l'università in cui insegno una ricerca in collaborazione con l'università di Pretoria sul sito di Mapungubwe in Sud Africa. La dottoranda che sta seguendo questa ricerca si è recata a studiare i materiali dal punto di vista, chiaramente, dell'economia

animale e ha tentato dopo di frequentare per un certo periodo una comunità Venda, che sono i diretti discendenti di questi abitanti della Valle del Limpopo, per vedere come ancora oggi gestiscono gli animali⁴. E devo essere sincero, gran parte dell'economia si è conservata. Tutta un'altra parte, è invece andata persa. Per farvi un esempio: nel sito di Mapungubwe risultavano presenti il 50% di pecore, il 50% di capre e nel villaggio Venda attuale sono solamente capre. Questa studentessa pensava che fosse dovuto per esempio alla lavorazione del latte e invece assolutamente no perché loro dicono che è assolutamente improduttivo e non gli conviene. Le pecore non ci sono più, perché, evidentemente, mentre nel sito di Mapungubwe filavano la lana, testimoniato da pesi di telaio, fuseruole e così via, ormai [oggi] i vestiti li comprano direttamente nella città vicina e non ne hanno più bisogno. Quindi studiando queste popolazioni che in qualche modo conservano ancora una certa cultura del passato, ci sono sicuramente gran parte dei dati che man mano col tempo si perdono. Questo era una piccolissima considerazione. Purtroppo penso che, come ha detto lei, nel giro di 40 anni si sono completamente persi questi aspetti culturali delle isole; ma purtroppo temo che si stiano perdendo un po' dappertutto. Temo che tra poco non saremo più in grado di coglierli da un punto di vista etnologico. Detto questo, la ringrazio e passerei alla discussione delle comunicazioni di oggi.

⁴ Cfr. C. ABATINO, A. ANTONITES, "Analysis of faunal remains from Mutamba, a hinterland settlement of the Mapungubwe polity in northern South Africa", in M. RIZZETTO, V. ANICETI, M. BORMETTI (eds.), *Proceedings of the 7th meeting of the Postgraduate ZooArchaeology Forum (PZAF)*, Palermo 27-29 giugno 2018, cds [N.d.R.].

DISCUSSIONE GENERALE
POMERIGGIO, SABATO 27 MAGGIO 2017

MODERATORE
JACOPO DE GROSSI MAZZORIN

INTERVENTI DI
JACOPO DE GROSSI MAZZORIN, CANDIDA FELLI,
FILIPPO MARIA GAMBARI, FRANCESCA SANTINI, IDA
OGGIANO, ROBERTO SIRIGU, ALESSANDRO GUIDI,
GIANCARLO SCODITTI, BERARDINO PALUMBO, MARIO
TORELLI, MARIA GIOVANNA BELCASTRO, GIANCARLO
SCODITTI, VALENTINO NIZZO



Per vedere il filmato integrale della discussione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

DISCUSSIONE

JACOPO DE GROSSI MAZZORIN: Procediamo liberamente. Invito i presenti a formulare delle domande, dei chiarimenti.

CANDIDA FELLI: Volevo dire qualcosa in merito ai vari interventi che ci sono stati oggi in merito alla sepoltura di animali associati a uomini. Mi sembra che la linea interpretativa prevalente sia stata quella di un legame esistente tra l'animale e la persona inumata. In qualche caso questo può essere anche supportato dalla documentazione archeologica; però nella maggior parte dei casi mi sembrava che si potessero lasciare aperte altre interpretazioni come quella di una macellazione, di un sacrificio dell'animale in relazione alla sepoltura che non implicava necessariamente una relazione amorosa, tornando al tema del convegno, diretta tra l'inumato e la persona. Volevo quindi suscitare una riflessione tra quanti hanno trattato questo tema, [chiedendo loro] se prendono in considerazione anche quest'altra possibilità. Nel mio ambito, che è il vicino Oriente, è abbastanza presente anche il sacrificio animale in accompagnamento con sepolture.

FILIPPO MARIA GAMBARI: Il problema non è così semplice da dividere. Mettiamo le cose in questi termini: almeno nei casi delle sepolture che ho presentato, i cani erano stati comunque sacrificati, erano stati uccisi al momento della deposizione nella tomba. Quindi, evidentemente, bisogna capire la motivazione del sacrificio. Nel caso della cosiddetta "tomba della vedova", per inciso, come giustamente ricordava Sandro [Guidi]¹, è ormai documentato che non è un sacrificio – nel senso che sono i roditori che hanno eroso il cranio della "vedova" – però il sacrificio del cane all'ingresso può avere la doppia valenza del cane oggettivamente "della famiglia" o del sacrificio sulla soglia. Quindi queste due [interpretazioni] andrebbero parimenti allo stesso modo. Ovviamente, mi sentirei abbastanza portato ragionevolmente a ritenere il cane sacrificato e collocato direttamente ai piedi del defunto e, nell'età del Ferro, i due cani di Matelica, come collegati alla figura del personaggio e, quindi, a dei cani che avevano una relazione particolare con [il defunto]; che quei cani fossero realmente dei cani di sua proprietà o rappresentassero uno status symbol a questo collegato... [è difficile stabilirlo].

FRANCESCA SANTINI: Per quanto riguarda il mio intervento, mi ricollego [a quanto ha detto] il dottor Gambari. Per quanto riguarda il caso di Collina dei Gelsi, è chiaro che non si può avere la sicurezza matematica che siano i cani degli inumati però, presumibilmente, essendo all'interno della tomba, per quanto mi riguarda, un legame c'è con gli inumati. Per quanto riguarda il bovino, chiaramente, la presentazione del mio caso è stata un po' più tirata; è ovviamente un sacrificio, ci sono tracce di macellazione, è un chiaro banchetto funerario, c'è semplicemente un legame molto più blando e non sicuramente affettivo, semplicemente un sacrificio, probabilmente, per amore del ragazzino. Per quanto riguarda l'equino, l'ipotesi che si è data è perché si trova in una zona veramente densa di sepolture e si trova tra due sepolture; ovviamente non si ha la certezza matematica di quale [sia] la sepoltura [con cui è] legato, però data l'età avanzata e data anche la patologia, si presume [quanto abbiamo ipotizzato]. Le certezze in questo campo non si hanno. Si può però distinguere un sacrificio con tracce di macellazione per quanto riguarda il bovino; per quanto riguarda i cani e per l'equino c'è un legame che va oltre.

CANDIDA FELLI: L'animale magari malato può talvolta essere l'animale sacrificato.

FRANCESCA SANTINI: Certo. Tracce di macellazione sul mulo non c'erano, l'ho studiato personalmente...; sui cani, studiati personalmente, non ci sono; sul bovino, studiato personalmente, ci sono.

IDA OGGIANO: Volevo segnalare l'esistenza di una testimonianza di particolare amore verso i cani o perlomeno di rispetto. Nel Vicino Oriente, nel Levante, in età Persiana, il cimitero dei cani di Ashkelon² con 500 sepolture di cani senza tracce di macellazione, senza tracce di uccisione. Sono stati sepolti, adagiati con cura in piccole fosse scavate nel terreno e questo tipo di rituale si ritrova anche in area fenicia – a Beirut e in altre zone – e, anche in questo caso, ovviamente, le ipotesi sono molte: è

¹ Cfr. quanto si è accennato in proposito nella discussione generale di fine mattina, venerdì 26 maggio 2017 [N.d.R.].

² Cfr. A.M. SMITH, "The Ashkelon Dog Cemetery Conundrum", in *Journal for Semitics* 24.1., 2015, pp. 93-108 [N.d.R.].

evidente che non sono sacrificati, ma che cosa [sia accaduto] non si sa... sono da soli, ogni sepoltura è singola e sono tante, 500... Quindi si è immaginato che [tale pratica] fosse legata forse a qualche figura anche di divinità, ad esempio Gula in Mesopotamia, però siamo in un'altra area e quindi rimane aperta l'ipotesi a chi potesse essere...

MARIO TORELLI: C'è il cimitero dei cani di Sardis, presso il tempio di Kubaba [?], sono tanti, sono cuccioli, li hanno ammazzati...

IDA OGGIANO: Eh ma questi non sono cuccioli, sono adulti.

MARIO TORELLI: ...il rituale esiste.

IDA OGGIANO: Diciamo che in genere la contestualizzazione...

MARIO TORELLI: ...bisogna anche cercarla la contestualizzazione, non è detto che sia...

IDA OGGIANO: Io l'ho cercata...

MARIO TORELLI: ...non è detto che sia a lato del tempio ma è sotto.

IDA OGGIANO: Esatto, questa invece è a lato della città un'area dedicata. Comunque era solo per dare un contributo.

JACOPO DE GROSSI MAZZORIN: Ci sono anche casi da noi di cimiteri di animali. Per esempio a Fidene e sulla Nomentana Palombarese. Quando lavoravo alla soprintendenza archeologica di Roma ho studiato i cani di due cimiteri, uno esclusivamente di cani, quello sulla Nomentana-Palombarese quindi fosse con deposizione di cani; Fidene è un po' strano perché erano tombe sicuramente di liberti/schiavi, gente molto povera, senza corredo e tra le tombe c'erano seppelliti anche dei cani, non in relazione con la tomba che gli stava accanto, assolutamente. Quindi, ovviamente, poi ci sono tutti i casi di cani messi a guardia della tomba, come il caso della "tomba della vedova", ma lo stesso "cane di Ripoli", probabilmente, pure sul Monte Cetona mi sembra ci sono dei cani. Quindi bisogna distinguere il problema del sacrificio del cane. Insomma è molto complesso. È molto complesso e ha delle valenze diverse. Per esempio, a Lugnano in Teverina c'è un cimitero di bambini del V secolo d.C. con cani squartati, ma lì ci sono rituali magici, neanche religiosi, magici! Cagnolini squartati in due, una parte messa con un bambino, un'altra parte messa con l'altro, addirittura le mandibole separate, una da una parte l'altra dall'altra, complicatissimo³. Per quanto riguarda l'equino bisogna invece stare molto attenti. Questo equino siamo sicuri che è connesso con le tombe e che non sia una cosa successiva? Sono state fatte delle datazioni? Perché proprio oggi si inaugura la Tomba dei Demoni Azzurri [a Tarquinia] di cui abbiamo studiato i resti di cavallo e siccome era molto sconvolta...

MARIO TORELLI: Inaugurazione per modo di dire, è stata scoperta trent'anni fa!

JACOPO DE GROSSI MAZZORIN: L'inaugurazione ai visitatori intendo, al grande pubblico. Siccome il dromos era particolarmente sconvolto da scavi clandestini, io prima di azzardare nel dire che quel cavallo appartenesse alla tomba feci effettuare delle datazioni al carbonio 14 che poi confermarono pienamente [l'ipotesi]⁴. A Verucchio, per esempio, ci sono due fosse con cavalli sacrificati, come Filippo [Gambari] ben sa⁵, a Este, le tombe di Le Brustolade di Altino, di Padova... ecco, quelli sono veramente casi di sepolture animali completamente scollegate dall'uomo... sembra che sia stato l'uomo sacrificato per l'animale e non viceversa.

ROBERTO SIRIGU: Scusate se torno, ma volevo porre una domanda ad Alessandro [Guidi]. Per quanto riguarda il fatto – che anche tu hai già sottolineato – che a lungo c'è stata una rappresentazione

³ Cfr. D. SOREN, N. SOREN (ed.), *A Roman villa and a late Roman infant cemetery: excavation at Poggio Gramignano Lugnano in Teverina*, Roma 1999 [N.d.R.].

⁴ Cfr. J. DE GROSSI MAZZORIN, "Nuovi dati sui cavalli etruschi: i resti equini della tomba dei 'Demoni azzurri' a Tarquinia", in U. THUN HOHENSTEIN, M. CANGEMI, I. FIORE, J. DE GROSSI MAZZORIN (a cura di), *Atti del 7° Convegno Nazionale di Archeozoologia*, Ferrara 22-25 Novembre 2012, in *Annali dell'Università degli Studi di Ferrara*, «Museologia Scientifica e Naturalistica», volume 12/1, 2016, pp. 324-329 [N.d.R.].

⁵ Cfr. con ulteriori riferimenti alle altre tombe citate: V. CATAGNANO, J. DE GROSSI MAZZORIN, P. VON ELES, "Analisi preliminare di una sepoltura di cavalli nella necropoli villanoviana di Verucchio (RN)", in U. THUN HOHENSTEIN, M. CANGEMI, I. FIORE, J. DE GROSSI MAZZORIN (a cura di), *Atti del 7° Convegno Nazionale di Archeozoologia*, Ferrara 22-25 Novembre 2012, in *Annali dell'Università degli Studi di Ferrara*, «Museologia Scientifica e Naturalistica», volume 11/2, 2015, pp. 133-138 [N.d.R.].

di alcune tipologie di immagini, anche molto efficaci dal punto di vista realistico e naturalistico, e invece certe scene, quelle che tu hai mostrato, che sembravano essere volutamente ambigue o addirittura rozzamente rappresentate. Che spiegazione ti sei dato da questo punto di vista? Anche perché sembrerebbe essere una scelta voluta.

ALESSANDRO GUIDI: Io pensavo di averlo detto. Io credo che quando arriviamo al “Carrello di Bisenzio”, poi all’arte delle situle, entriamo in un territorio completamente diverso, cioè in una società talmente complessa che del sesso non ha la concezione che hanno nel Neolitico, nel Paleolitico, dove non sappiamo cosa facevano in vita ma, probabilmente, era dal punto di vista della rappresentazione, un qualche cosa di ambiguo, di misterioso. Vorrei chiedere a Scoditti, a parte la libertà che lui ha riscontrato sul campo, quante sono le rappresentazioni artistiche o di qualche altro tipo... cioè se questa gente ama rappresentare, è questa la cosa interessante. Io non lo so, non voglio fare un comparativismo facile, che è stato già in questa sede autorevolmente [criticato]...

GIANCARLO SCODITTI: La presentazione visiva in quest’isola è totalmente schematica e astratta. Mi sono stancato di far vedere le famose canoe cerimoniali, le famose tavole policrome: ma quello, per esempio, è un documento visivo scritto estremamente sofisticato, perché è basato addirittura su un calcolo intuitivo della sezione aurea, che loro hanno dedotto guardando, probabilmente per centinaia di anni, una conchiglia che cresce nell’isola. Quello schema è dedotto dalla sezione aurea a livello intuitivo; poi la rappresentazione dei disegni grafici, della tavola policroma, è tutta ricavata attraverso passaggi molto complicati, che loro hanno spiegato molto chiaramente, per arrivare proprio a una massima sintesi e schematizzazione. Quindi, a livello figurativo loro sono estremamente schematici, per cui, addirittura, se uno vuole interpretare il corretto significato simbolico, volgarmente, loro stessi mi hanno detto: forse potrebbe rappresentare sia il volto e il corpo dell’eroe mitico, cioè questo Monikiniki, cui ho accennato prima⁶, che avrebbe progettato la prima tavola policroma. Però loro dicono “forse sì, forse no”. L’interpretazione simbolica del significato della tavola loro la deducono dagli antenati: “gli antenati ci hanno detto che forse è la rappresentazione...”, “però nessuno di noi può dire con certezza che rappresenta questo eroe”; perché l’interpretazione simbolica del valore di una figura è estremamente arbitraria; tu puoi capire lo schema della tavola, cioè che questa tavola è dedotta dalla conchiglia perché è certo; nel senso che anche io che non appartengo alla [loro] cultura ci sono arrivato, attraverso le spiegazioni, questo [riesci a] capirlo; mentre non puoi capire in modo assoluto il significato simbolico, perché il significato simbolico di per sé per loro è totalmente arbitrario, è il mondo dell’incertezza. Addirittura, hanno un termine [?] che tradotto in italiano è “supporre”, “supposizione”. Quindi l’arte di questa area, che a voi è nota come Trobriandese, è un’arte all’interno della Papua Nuova Guinea estremamente schematica e astratta.

ALESSANDRO GUIDI: Sì ma noi parlavamo soprattutto dell’aspetto delle raffigurazioni di tipo sessuale.

GIANCARLO SCODITTI: Su queste tavole che non avete visto c’è anche un accenno e c’è uno scudo magico, ma è molto astratto. Ci sono forse degli organi anche... ma non c’è certezza anche in questo senso...

ALESSANDRO GUIDI: Quello che volevo dire io [è che], per esempio, lo specchio di Castelvetro è particolarmente importante perché in quel caso, come secondo me ha dimostrato bene Zaghetto⁷, l’atto sessuale diventa addirittura una sanzione della riuscita del matrimonio, quindi non ha più solo un aspetto iconografico, diventa qualcosa di particolare con un valore sociale e perfino economico.

BERARDINO PALUMBO: Il punto mi pare importante. Il rapporto tra aspetti astratti e aspetti realistici nell’arte “primitiva” è un tema classico dell’antropologia dell’arte. Non dobbiamo associare lo schematismo o l’astrattismo con [il concetto di] “più primitivo”. Assolutamente no. Il rischio è esattamente questo in questo tipo di operazione. Magari ho capito male io, ma se diciamo che le rappresentazioni sessuali diventano esplicite quando si passa [all’età del] Bronzo, implicitamente stiamo dicendo che... Se forse dobbiamo trovare qualche connessione [metodologica], io la troverei

⁶ Nella discussione che precede questa, seguita alla proiezione del documentario [N.d.R.].

⁷ Cfr. il contributo di Guidi in questa sede con riferimenti [N.d.R.].

con i meccanismi del potere. È interessante [dire ad esempio] che scatta una società gerarchizzata con certi tipi di potere e la sessualità diventa un oggetto esplicito di rappresentazione... Se vogliamo trovare [una connessione]. Se no, se ci mettiamo su quel crinale là, credo che finiamo male.

ALESSANDRO GUIDI: Ma guarda che io sto dicendo esattamente quello; tant'è vero che, come si dice, "sa va sans dir", l'arte paleolitica è un'arte talmente complessa, con delle figurazioni talmente perfette, che sostenere questo sarebbe impossibile, io come preistorico non me la sentirei mai. Quindi, non vi preoccupate, non c'è questo pericolo di equazione tra arte paleolitica e astrazione. Tra l'altro visto, in generale, il tipo di decorazioni, di motivi, ecc. di cui ci occupiamo noi, dovremmo stare freschi, insomma... francamente, lungi da me fare questo ragionamento.

MARIO TORELLI: Mi dispiace perché intervengo su un argomento molto diverso. Perché c'è stata una relazione sui luoghi dell'eros⁸ che era un tema, secondo me, molto importante e mi aspettavo qualche cosa dall'immagine di piazza Armerina perché lì, chiaramente, marca i "privata domini" dove si fa l'eros, mentre nei "privata dominae" si fanno solo figli. Quindi sono proprio due categorie [distinte]. Invece è importante tutto l'aspetto semantico e genetico della prostituzione a Roma. La prostituzione a Roma non nasce nel II secolo [a.C.], ma nasce ufficialmente nel 295 [a.C.] con la dedica del Tempio di Venus Obsequens fatta da Fabio Gurgite al Circo Massimo ed è fatta perché lui come edile multa le matrone colpevoli di adulterio: sono "stupri damnatas", cioè sono date in pubblico. E infatti il tempio di *Veneri Obsequens* è al Circo Massimo dove ci sono i "fornices" da cui deriva la parola "fornicare". Quindi, in questo senso qui, c'è questa fase della prostituzione che è estremamente vaga, cioè si fa quasi per strada. Ha invece una fase che probabilmente è parallela, perché ha origini molto remote, cioè quello per cui diventa "prostituta"; "postribolum" è lo stare davanti alle "stabulae", cioè i luoghi della prostituzione sono le stalle. Questo però ha origini molto remote, perché la cosa deriva dalla prostituzione orientale. [Si veda] il famoso passo di Erodoto [I, 199] con la descrizione del tempio di Mylitta a Babilonia, con le donne che aspettano di essere possedute da un uomo, perché poi questo gli permette di pagare al tempio la liberazione, questo è il discorso. Naturalmente ci sono legioni di persone che non credono a queste cose, perché c'è dietro un tarlo che è quello della "prostituzione sacra"; sono due termini che non riescono a immaginare, sono soprattutto i puritani, anglosassoni, che non riescono a capire questo. Insomma, Anacreonte – un frammento piccolissimo di Anacreonte – dice che le definizioni di una prostituta sono due: "quella che corrompe la città" e "quella che si spoglia davanti alla porta". Quindi, diciamo, che c'è un rituale che è di tipo orientale che è contenuto addirittura nel papiro di Colonia – anche questo è un pezzo celeberrimo di Archiloco che non è stato capito, perché è tutto giocato con allusioni al linguaggio della prostituzione sacra – che dice, infatti, che "ci sono molte altre cose che la dea può consigliare al di fuori della cosa divina", cioè l'atto sessuale pieno. E poi dice: "liberò sotto il fregio", cioè sulla porta; e poi: "ti porterò verso i giardini pieni di erba", quindi è una Afrodite "en kepois", e i giardini sono il luogo del coito. La costituzione di questo linguaggio e la localizzazione di questo linguaggio è tutta molto arcaica, solo che quando entra la schiavitù di tipo vero, cioè la schiavitù di massa, allora si capisce la *stabula*, cioè perché sono stalle, sono praticamente stalle questi postriboli. Il *lupanar* di Pompei è illuminante per questo. Quindi, secondo me, questo è un discorso che può avere grandissimi sviluppi. Mi spiace che non ci sia in sala più nessuno che rappresenta questo argomento.

VALENTINO NIZZO: C'era qualcun altro?

MARIA GIOVANNA BELCASTRO: A parte l'interesse per questo filmato, siccome lei spesso ha parlato di antenati, volevo capire il concetto di "antenati" per questo gruppo; il concetto del tempo e della memoria, perché a me è capitato di vedere, anche in alcune zone dell'Africa, che si parla di questi antenati, poi ci sono delle tombe nelle vicinanze ma non vengono associate in qualche modo a [questo]...

MARIO TORELLI: Sono gli antenati mitici.

MARIA GIOVANNA BELCASTRO: certo, infatti, mitici appunto... però mi interessava capire che tipo di concetto del tempo c'è, cioè del passato e della memoria.

GIANCARLO SCODITTI: Non è semplice ma cerco di rispondere. L'antenato è un essere androgeno, cioè ogni clan discende da un essere "mitico" che chiamano "tabugu" e che non ha niente

⁸ Si allude alla relazione Susini, Romanò [N.d.R.].

a che fare con il polinesiano “taboo”; è colui o colei che è già madre o padre di mia madre o di mio padre. E io mi sono incuriosito, quando loro chiamavano “tabugu” – quindi la mia antenata, cioè quella che ha generato il mio gruppo clanico o sub clanico – e chiamano “tabugu” anche, per esempio, mia nonna. Allora lì ho ferrato questo concetto un po’ curioso: loro usano questo termine per avvicinare l’antenata mitica – che non viene mai rappresentata – al presente e allontanare contemporaneamente la nonna, quindi l’antenata più vicina, nel passato. E questo chiarisce abbastanza anche sul concetto del tempo. Quindi l’antenata mitica non viene mai nominata, è un essere che viene nominato con il suo nome generico e non viene mai rappresentata né descritta né con le parole né a livello iconografico. Questo antenato, che è un essere androgeno, esce fuori essa stessa dalla terra e siccome sono quattro i gruppi, sono quattro i buchi completamente anonimi che a volte possono essere collegati al sottosuolo, ma non sono mai segnati da segni eclatanti. Per esempio, quando io ho individuato dei complessi megalitici, essendo un bianco, ho collegato che fossero... invece no, per niente, anzi l’unico luogo sacro vero, da cui è uscito fuori la stessa antenata, è un luogo anonimo, quasi segreto, che loro sanno dov’è, ma una volta che me l’hanno mostrato era semplicemente un buco nella terra, quindi non era segnato da niente di eclatante. Poi ho capito: il megalite, che di solito è su pianta circolare-ellittica, loro dicono che non può essere un segno dell’antenata perché c’è l’intervento dell’uomo; la mano umana è nella pianta ellittica; il megalite è semplicemente un pezzo più o meno enorme di roccia corallina che è stato spostato e incassato, quindi è una cosa semi-umana. Quindi essendo semi-umana non può essere segno dell’antenata. E poi c’è il fatto di allontanare l’antenata presente, cioè la madre di mia madre, nel passato e di avvicinare l’antenata vera, mitica, al presente, spiega anche questo concetto del tempo, cioè un tempo elastico. Loro hanno una metafora stupenda, secondo me, su cui poi mi sono anche un po’ fissato, questa famosa spirale logaritmica: loro dicono che il presente non è altro che qualcosa che si distingue dal passato soltanto per *magnitudo*, ma lo contiene. È come un’elica della spirale logaritmica di questa famosa conchiglia, il *nautilus pompilius*. Quindi diciamo così, il presente è un’elica, noi sappiamo che non è altro che l’elica precedente, identica, ma soltanto che è diversa per magnitudo. Quindi il futuro sarà un’altra elica che contiene il presente però che si espande. Perché loro dicono che con questo sistema della spirale logaritmica si può andare avanti all’infinito e tornare indietro. Allora il presente è questo taglio arbitrario che si fa su questa spirale. Quindi è una concezione temporale spiraliforme, non è né lineare né tantomeno circolare, ma è spiraliforme.

MARIO TORELLI: Grosso modo è ciclica.

GIANCARLO SCODITTI: E infatti, se avete visto le danze, hanno anche questo movimento, si muovono come una spirale che si apre e si chiude intorno alla pedana dei danzatori e dei cantori. Quella è una rappresentazione iconografia del tempo in senso ciclico. Quindi la cosa che può incuriosire è che l’antenato è questo essere androgeno; infatti questo essere androgeno a un certo punto si autofeconda e partorisce un uomo e una donna, quindi un figlio e una figlia e quindi si distingue in A e in B, in maschio e femmina. Poi la femmina si accoppia con un uomo che non viene mai citato e partorisce dei figli e delle figlie. La prima figlia si accoppia con un uomo che viene da lontano e a questo punto cominciano a recitare la genealogia. Quindi mi pare ovvio, visto il terrore che hanno dell’incesto tra fratello e sorella, ho dedotto che probabilmente questo terrore è dedotto dall’immagine di questo incesto “primordiale”, perché è ovvio, quando l’antenata autofecondandosi partorisce un figlio e una figlia e questa figlia si accoppia con qualcuno che non viene citato, non può che essere suo fratello. E ancora oggi – l’ultima volta è nel 2014 – se io sto parlando con un mio amico, ad esempio con Valentino, e si avvicina sua sorella, lei fa tutto un giro complicatissimo, quindi gira tutto intorno alle spalle, poi si mette accanto a lui e in questo momento io posso parlare anche con la sorella. È una cosa veramente agghiacciante, perché c’è questa androgenia continua e vivente. La coppia vincente, terribile, sono fratello e sorella in tutte le decisioni: nella divisione della terra un uomo non può lasciare nulla di materiale a suo figlio, ma lo deve lasciare al figlio della sorella, perché essendo matrilineare... e c’è un controllo ossessivo della sorella. Quindi un uomo lascia ai suoi figli i beni immateriali (un canto, una figura di danza, per esempio uno di questi simboli dello scambio rituale e così via), ma il bene materiale è esclusivamente della donna che controlla ovviamente anche la terra.

VALENTINO NIZZO: Allora siamo arrivati all'orario e dobbiamo chiudere. Avrei delle riflessioni *flash*. I *supporti*: tutta l'iconografia dell'amore esposta da Alessandro [Guidi], naturalmente va legata al luogo in cui quelle raffigurazioni erano collocate e al supporto, alla sua funzione e anche al luogo in cui poi questi oggetti possono essere [stati] trasportati e, quindi, risemantizzati. La *corporeità*: quella animale, quella umana, che ci può guidare nell'interpretazione di una società rispetto al modo in cui si pone in merito a ciò che considera umano o non umano, che può essere un oggetto inanimato, un animale, un bambino, un uomo o nessuno di tutti questi, o uno straniero. I bambini e gli animali possono essere effettivamente degli elementi molto interessanti per cercare di individuare un codice interpretativo rispetto all'interpretazione stessa che una società dà dell'umanità. E poi, appunto, ringrazio Giancarlo [Scoditti] perché effettivamente questo documentario che abbiamo potuto vedere del quale lui, cito le sue parole, ha detto "ho cercato di recuperare frammenti", ci insegna quanto noi forse a volte perdiamo di vista, come archeologi nel nostro eccesso di materialità. Io osservavo i piedi sulla sabbia e immaginavo l'assenza, appunto, di tracce, di quello che avremmo voluto ricostruire rispetto a tutto quello che tu ci hai raccontato e che hai potuto osservare. Osservavo le case sullo sfondo, immaginavo i buchi di palo che avremmo trovato e nient'altro; così come il palo che era al centro di quella rappresentazione. "Recuperare i frammenti"; impronte nella sabbia, interpretarle, confrontarci con la cultura, osservare come scompare nel momento in cui noi la osserviamo e la nostra osservazione spesso porta a farla scomparire... ecco, non c'è modo per spingere oltre questi concetti, ma volevo soltanto trasmettervi non solo l'emozione che provo ogni volta che ho la fortuna di organizzare occasioni come queste e quindi imparare da voi ciò che poi ritengo per me altamente formante, ma volevo anche, nel restituirvi questa emozione sottolineandola, incoraggiare non chi è in questa sala – perché solo il fatto di essere rimasti fino a quest'ora e con questo caldo dimostra che il coraggio lo avete – ma magari chi è fuori, chi vede questo video, chi leggerà gli atti, a cercare di recuperare quei frammenti con questa coscienza, con questa attenzione nei riguardi di quelle emozioni che Alessandro [Guidi] ha citato all'inizio in quel brano di Lévi-Strauss che, guarda caso, era anche [citato] in conclusione dell'introduzione che feci al primo di questi convegni⁹. E proprio quel brano che tu hai citato era quello che io ho ritenuto importante sottoporre all'attenzione di archeologi, alle volte troppo persi intorno alla, seppur importante, materialità e filologica della loro ricerca. Non perdiamo di vista l'essere umano e chi di noi ha la fortuna di fare questo lavoro pagato cerchi di restituirlo agli altri, perché questa è la sfida importante.

Ci vediamo domani alle 9 e mezza, cominceremo puntali. Sarà una sfida anche questa di domenica mattina e col caldo, ma ringrazio anticipatamente chi vorrà affrontarla.

⁹ V. NIZZO, "Introduzione", in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: Antropologia e Archeologia a Confronto*, Atti dell'Incontro Internazionale di Studi in onore di Claude Lévi-Strauss, Roma, Museo Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini", il 21 Maggio 2010, Roma 2011, p. 35 [N.d.R.].

INTERVENTI PROGRAMMATI



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

OSSA E DNA...LA VERITÀ, VI PREGO, SULL'AMORE!
IL CONTRIBUTO DELL'ANTROPOLOGIA FISICA PER LA RICOSTRUZIONE DEI
COMPORAMENTI SESSUALI E "AMOROSI" DEL PASSATO

We are not a classic pair-bonded species. We are not a polygamous, tournament species either.... What we are, officially, ... is a tragically confused species.

(R. SAPOLSKY¹)

Dicono alcuni che amore è un bambino
 e alcuni che è un uccello,
 alcuni che manda avanti il mondo
 e alcuni che è un'assurdità

...

Darà una svolta a tutta la mia vita?
 La verità, vi prego, sull'amore.

(W.H. AUDEN²)

Premessa

Uno scheletro, una biomolecola antica, segnali chimico-fisici estratti da ossa e denti, appaiono freddi oggetti d'indagine lontani dalle tematiche introdotte del convegno. In realtà, è proprio attraverso queste (e altre) fonti che l'antropologia biologica può fornire interessanti spunti di riflessione ed evidenze utili alla ricostruzione dei comportamenti sessuali e "amorosi" del passato. Per di più, la bioantropologia, in quanto "scienza di confine", ci esorta a estendere lo sguardo oltre la nostra specie, in una prospettiva comparativa ed evolutiva; in quanto "scienza dialogante", risponde alle istanze che emergono da altri campi del sapere e prende in prestito modelli interpretativi propri di altre discipline. Se la finalità è quella di comprendere fenomeni umani complessi, quali i comportamenti prosociali, i *mating systems*, i legami di coppia, l'attaccamento genitore-figlio, allora l'applicazione dello schema/guida suggerito da Nikolaas Tinbergen per la ricerca etologica³ rappresenta senza dubbio un valido punto di partenza (*Fig. 1*).

In questo contributo si rifletterà in modo sintetico su alcuni temi di ricerca nei quali le evidenze biologiche possono giocare un ruolo fondamentale nella costruzione di narrazioni. Allo stesso tempo, verranno sottolineati i limiti derivanti dalla natura stessa del dato e discusse questioni metodologiche e complessità interpretative.

¹ SAPOLSKY 2005.

² AUDEN 1994.

³ TINBERGEN 1963; il suo modello di ricerca si struttura intorno a 4 domande fondamentali (*Come funziona? A che serve? Come si sviluppa? Come si è evoluto?*). A queste, poiché trattiamo di comportamenti umani, dovremmo aggiungere una quinta domanda: *quale ruolo gioca la cultura?* Vd. anche O'BRIEN, GALLUP 2011.

Tra i temi esplorabili con l'apporto della bioantropologia si elencano, a titolo esemplificativo:

- il comportamento sessuale dell'uomo e degli altri primati, tra traiettorie evolutive, processi adattivi, determinanti genetiche, modelli sociali condivisi e scelte individuali;
- le basi neurologiche dell'amore romantico e materno con le più recenti evidenze dalla risonanza magnetica funzionale;
- la questione dell'ibridazione tra le diverse popolazioni umane nel corso del Pleistocene;
- i sistemi di endogamia, esogamia, patrilocalità nelle società umane antiche;
- l'origine della famiglia mononucleare;
- le evidenze di parentela nei contesti funerari;
- le molteplici relazioni tra sesso e genere;
- i fenomeni di *gender inequality* e di abusi;
- i fenomeni di *social care* di soggetti infantili o disabili.

Un breve assaggio: in principio era il sesso... poi venne (anche) l'amore

Tra le Antropomorfe, i Primati più simili all'uomo, osserviamo un'estrema variabilità nei comportamenti sessuali: monogamia permanente (Gibboni, Siamanghi); monogamia antisociale (Orango); poliginia (Gorilla); promiscuità (Scimpanze, Bonobo). Tali sistemi presentano una stretta correlazione con le caratteristiche anatomiche, fisiologiche e comportamentali delle specie: dimorfismo sessuale, posizione copulatoria, numero di rapporti per gravidanza, dimensioni degli organi riproduttivi, ricettività sessuale delle femmine, manifestazione dell'estro. Una solida modellistica ha inoltre evidenziato che i comportamenti sessuali si relazionano alle strutture sociali delle specie, e dunque, all'habitat e alla distribuzione delle risorse ambientali⁴. L'insieme di questi tratti costruisce uno schema predittivo attraverso il quale è stata indagata l'origine della sessualità umana e l'affermazione del sistema (prevalente, ma non esclusivo)⁵ della monogamia, in relazione a processi adattativi e incremento della *fitness*⁶. Tuttavia, se è vero che oggi siamo (abbastanza) in grado di definire la nostra sessualità, per quanto riguarda la sua storia evolutiva ci muoviamo in un ambito prevalentemente speculativo, con scarse e indirette evidenze. Molto è stato scritto in merito al dimorfismo sessuale delle specie che ci hanno preceduto, con dati e interpretazioni non sempre concordanti. Un esempio tra tutti è dato dalla questione di *Australopithecus afarensis*. Per questa specie, l'equazione "ridotto dimorfismo sessuale=monogamia" ha dominato per anni⁷. Oggi, nuovi dati scheletrici e paleoicnologici⁸ sembrano indicare una maggiore differenza di taglia tra i due sessi, riaprendo diversi possibili scenari.

⁴ CARNES ET AL. 2011; DIXSON 2012; KOENIG ET AL. 2013.

⁵ Al di là delle determinanti biologiche e genetiche, la nostra è una specie altamente euritopica, ovvero presenta comportamenti sessuali diversificati tra le società e all'interno delle stesse e che vanno ben oltre la mera funzione riproduttiva.

⁶ CHAPPAIS 2013.

⁷ LOVEJOY 1981; RENO ET AL. 2003, 2010.

⁸ LEE 2005; MASAO ET AL. 2016.

Le basi neurologiche del sentimento amoroso

Cosa dire dell'amore? Mero costrutto culturale, di recente invenzione, o fenomeno indagabile anche dal punto di vista biologico? In una prospettiva evolutiva-adattativa, l'amore romantico è visto come un "dispositivo di impegno" in quanto rafforza il legame di coppia e favorisce l'investimento parentale sulla prole; inoltre, l'amore, attraverso una serie di feedback positivi, si relaziona a comportamenti prosociali e attitudine alla cooperazione⁹. Il sentimento amoroso si manifesta tramite specifici correlati neurologici¹⁰: attiva le aree funzionali legate ai sistemi di motivazione e ricompensa, mentre disattiva le aree che si associano a emozioni negative e al giudizio sociale¹¹. La risonanza magnetica funzionale è il *device* che ci permette di "cogliere" i "meccanismi" dell'amore in un modo fino a poco tempo fa impensabile, è la nostra "macchina della verità" del sentimento.

Leggere l'amore nei contesti funerari

Quando si passa ai contesti funerari è lecito porsi una serie di domande. Siamo veramente in grado di cogliere l'essenza dei sentimenti sottostanti a partire dai gesti funerari? Le sepolture si prestano all'identificazione di legami affettivi e/o familiari? Le modalità di distribuzione delle risorse, le pratiche di cura dei neonati e dei disabili possono veramente svelarci qualcosa sui rapporti all'interno della società? Molti di questi temi si rivelano di non facile risoluzione. Come antropologi il nostro compito è quello di fornire dati ed evidenze che, lette all'interno di un sistema multidisciplinare, possano palesare scenari di indubbio interesse.

Vale la pena di ricordare che sono molti oggi i casi di supposte "sepolture romantiche" portate alla ribalta soprattutto dai media. Sotto diversi aspetti stiamo assistendo a una "epidemia interpretativa" che l'antropologa P.L. Geller definisce "*sindrome di Romeo e Giulietta*"¹².

Esiste uno schema ricorrente nella creazione di queste narrazioni di sapore shakespeariano: si tratta quasi sempre di una sepoltura doppia simultanea, rara nel contesto e dunque considerata "eccezionale", gli individui sono giovani e viene ipotizzata una loro morte tragica. Caso emblematico è la cosiddetta tomba degli amanti di Valdaro¹³ la cui interpretazione poggia su poche e deboli evidenze. In altri contesti una corretta lettura tafonomica, unitamente all'impiego di sistemi di datazione e analisi del DNA antico hanno aperto la strada a scenari interpretativi per certi versi inaspettati ma certamente più plausibili, come nel caso delle sepolture doppie di *el Argar*¹⁴ (Spagna).

⁹ FLETCHER ET AL. 2016.

¹⁰ CACIOPPO ET AL. 2012.

¹¹ BARTELS, SEMIR 2003; ARON ET AL. 2005; ORTIGUE ET AL. 2007.

¹² GELLER 2017.

¹³ CORTI ET AL. 2013 commentano la sepoltura in questo modo: "It is difficult to explain the peculiar burial and to establish the cause of death, whether it was a ritual sacrifice or a sudden death, or lovers who committed suicide together".

¹⁴ LULL ET AL. 2013 in base ai dati biomolecolari e cronologici suggeriscono l'ipotesi di un rapporto di discendenza, e non di legame matrimoniale, per le sepolture doppie del sito del Bronzo iniziale di El Argar.

Legami familiari inconfutabili sono stati evidenziati nelle sepolture di *Eulau*¹⁵ (Germania, Neolitico, 4.600 BP). Il sito ha restituito sepolture simultanee di individui (uomini, donne e bambini) vittime di un chiaro episodio di violenza intergruppo. Le analisi biomolecolari hanno mostrato come in alcuni casi le deposizioni si riferissero a gruppi familiari mononucleari, mentre le analisi degli isotopi dello stronzio suggeriscono alleanze matrimoniali di tipo esogamico e patrilocale.

In definitiva, *Eulau* rende testimonianza di due aspetti antitetici del nostro essere uomini: da un lato uccisioni indiscriminate, dall'altro la cura profusa nel perpetuare legami d'amore oltre la morte. Quando si tratta di sentimenti e comportamenti la nostra è pur sempre una “*tragically confused species*”.

ALESSANDRA SPERDUTI

Servizio di Bioarcheologia, Museo delle Civiltà
Università “L'Orientale” di Napoli
alessandra.sperduti@beniculturali.it

BIBLIOGRAFIA

- ARON ET AL. 2005: A. ARON, H. FISHER, D.J. MASHEK, G. STRONG, H. LI, L.L. BROWN, “Reward, motivation, and emotion systems associated with early-stage intense romantic love”, in *Journal of Neurophysiology* 94, 2005, pp. 327-337.
- AUDEN 1994: W.H. AUDEN, *La verità, vi prego, sull'amore*, Milano 1994.
- BARTELS, ZEKI 2004: A. BARTELS, S. ZEKI, “The neural correlates of maternal and romantic love”, in *NeuroImage* 21, 2004, pp. 1155-1166.
- CARNES ET AL. 2011: L.M. CARNES, C.L. NUNN, R.J. LEWIS, “Effects of the distribution of female primates on the number of males”, in *PLoS ONE* 6 (5), <e19853. DOI: 10.1371/journal.pone.0019853>.
- CACIOPPO ET AL. 2012: S. CACIOPPO, F. BIANCHI-DEMICHELI, C. FRUM, J.G. PFAUS, J.W. LEWIS, “The common neural bases between sexual desire and love: a multilevel kernel density fMRI analysis”, in *The Journal of Sexual Medicine* 12, 2012, pp. 1048-1054.
- CHAPAIS 2013: B. CHAPAIS, “Monogamy, strongly bonded groups, and the evolution of human social structure”, in *Evolutionary Anthropology* 22, 2013, pp. 52-65.
- CORTI ET AL. 2013: C. CORTI, L. RAMPAZZI, C. RAVEDONI, B. GIUSSANI, “On the use of trace elements in ancient necropolis studies: Overview and ICP-MS application to the case study of Valdaro site, Italy”, in *Microchemical Journal* 110, 2013, pp. 614-623.
- DIXSON 2012: A.F. DIXSON, *Primate Sexuality: Comparative Studies of the Prosimians, Monkeys, Apes, and Humans*, Oxford 2012.
- FLETCHER ET AL. 2015: G.J. FLETCHER, J.A. SIMPSON, L. CAMPBELL, N.C. OVERALL, “Pair-bonding, romantic love, and evolution: the curious case of *Homo sapiens*”, in *Perspectives on Psychological Science* 10, 2015, pp. 20-36.
- GELLER 2017: P.L. GELLER, *The Bioarchaeology of Socio-Sexual Lives. Queering Common Sense About Sex, Gender, and Sexuality*, New York 2017.
- HAAK ET AL. 2008: W. HAAK, G. BRANDT, H.N. DE JONG, C. MEYER, R. GANSLMEIER, V. HEYD, C. HAWKESWORTH, A.W.G. PIKE, H. MELLER, K.W. ALT, “Ancient DNA, Strontium isotopes, and osteological analyses shed light on social and kinship organization of the Later Stone Age”, in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 105, 2008, pp. 18226-18231.

¹⁵ HAAK ET AL. 2008.

- KOENIG ET AL. 2013: A. KOENIG, C.J. SCARRY, B.C. WHEELER, C. BORRIES, "Variation in grouping patterns, mating systems and social structure: what socio-ecological models attempt to explain", in *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 368, 20120348, < <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2012.0348> >.
- LEE 2005: S.H. LEE, "Patterns of size sexual dimorphism in *Australopithecus afarensis*: Another look", in *HOMO - Journal of Comparative Human Biology* 56, 2005, pp. 219-232.
- LOVEJOY-OWEN 1981: C. LOVEJOY-OWEN, "The origin of man", in *Science* 211, 1981, pp. 341-350.
- LULL ET AL. 2013: V. LULL, R. MICÓ, C. RIHUETE-HERRADA, R. RISCH, "Funerary practices and kinship in an Early Bronze Age society: a Bayesian approach applied to the radiocarbon dating of Argaric double tombs", in *Journal of Archeological Sciences* 40, 2013, pp. 4626-4634.
- MASAO ET AL. 2016: F.T. MASAO, E.B. ICHUMBAKI, M. CHERIN, A. BARILI, G. BOSCHIAN, D.A. IURINO, S. MENCONERO, J. MOGGI-CECCHI, G. MANZI, "New footprints from Laetoli (Tanzania) provide evidence for marked body size variation in early hominins", in *eLife*, 2016, 5: <e19568. DOI: 10.7554/eLife.19568>.
- O'BRIEN, GALLUP 2011: D.T. O'BRIEN, A.C. GALLUP, "Using Tinbergen's four questions (plus one) to facilitate evolution education for human-oriented disciplines", in *Evolution: Education and Outreach* 4, 2011, pp. 107-113.
- ORTIGUE ET AL. 2007: S. ORTIGUE, F. BIANCHI-DEMICHELI, A.F. HAMILTON, S.T. GRAFTON, "The neural basis of love as a subliminal prime: an event-related functional magnetic resonance imaging study", in *Journal of Cognitive Neuroscience* 19, 2007, pp. 1218-1230.
- RENO ET AL. 2003: P.L. RENO, R.S. MEINDL, M.A. MCCOLLUM, C.O. LOVEJOY, "Sexual dimorphism in *Australopithecus afarensis* was similar to that of modern humans", in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 100, 2003, pp. 9404-9409.
- RENO ET AL. 2010: P.L. RENO, M.A. MCCOLLUM, R.S. MEINDL, C.O. LOVEJOY, "An enlarged postcranial sample confirms *Australopithecus afarensis* dimorphism was similar to modern humans", in *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 365, 2010, pp. 3355-3363.
- SAPOLSKY 2005: R. SAPOLSKY *Biology and Human Behavior: The Neurological Origins of Individuality*, 2nd Edition, The Teaching Company (on line course).
- TINBERGEN 1963: N. TINBERGEN, "On aims and methods of ethology", in *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20, 1963, pp. 410-433.



Fig. 1. Esplorare i comportamenti sessuali e amorosi secondo lo schema concettuale di Tinbergen (1963) implementato da O'Brien and Gallup (2011) (disegno Autore)

RELAZIONI



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**DIGGING IN LOVE: RIFLESSIONI SUL RUOLO DELL'AMORE (IN SENSO LATO) NELLA
PRODUZIONE DELLA CONOSCENZA ARCHEOLOGICA**

Al pari di ogni altra attività lavorativa non individuale, lo scavo archeologico è necessariamente una pratica “sociale”, nel senso che coinvolge un gruppo di persone, dando vita a una interazione tra loro.

A differenza di altre attività lavorative, in cui i rapporti tra gli operatori impegnati sono regolati da relazioni relativamente semplici (per quanto possano essere semplici relazioni di tipo gerarchico o di semplice colleganza), lo scavo archeologico dà luogo a relazioni interpersonali necessariamente complesse. Perché molteplici sono le tipologie di attori in campo – docenti universitari, funzionari ministeriali, professionisti, studenti a vari livelli di formazione, volontari ecc. – e perché l’oggetto stesso del lavoro costituisce un elemento imponderabile a priori, giacché nessuno può sapere in partenza quale sarà la “realtà” archeologica con cui confrontarsi e quindi predeterminare le strategie di gruppo da porre in essere.

Tutt’altro che irrilevante è poi il fatto che lo scavo archeologico è anche l’esercizio di una “passione”, individuale e collettiva. Tutti noi che siamo qui oggi sappiamo bene che lo scavo è in sé sempre e comunque connotato da un interesse empatico per una attività per lo più poco remunerativa sotto il profilo economico, ma molto remunerativa sotto il profilo emozionale. Ne consegue, direi inevitabilmente, che il cantiere archeologico sia per sua natura uno dei tanti luoghi delle emozioni e quindi anche lo scenario del confrontarsi, del sinergizzarsi, dell’ostacolarsi, del sommarsi o dell’annullarsi reciproco delle passioni individuali.

Insomma, lo scavo archeologico è decisamente uno scenario d’amore. In molti sensi possibili.

Nel senso un po’ goliardico e divertito con cui lo racconta Paul Bahn in quel delizioso “contromanuale” archeologico che è *Bluffing your way in archaeology*, ironizzando sulla molla che spinge austeri professori ad abbandonare le loro fresche biblioteche per scomodi campi di lavoro sotto il sole a picco e che spinge le mogli non archeologhe dei suddetti a seguire i loro mariti in queste insensate attività.

Oppure in una più seria prospettiva di storia della disciplina, per indagare il possibile – ma oserei dire certo – ruolo avuto dalle relazioni affettive tra grandi archeologi del passato nella nascita e nello sviluppo di nuove prospettive di ricerca. Basta pensare, per esempio, al ruolo decisivo che ebbero nell’elaborazione del pensiero e della prassi operativa di Mortimer Wheeler i rapporti, di natura profondamente diversa, ma ugualmente umanamente intensi, prima con Tessa Verney Wheeler e poi con Kathleen Kenyon.

Quello su cui vorrei focalizzare il mio intervento è però una riflessione più ampia circa l’impatto che il nostro modo contemporaneo di concepire i rapporti interumani in ambito lavorativo può avere sulla qualità della produzione di conoscenza nello scavo archeologico, partendo da un assunto di base. L’assunto è che la conoscenza del passato attraverso lo scavo archeologico sia il prodotto di una interazione che si verifica nella contemporaneità, tra tracce potenzialmente contenute nella

stratificazione del terreno e capacità oggettiva e soggettiva, individuale e collettiva, del gruppo di ricerca di individuare, leggere e interpretare quelle tracce potenziali. Se così è, ne consegue evidentemente che la qualità delle relazioni interumane – individuali e di gruppo – all'interno del gruppo di ricerca diviene una variabile estremamente importante e può quindi essere oggetto di analisi da cui derivino modelli operativi e gestionali, eventuali esercizi di riesame e applicazioni di correttivi. Insomma, una prospettiva di gestione dei gruppi di lavoro che tenga in conto – se vogliamo anche in grande conto – le caratteristiche “passionali” proprie del lavoro archeologico cui accennavamo all'inizio.

Il problema è stato posto – per quanto a mia conoscenza, per la prima volta – dalla scuola archeologica e antropologica americana di ispirazione femminista alla metà degli anni '80, soprattutto in relazione alle dinamiche di genere, e, con diverse prospettive, da più recenti contributi che hanno tentato di analizzare in una dimensione ormai storica il nascere e lo svilupparsi dell'archeologia professionale inglese in quello stesso arco di tempo.

Già questi semplici riferimenti cronologici fanno capire come la metà degli anni '70 abbia rappresentato un punto di svolta davvero epocale nel lavoro archeologico sul campo, giacché la rivoluzione stratigrafica e professionale è andata, almeno per alcuni anni, di pari passo con un cambiamento generale della società contemporanea a scala globale, dando vita a una sorta di rivoluzione culturale anche nell'immagine individuale e collettiva dell'archeologo da campo.

Rendere la complessità di questo cambiamento nei pochissimi minuti di questo intervento è davvero impossibile, mi affiderò dunque a qualche immagine di confronto tra il famoso cantiere-scuola organizzato da Nino Lamboglia al Foro romano alla fine degli anni '60 e il cantiere di Settefinestre, vera icona di tutta una generazione (con i suoi militari nudi...) e alla memoria personale dello scalpore che fecero, qualche anno dopo, alcune soluzioni logistiche al cantiere della Crypta Balbi di Roma, dove di fronte alle perplessità espresse da un visitatore per l'esistenza di un unico spogliatoio per uomini e donne la risposta fu che “gli archeologi sono un pianeta tutto da scoprire”. Gli archeologi come categoria di lavoratori specifica, impegnati in un lavoro specifico dove gioventù, fraternità, impegno civile concorrevano a disegnare un profilo professionale e un modello di gestione del lavoro fino ad allora inedito.

Gli archeologi erano visti come intellettuali-artigiani e i cantieri, quanto mai eroici nella loro strutturazione fisica e nel loro modello gestionale in cui coesistevano operai, amicizia, relazioni umane, erano concepiti come il luogo dove si metteva in atto una concezione nuova del lavoro.

Va da sé che questa fase tanto eroica quanto velleitaria, che non ha mai fatto in quegli anni realmente i conti con le dinamiche di vera sostenibilità nel tempo del lavoro archeologico e di chi lo faceva, si è presto scontrata con i problemi imposti con una progressiva professionalizzazione dello scavo, che ha a sua volta imposto scelte gestionali più specifiche.

E le scelte sono state per lo più divergenti, perché quasi mai prodotte di una riflessione specifica ma piuttosto dettate da circostanze specifiche e approcci empirici: d'altronde

chi mai aveva imparato all'università (e chi mai impara ora all'università) come si costruisce e si gestisce nel tempo razionalmente un gruppo di lavoro? I cantieri fatti di eroici amici senza una prospettiva di reale sostenibilità si sono trasformati: c'è chi ha scelto la strada della gestione piramidale e della direzione dall'alto e chi quella delle équipes orizzontali a direzione condivisa; chi ha optato – o ci si è semplicemente trovato – per gruppi consolidati nel tempo e chi ha invece lavorato sulla gestione di gruppi aperti.

Soprattutto nel settore dello scavo di ricerca – che è quello su cui ho maggiore competenza – la costruzione di gruppi di lavoro molto orizzontali e molto legati tra loro di una comune tensione verso un obiettivo conoscitivo comune si è rivelata portatrice di grandi potenzialità, ma anche non priva di rischi. Primo fra tutti quello della progressiva chiusura del gruppo verso l'esterno, com'è proprio di un rapporto “amoroso”, che tende a rendersi esclusivo: una chiusura che rischia di condurre a una sorta di asfissia da mancanza di rinnovamento, a una impermeabilità verso nuove persone e nuove idee che si traduce quasi inevitabilmente con un insterilirsi progressivo degli approcci conoscitivi.

La crisi generalizzata ha fatto poi da catalizzatore, perché ha posto in maniera ancora più drammatica la questione della sostenibilità nel tempo dei gruppi di ricerca e ha quindi acuito la tensione tra conservazione degli affetti e necessità di rinnovamento. Una tensione che ha raggiunto una sua esplicitazione particolarmente forte nella scelta drastica operata qualche anno fa da Ian Hodder, che con una semplice email licenziò in tronco tutto lo staff del grande scavo di Çatal Hoyuk non perché fosse insoddisfatto della loro produttività, ma perché era alla ricerca di “nuove idee e prospettive di ricerca”. In altri termini, un rinnegare un amore ormai consolidato dal tempo in nome delle potenzialità ancora inesplorate di un nuovo amore.

E sarà molto interessante leggere, nelle prossime pubblicazioni su quel sito così importante, se e come questa scelta si rifletterà sulla conoscenza archeologica prodotta e sulle forme in cui verrà diffusa.

Così come è molto interessante e materia, io credo, di una necessaria riflessione collettiva la circostanza che, sempre a seguito della grande crisi che non finisce e che ha ormai cancellato molto di quegli anni ruggenti, eroici e insostenibili, gran parte della discussione sul presente e sul futuro dell'archeologia da scavo ruoti oggi intorno a due concetti che hanno a che fare con l'amore, almeno in senso lato: il ruolo della “passione” nelle scelte professionali individuali e il risentimento nei confronti di un sistema percepito come “traditore”, perché portatore di promesse lavorative poi non mantenute.

E non sarà dunque un caso che gran parte della discussione sui problemi legati alla professione dell'archeologo da campo si sia oggi trasferita sui *social network*. Che sono notoriamente i “non luoghi” virtuali contemporanei dove si esercitano molte forme di “amore”: dall'adulazione estensiva all'odio sistematico, dal consenso critico al narcisismo parossistico.

E tutto questo amore e disamore finirà inevitabilmente, già da domani, nella nostra conoscenza archeologica, perché il passato è una terra lontana e viene ricostruito

dagli uomini e dalle donne di oggi, che guardano le cose con gli occhi di oggi e, soprattutto, con le percezioni e il modo di sentire di della nostra contemporaneità.

ENRICO ZANINI
Università di Siena
enrico.zanini@unisi

BIBLIOGRAFIA

- BAHN 1989: P. BAHN, *Bluff your way in Archaeology*, Horsham 1989.
- CARR 2012: L. CARR, *Tessa Verney Wheeler: Women and Archaeology Before World War Two*, Oxford 2012.
- EDGEWORTH 2006: M. EDGEWORTH, "Multiple Origins, Development, and Potential of Ethnographies of Archaeology", in M. EDGEWORTH (ed.), *Ethnographies of Archaeological Practice: Cultural Encounters, Material Transformations*, Lanham MD 2006, pp. 2-19.
- EVERILL 2009: P. EVERILL, *The Invisible Diggers: A Study of British Commercial Archaeology*, Oxford 2009.
- GERO 1994: J.M. GERO, "Gender division of labour in the construction of archaeological knowledge in the United States", in G.C. BOND, A. GILLIAM (eds.), *Social Construction of the Past. Representation as Power*, London-New York 1994, pp. 144-153.
- GERO 1996: J.M. GERO, "Archaeological practice and gendered encounters with field data", in R.P. WRIGHT (ed.), *Gender and Archaeology*, Philadelphia 1996, pp. 251-280.
- LUCAS 2001: G. LUCAS, *Critical Approaches to Fieldwork. Contemporary and Historical Archaeological Practice*, London-New York 2001.

FRAMMENTI ARCHEOLOGICI DI UN DISCORSO AMOROSO: O DEL MISERERE DI UN TROVATORE

Premessa. Un discorso necessario

Nella premessa al suo libro, “*Fragments d’un Discours Amoureux*”, Roland Barthes sottolinea come esso nasca come necessità dovuta alla considerazione che il discorso amoroso sia di una estrema solitudine. Allo stesso modo, questo saggio nasce dalla considerazione che il discorso degli archeologi sul proprio rapporto con l’archeologia sia, seppur parlato da tanti, un discorso frammentato e sostenuto da pochi. Questo discorso necessita che se ne raccolgano oggi i frammenti sparsi ovunque, dandogli dignità e potere di piena affermazione (*Fig. 1*).

È opportuno anteporre tre premesse al contenuto principale di questo saggio. La prima è di carattere tecnico e comunicativo. A chi è rivolto questo saggio? Solo a coloro i quali esercitano la professione di archeologo o che si definisce tale al di là della professione esercitata? Assolutamente no. Questo saggio si rivolge, certamente, anche a loro. Ma il discorso archeologico ha la necessità di uscire dalla cerchia, ristretta, dell’ambiente archeologico e di essere affermato alla presenza di tutti. Il saggio si rivolge dunque a chiunque svolga una professione con la quale ha un rapporto i cui estremi sono pronunciati frammentariamente e mai sostenuti organicamente, generando una solitudine di fondo dell’individuo che la esercita. Questo saggio si rivolge, insomma, a tutti coloro i quali si identificano anche solo in minima parte con la frammentarietà discorsiva che riguarda la loro professione e che sentono la necessità di affermare discorsi finora detti da tutti e pronunciati da nessuno.

La seconda premessa è di carattere circostanziale. Per puro caso mi sono ritrovato a leggere il libro di Barthes sulla figura dell’innamorato proprio mentre riflettevo sistematicamente sulla situazione lavorativa dell’archeologo nella società di oggi, stimolato dalle tante affermazioni che ho sentito pronunciare ai miei colleghi nell’orario di lavoro. Questo articolo nasce quindi, come spesso accade, da una scoperta fortuita, o da un caso di serendipità, nel senso adoperato spesso da Umberto Eco (1985)¹.

La terza premessa, fondamentale, è di carattere metodologico. La figura dell’archeologo a cui mi riferisco non è quella ideale che opera nel mondo possibile, o nel cosiddetto mondo occidentale, bensì in un’area circoscritta e in un periodo storico ben preciso. Questa è l’area della archeologia commerciale inglese – *commercial archaeology* – in particolare a Londra, nel secondo decennio del 2000. In breve, la *commercial archaeology* si avvicina all’archeologia preventiva in Italia nel senso che si adopera ad anticipare la demolizione di vecchi edifici che faranno spazio alla costruzione dei nuovi investigando il terreno sopra al quale giacciono i primi e giaceranno i secondi. La *commercial archaeology* è un’industria abbastanza attiva in tutto il Regno Unito proprio perché il settore edile è il più florido del paese e la legislazione corrente obbliga l’azienda di costruzioni a includere tra le proprie spese quella di

¹ Siccome nulla nasce dal nulla, il puro caso ha qui un nome, Davide, il caro amico che mi ha fatto dono del libro di Barthes circa un anno fa.

investigazione archeologica dell'area interessata dal cantiere. Le ragioni di tale tentativo di circoscrivere l'area e il periodo di riferimento sono due: la prima è che per sviluppare un discorso del genere sulla figura dell'archeologo, non essendo tale discorso mai stato pronunciato esplicitamente, è necessario attenersi alle specifiche condizioni materiali all'interno delle quali esso opera. La seconda, personale, è che da circa 7 anni mi trovo a stretto contatto con la professione dell'archeologo in Inghilterra, tra Cambridge e Londra, dove sono stato impiegato in tre tra le principali compagnie di archeologia commerciale: MOLA, PCA, CAU. Questo distinguo, non solo tra Inghilterra e, per esempio, Italia, ma anche tra Londra e resto d'Inghilterra, è necessario innanzitutto per collocare l'archeologo all'interno di specifiche condizioni materiali di vita, economiche e sociali, con cui esso, come ogni altro lavoratore, deve interagire operando delle scelte. Bisogna ricordare, ad esempio, che Londra rappresenta la seconda città al mondo con il più alto tasso di sperequazione dopo Vancouver, ovvero dove il divario tra costo della vita, altissimo, e stipendio medio, basso, è il più ampio. Quest'ultimo dato tornerà a essere considerato più ampiamente e con riferimento a fonti ufficiali nel corso di questo articolo. Questa terza premessa non vuol significare che un archeologo di Città del Messico o di Lecce non possano sentirsi vicini alle condizioni a cui si fa riferimento in questo saggio. Al contrario, vuole solo proporre un concreto esempio a cui in tanti possano fare riferimento come termine di paragone per la propria situazione.

Alla luce di queste necessarie premesse, sento di dover rispondere a una domanda inevitabile: perché utilizzare il libro di Barthes per raccontare lo stato d'animo dell'archeologo nella società contemporanea? Perché Barthes e non un altro scrittore, magari qualcuno che tratti di economia, visto che di lavoro e di rapporto con le condizioni materiali di vita si parla? Potrebbe bastare rispondere che si sente spesso pronunciare le parole "passione" e "amore" in relazione all'archeologia. Ciò non porterebbe però molto lontano nell'approfondimento della questione che qui si affronta. L'accostamento all'opera di Barthes è dovuto alla notevole assonanza che capita spesso di percepire tra le considerazioni pronunciate dall'archeologo sul proprio stato psichico e quelle che un innamorato, mai o quasi mai corrisposto, rilascia in relazione alla propria condizione amorosa. Nel suo libro sui frammenti del discorso amoroso, Barthes costruisce una struttura elastica di 80 figure con le quali tenta di descrivere l'innamorato o situazioni tipiche dell'innamoramento. Queste figure, spiega l'autore, non vanno intese in senso retorico, bensì in senso ginnico o coreografico. L'innamorato assume delle pose nel suo stato d'amore e pronuncia delle parole che Barthes equipara alle posizioni assunte da un ginnasta nel comporre una coreografia fatta di tanti movimenti. L'archeologo è, a modo suo, un coreografo altrettanto abile.

Tra le 80 figure, o evoluzioni ginniche, in cui Barthes immagina cimentarsi l'innamorato, il lettore trova, in ordine alfabetico: l'assenza, l'annullamento, il cuore, la compassione, il corpo, la dipendenza, l'esilio, l'identificazione, l'insopportabile, l'osceno, la regolarità, la verità, e così via. Non tutte queste figure mi hanno fatto pensare a una loro applicabilità al caso dell'archeologo. Ma una decina di queste

mi sono sembrate puntualmente adatte a esplorarne lo stato. Tra queste, ho scelto di trattarne qua tre: l'*atopos*²; l'identificazione³; l'annullamento⁴. Non sono, queste, figure di cui io mi senta personalmente protagonista o in cui ogni persona che svolge il lavoro di archeologo rivedrà sé stesso. Tuttavia, sono frammenti discorsivi che dipingono bene degli stati d'animo che in tanti hanno più volte sentito descrivere, e nei quali, come ogni innamorato al sentir descrivere ad altri lo stato d'amore, mi sono io stesso, a volte, riconosciuto.

L'atopos

Questa prima figura è forse tra le più pronunciate nell'ambiente lavorativo archeologico. Bathes racconta nei suoi *fragments* di come, per l'innamorato/a, l'oggetto d'amore – l'amato/a – sia totalmente indescrivibile, inclassificabile. Racconta anche di come la reazione dell'innamorato a sentir parlare dell'amata in termini convenzionali, secondo lui inadatti a descriverne l'unicità, sia di fastidio, se non di rabbia, verso chi prova a classificare banalmente ciò che banale non è. E non sarà mai. Ancora più fastidio suscita nell'innamorato il tentativo, da parte di terzi, di affermare di aver compreso l'amata di cui esso parla. Non è accettabile che qualcun altro sia capace di cogliere l'essenza unica, vitale, straordinaria dell'amata. Ogni tentativo di descrivere l'oggetto d'amore è fallimentare perché le parole non riescono a coglierne l'essenza speciale.

Non so se i lettori abbiano mai provato una sensazione simile da innamorati. Probabilmente sì. È anche altamente probabile che in tanti abbiano pronunciato parole simili relative all'archeologia verso i non addetti ai lavori i quali tentassero una descrizione del lavoro dell'archeologo, l'archeologia. È vero che il lavoro dell'archeologo possiede delle caratteristiche uniche, speciali, che richiede infatti sia un importante sforzo fisico e adattabilità agli agenti atmosferici che lavoro intellettuale – anche se questo varia enormemente a seconda del taglio accademico o commerciale che la professione prende (non è questo, tuttavia, vero per tante professioni?). Un esempio con cui tanti archeologi probabilmente si identificheranno riguarda la stanchezza. È vissuto come quasi inaccettabile il fatto che un qualunque altro professionista, di ritorno da lavoro dopo una giornata percepita da esso come stancante, paragoni la sua stanchezza a quella prodotta da una giornata sullo scavo archeologico. La scenetta tipica vedrebbe l'archeologo pronunciare una frase del tipo: “Oggi è stata una giornata davvero stancante a lavoro” a cui l'interlocutore risponderebbe “a chi lo dici? Sono distrutto.” Ecco questa risposta è, spesso, vissuta come inaccettabile dall'archeologo. L'archeologo è soggetto a una stanchezza fisica che vive come totalizzante, e alla quale nessun lavoro d'ufficio potrà, a suo parere, avvicinarsi. Verrebbe da dire, con ragione. Ma è meglio di no, visto che ciò andrebbe a quantificare la stanchezza solo in relazione allo sforzo fisico, abbandonando quello

² BARTHES 1977, p. 43.

³ Id. 1977, p. 153.

⁴ Id. 1977, p. 39.

intellettuale, manageriale, e così via discorrendo. Tuttavia non è questo il punto focale del discorso. Quanto l'incapacità dell'archeologo di accettare che altri descrivano la sua professione, spesso in maniera approssimativa. Tale approssimazione può essere vissuta come mancanza di rispetto verso l'archeologia. Esattamente come un amato è offeso a sentir parlare approssimativamente all'oggetto del suo amore. Ma questa è solo una metà della questione atopica.

È anche vero, infatti, che l'archeologo stesso fallisce spesso nel descrivere sinteticamente la sua professione per farla comprendere ad altri. E che per questo rinunci, trincerandosi da un lato nell'isolato scoramento di chi tanto non verrà mai compreso, e dall'altro nella superbia di chi, d'altra parte, è cosciente di sapere quel che deve e chi non sa non saprà mai. A maggior ragione, esso prova fastidio quando un non archeologo tenta di descrivere in maniera sintetica l'archeologia. La reazione davanti all'udire tale descrizione è paragonabile a quella del sacerdote di fronte al sacrilegio. Del fedele di fronte allo scetticismo dell'infedele. O, appunto, dell'innamorato di fronte a chi tenta, senza successo alcuno, di descrivere l'oggetto d'amore. Tentativo nel quale l'innamorato stesso fallisce.

Insomma a parlar d'archeologia a chi non è archeologo, come d'amore a chi non è innamorato, sembra si fallisca un po' tutti. L'incollocabilità dell'archeologia è una figura che permette di accostare in misura notevole l'archeologo all'innamorato nella sua difficoltà a scolpire con le parole un oggetto che pare dover essere informe e inafferrabile per tutti coloro i quali non ne partecipino.

L'identificazione

Questa seconda figura è legata a doppio filo alla prima. È così speciale, nella descrizione di Barthes, l'oggetto amato, che l'innamorato ha la sensazione di volersi innalzare per assomigliargli il più possibile. Atto nel quale, inconsciamente, spesso ha successo. Capita, non di rado, che nel descrivere la sua professione l'archeologo preferisca pronunciare la frase: "sono un archeologo" piuttosto che "faccio l'archeologo" o "lavoro come archeologo" o ancora "mi occupo di archeologia". Ammetto di avere usato tutte queste definizioni alternativamente, ma confido anche che quella che meno preferisco sia proprio la prima. Non perché vi sia la volontà di rinnegare un percorso scelto con piacere e convinzione, ma piuttosto perché tale semplice frase, "sono un archeologo", stabilisce una inaccessibilità quasi ermetica al nome, una distanza notevole tra chi la pronuncia e chi la sente pronunciare.

La mia amata è così speciale e incollocabile che io, innamorato, me ne faccio strenuo difensore, identificandomi con essa. Capita all'innamorato, certamente è capitato a me, di avvicinarsi in modo attento, quasi morboso, agli interessi di chi si ama, alle sue passioni. Spesso queste svaniscono quando l'amore sparisce e le passioni un tempo cullate vengono poi quasi o del tutto rigettate. Altre volte invece, esse rimangono, accentuando la crescita dell'individuo per vicinanza all'oggetto amato. Ma questo secondo sviluppo non impedisce all'ex-innamorato di portare avanti tali passioni o interessi pur innamorandosi di nuovo di un'altra persona. È il caso, forse

raro, in cui l'archeologo riesce a portare le caratteristiche professionali e intellettuali dell'archeologia in una nuova professione. Rimane interessante da vedere come la sua identificazione con l'archeologia muti in quel caso. Dirà, l'archeologo, "ero un archeologo" con malinconia? Oppure: "facevo l'archeologo" con autocompiacimento, come chi ha avuto la fortuna di amare qualcuno di ambito da tanti?

L'identificazione tra l'archeologo e l'archeologia, a volte traboccante nell'orgoglio narcisista, è anche dovuta alla reazione che quasi sempre suscita nell'interlocutore la frase: "sono un archeologo". La risposta dell'interlocutore dell'archeologo è spesso su questa falsa riga: "davvero? Era il mio sogno da bambino!" o "ho sempre voluto essere un archeologo!", o altre varianti del tema. Orgoglio e compiacimento del tutto simili a quelli dell'innamorato che incontra uno spasimante eterno della sua stessa amata. L'innamorato – corrisposto – è capace di mostrare una vicinanza e una complicità con l'oggetto del desiderio del suo interlocutore tali da accrescerne l'ego esponenzialmente. Se nella figura vista precedentemente, l'*atopos*, l'archeologo era infastidito, in quest'ultima figura la situazione cambia. L'archeologo, nella fase di identificazione, è compiaciuto. Un compiacimento non privo di rischi. L'identificazione è infatti un processo dal quale lo stesso Barthes mette indirettamente in guardia.

L'identificazione è l'esatto contrario dell'identità. Se quest'ultima è un concetto dinamico e (almeno in teoria) fluido, che prevede le possibilità di scelta, di cambiamento, insomma di unicità rispetto ad altri, la prima è un processo strutturale che non lascia scampo alcuno a chi volesse svincolarsene. Due esempi aiuteranno a comprendere. Le frasi spesso utilizzate come: "dimmi cosa mangi e ti dirò chi sei"; "siamo i libri che leggiamo"; o la frase pronunciata da Batman "non è chi sono sotto la maschera, ma sono le mie azioni a definirmi" sono tutte affermazioni identitarie. Una identità correttamente definita è, infatti, una cooperazione di più di due elementi che includono le possibilità di scelta di chi si accosta a una determinata identità. Le nostre azioni, le nostre non-azioni, le nostre scelte, gli oggetti che usiamo e come li usiamo, contribuiscono a produrre una identità alla quale non basta ascriverci nominalmente. È infatti necessario rispondere dinamicamente, con azioni e valutazioni, a degli stimoli materiali per poter abbracciare una o più identità. Tutto questo non vale per l'identificazione.

Nessuno meglio di un linguista come Barthes poteva definire meglio l'identificazione come "una pura operazione strutturale: io sono colui che occupa la mia stessa posizione". Se applicato all'amore, l'effetto di una tale operazione non può che portare ogni innamorato a essere percepito come un'altra manifestazione della stessa cosa, per cui ogni innamorato sarà uguale a tutti gli altri. Il suo esistere inizia e finisce nel suo essere innamorato. Così ciò che di esso bisogna conoscere. Nel mezzo di questa struttura duale, binaria, non vi è nulla. Questo perché, come dice Barthes riferendosi all'innamorato, "tu sei nella stessa posizione di X... quindi tu sei X." Alla stessa maniera, colui che svolge la professione di archeologo si sente spesso intrappolato in una operazione strutturale binaria che può tendere a limarne le differenze rispetto ai tanti altri professionisti del settore, riducendone (o azzerandone)

il percorso accademico affrontato, le capacità specifiche, le conoscenze teoriche, gli svariati interessi, le domande di ricerca, le altre passioni. Se scavi, scavi e siccome sei nella stessa posizione di chi scava, allora sei un archeologo. Come gli altri. Sei (solo) quello che fai. Rischio di tale processo è proprio la perdita di una propria identità a discapito anche di una varietà che sarebbe essenziale all'archeologia stessa, e in favore invece di quella identificazione totale con l'astratta professione e con gli altri professionisti. Estrema conseguenza di un tale processo binario strutturale è l'annullamento, figura trattata qui di seguito (*Fig. 2*).

L'annullamento

Se le due precedenti figure hanno una valenza soprattutto psichica, l'annullamento è, delle tre figure barthiane scelte qui, senz'altro la più significativa per una analisi del ruolo sociale dell'archeologo, a cui si vuole mirare con questo saggio. Questa figura permette, innanzitutto, di abbandonare i contorni sfumati dell'archeologo universale e di specificare maggiormente il contesto storico-geografico a cui si è fatto riferimento all'inizio. Nei suoi *fragments*, l'annullamento di cui Barthes parla è quello del proprio amato. Collocandolo infatti sotto al titolo *Aimer l'Amour*, Barthes vede l'innamorato far soccombere l'oggetto amato, schiacciato dal volume dell'amore stesso, straripante. L'amore in sé diventa l'oggetto del desiderio e l'amato ne diventa solo un pretesto, un veicolo, non più il fine, e in quanto tale diviene sostituibile. Questa è la perversione della figura dell'annullamento definita da Barthes all'interno dello specifico capitolo a essa dedicato. Tuttavia, lungo tutti i suoi *fragments*, Barthes parla di un altro tipo annullamento, comune a quasi tutte le figure analizzate, tanto da permearle. Questo è l'annullamento dell'innamorato nell'atto di donarsi all'oggetto amato. È questo il tipo di annullamento che interessa sottolineare nella ricostruzione di questi frammenti archeologici.

Per spiegare tale annullamento, Barthes mette a confronto due tipi di amore: da una parte quello del giovane Werther, genuino, privo di calcolo e di pensiero strategico, spontaneo; dall'altra quello calcolato, di stampo capitalista e mirato a un ritorno immediato. Questo dualismo ricorda ancora maggiormente la figura dell'archeologo. L'archeologo commerciale in Inghilterra, e particolarmente a Londra, deve necessariamente confrontarsi con una serie di condizioni materiali che ne strutturano ampiamente ogni azione, ogni possibilità e desiderio, insomma che ne condizionano lo stile di vita. Ho spesso sentito pronunciare questa frase, parola più parola meno:

Non mi sveglio prima dell'alba per i pochissimi soldi che guadagno. Lo faccio per la passione che ho per questo lavoro, perché mi piace l'idea di scoprire qualcosa di nuovo. Lo faccio per l'archeologia, non certo per il mio stipendio.

Si noti come tale frase non sia pronunciata da archeologi alle prime armi o da categorie di età precise. Questo non è un pensiero dettato dall'inesperienza. Al contrario esso si rinforza con gli anni in chi sceglie di confermare la sua scelta professionale. È

una frase universale che ho sentito in prima persona pronunciare alle varie categorie lavorative nel mondo dell'archeologia commerciale inglese e londinese: *assistant archaeologists, trainees, senior archaeologists*. L'archeologo che agisce per amore dell'oggetto amato, l'archeologia, alzandosi presto la mattina; utilizzando i mezzi di trasporto – tra i più costosi al mondo – per un minimo di 30 minuti e per un massimo che può anche raggiungere le due ore di viaggio per raggiungere il sito di scavo; svolgendo un lavoro fisico in certe giornate molto dispendioso; affrontando le condizioni meteorologiche più varie che lo portano a scavare pesanti terreni argillosi sotto la pioggia battente, o terreni gessosi che riflettono la luce sotto il sole; raccogliendo a fine giornata circa 70 sterline in una città in cui la soglia della povertà giornaliera è poco al di sotto; questo archeologo è un amante wertheriano. Un amante, cioè, che senza calcolo di ritorno alcuno, concede tutto sé stesso all'oggetto amato, donandosi per la causa di un amore che giustifica ogni sofferenza.

Quelle appena descritte, brevemente e con pochissime cifre, sono le condizioni materiali che deve affrontare un individuo che svolge la professione di archeologo a Londra nel settore commerciale, ovvero all'interno dei cantieri edili. Pur non avendo l'esatto polso della situazione, sono convinto che anche gli archeologi che operano in Italia o in altre parti del mondo possano confrontarsi in maniera attiva con condizioni simili. Alle cifre approssimative, ma proporzionalmente corrette, appena citate vanno aggiunti alcuni altri dati importanti per contestualizzare le condizioni materiali con le quali questo individuo si confronta. L'affitto medio di una piccola stanza in una casa condivisa a Londra è di circa 600/700 sterline al mese; quello di una casa con una sola camera da letto è di circa 1200 sterline (mantenendo un certo ottimismo). Lo stipendio medio annuale di un archeologo varia tra le 19000 e le 21000 sterline, 1300 al mese al netto delle detrazioni fiscali, e dunque poco oltre 310 sterline nette alla settimana. La tabella qui di seguito, scaricata dal sito ufficiale del governo britannico www.london.gov.uk, fa parte del rapporto GLA Intelligence Unit sulla povertà a Londra, aggiornato al Giugno del 2016. Il rapporto mostra quali siano gli stipendi medi nella città di Londra, sensibilmente più costosa rispetto al resto del Regno Unito, e sottolinea in particolare quali cifre ufficiali siano state stabilite dal governo stesso come soglia della povertà. Per il governo britannico, nel triennio 2013-2016, la soglia della povertà, *poverty line*, era di 288 sterline al netto delle detrazioni fiscali escludendo i costi della casa, *Before Housing Costs*, e di 248 sterline includendo i costi della casa, *After Housing Costs* (Fig. 3).

Ora, anche ammettendo che i costi della casa si possano realmente quantificare in quelle 40 sterline settimanali a cui allude il rapporto governativo, e ignorando per il momento le più realistiche 100 sterline minime, l'archeologo, con le sue 310 sterline nette a settimana o poco oltre, si colloca a 22 sterline sopra alla soglia di povertà. A tali cifre sarebbe doveroso aggiungere almeno che un pass settimanale per i trasporti di cui l'archeologo si deve necessariamente servire per raggiungere i siti archeologici sparsi ovunque per la città, è di 47.30 sterline a suo carico (www.tfl.co.uk). A questo va ad aggiungersi il costo dei normali beni di consumo che a Londra è molto alto rispetto alla media europea, ma è bene risparmiare in questa sede una stima del

paniere medio. Dovrebbero essere sufficienti le cifre riportate finora a comprendere quali siano le condizioni materiali con cui un impiegato nel settore della archeologia commerciale deve convivere.

A quanto riportato finora, va aggiunto che l'industria per cui un archeologo commerciale lavora a Londra non è quella non troppo ricca dell'Heritage, la corrispondente industria italiana dei beni culturali, ma il *development*, dunque l'industria edile. Quest'ultima è l'industria che produce il ricavo maggiore nel Regno Unito. La vendita di appartamenti di lusso costituisce infatti più del 50% del profitto annuale. L'archeologo fa parte di questa industria e il lavoro che svolge è necessario e preliminare alla costruzione. Tuttavia, questo non è minimamente rispecchiato nel suo salario, che costituisce invece una cifra irrisoria rispetto al profitto del settore, e sarebbe infatti una cifra intraducibile in percentuale (*Fig. 4*).

Epilogo. L'oblio, il senza volto

Le righe che precedono sono un tentativo romanzesco di raccogliere in un discorso coerente i frammenti verbali parlati occasionalmente dagli archeologi. Sfruttando la struttura dei *fragments* di Roland Barthes, questo discorso restituisce l'archeologo nel ruolo per nulla inappropriato di innamorato, e l'archeologia come suo oggetto amato. La figura con cui questo saggio si conclude non è una delle 82 descritte da Barthes nei suoi *fragments*, seppur a essi ispirata. I frammenti archeologici del discorso amoroso che si è tentato di rimettere in piedi con questo saggio rivelano un individuo dal profilo passionale forte, capace di resistere a condizioni avverse in nome dell'oggetto amato. Un archeologo, se vogliamo, dalla statura morale elevata, quasi cavalleresca. Tuttavia, lo stesso discorso rivela anche una figura professionale debole, inadeguata alle condizioni economiche con le quali deve convivere, schiacciata e quasi annullata dall'amore per l'oggetto amato, quella stessa archeologia che, se vediamo ora non più come figura amata ma come ciò che è, ovvero un settore professionale della società contemporanea che pare mirare quasi esclusivamente alla produzione economica di un profitto sempre più ampio, si dimentica di chi svolge l'arduo lavoro di riportarla in luce per poi darle un significato plausibile. L'archeologia, o meglio la società in senso ampio, si dimentica del suo archeologo, della sua faccia (e, sono certo, di tante altre categorie di lavoratori). L'opera recente degli artisti Michali Baror e Patrick Hough aiuta a tradurre in immagine quanto scritto finora. Due lucerne provenienti da una tomba scavata in Palestina coprono il volto (lo sostituiscono) di due scavatori clandestini. In maniera non dissimile, pare che i tanti numerosi reperti che popolano i musei del mondo vi siano giunti sulle proprie gambe, e alle spese di nessuno, o di quel qualcuno che ha lavorato duro sul campo ma è rimasto senza volto e senza nome. Ma visto che questo saggio si è svolto per la maggior parte omaggiando un'opera letteraria di intelligenza e successo, come quella dei *fragments*, è bene che esso torni a omaggiare un'altra opera, seppur continuando a invitare una riflessione ampia su un frammento della nostra società. Essendo l'ultima figura di questo saggio l'oblio, perché non immaginare l'archeologo come il Trovatore di Verdi che, nella famosa

aria Miserere del Trovatore, pronuncia queste parole alla sua amata Leonora: “pago col sangue mio l’amore che ho per te, non ti scordare, non ti scordar di me, Leonora.” A queste parole, una bella e sorpresa Leonora risponde: “io? Scordarmi di te? Mi sento mancare...” implicando che no, lei non si scorderà mai del suo Trovatore. Che questa possa essere la risposta che l’archeologia – la società contemporanea – darà al suo trovatore/archeologo mi sembra oggi una remota eventualità. Tuttavia, quella che sembra una chimera può assumere contorni concreti, se chi compone la categoria lavorativa degli archeologi delle diverse parti d’Europa e del mondo riuscisse a prendere coscienza professionale di sé e della sua utilità nel mondo moderno, suscitando discussioni e riflessioni sul tema anche a livello accademico. Per fare ciò non è certo necessario all’archeologo abbandonare la passione amorosa di cui si serve giornalmente, a patto che ciò non coincida mai con una passiva e anonima accettazione dell’oblio a cui sembra, con rare eccezioni, relegarlo il presente (*Fig. 5*).

MAURO PUDDU
Università di Cambridge
Mauro483@hotmail.it

BIBLIOGRAFIA

- BARTHES 1977: R. BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977.
ECO 1985: U. ECO, “La bustina di Minerva”, in *L'Espresso*, 31 Marzo 1985.



Fig.1. Copertina dell'edizione del 1977 del libro di Roland Barthes a cui si ispira questo articolo

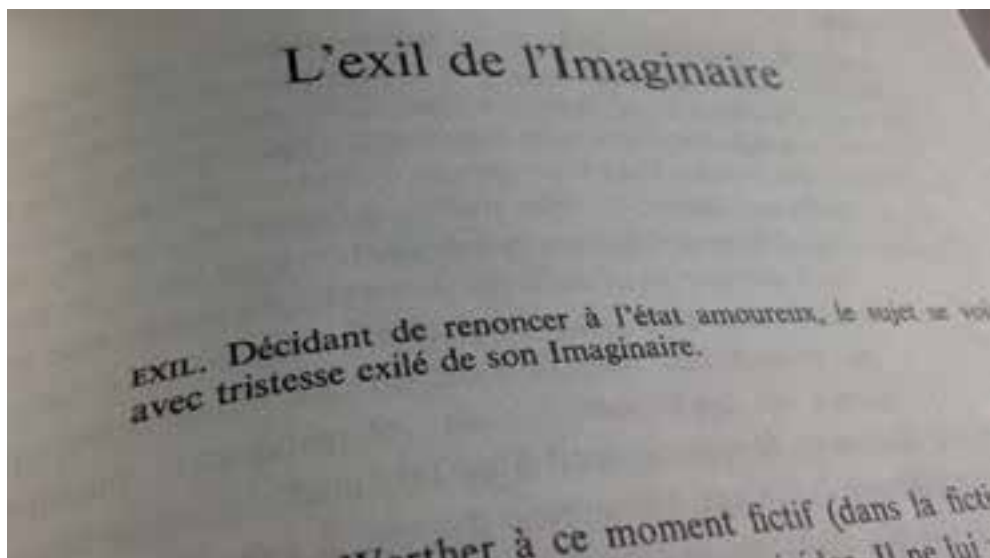


Fig. 2. Una delle figure, o coreografie, di cui l'innamorato è protagonista nel libro di Roland Barthes (Ediz. Italiana, Einaudi)

Table 1 National average equivalised weekly household income for all individuals 2015/16

	UK		London*	
	Before Housing Costs	After Housing Costs	Before Housing Costs	After Housing Costs
Mean	£593	£516	£671	£538
Median	£481	£413	£524	£401
60 per cent of median (the "poverty line")	£288	£248		
10 th percentile	£244	£169		
90 th percentile	£946	£873		

Source: *Households Below Average Income 2015/16*, DWP

* London figures are based on 3 year average 2013/14-2015/16



Fig. 4. Foto di parte del progetto artistico collaborativo tra gli artisti Michali Baror e Patrick Hough, The Bureau of Authentication (Cortesia di Narrative Projects, 110 New Cavendish Street, Londra)



Fig. 5. Il soprano Anna Netrebko nella parte di Leonora nell'opera *Il Trovatore*, di Giuseppe Verdi (1853), qui interpretata al Met (Metropolitan Opera) di New York nel Gennaio del 2016



Per vedere il filmato integrale della relazione con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

ARCHEOLOGIA COME COMPASSIONE

Mio padre non è nel cimitero, dov'è sepolto, è piuttosto al suo tavolo di lavoro e nei libri che mi ha lasciato, nel pensiero che mi ha trasmesso. È in queste cose, non nel cimitero. Nel cimitero, non c'è niente.

(V. JANKÉLÉVITCH)

“Solo l'amore non ha fine”

“Only love has no end”: “Solo l'amore non ha fine”.

Con queste parole si sceglieva di chiudere il Convegno “Antropologia e archeologia della morte” svoltosi nel 2015.

Sono le parole pronunciate dal protagonista del film “Silent Souls”, proiettato appunto a chiusura del Convegno. L'uomo, appartenente al gruppo etnico dei Merja (o Merya), ha appena compiuto il rito funebre con cui ha salutato per l'ultima volta sua moglie, morta prematuramente.

La collocazione a chiusura di quel Convegno delle immagini del film le connotano – per me – di un esplicito intento programmatico. Come preludio all'attuale Convegno “Antropologia e archeologia dell'amore”. Riprendo dunque da una breve narrazione di quelle immagini il filo del mio discorso di allora.

Il rituale

“Silent Souls” racconta la storia di Miron, marito di Tanya, morta prematuramente – ma quando mai giunge opportuna e puntuale, la morte? – e mostra il rituale funerario con cui il marito accompagna la moglie nel suo ultimo viaggio, aiutato dall'amico Aist.

Il rituale funerario prende avvio con una ripetizione dei gesti che precedono il matrimonio delle future spose. Come in quel caso, Tanya viene lavata accuratamente dal marito e dall'amico. Nel rituale matrimoniale sono le giovani amiche della donna a compiere questi gesti. In seguito, Miron e Aist legano una serie di fili colorati ai peli del pube della donna. Nel rituale matrimoniale, quei fili, legati anch'essi dalle giovani donne, verranno sciolti dal marito, che andrà poi a legarli a un albero segreto e lontano. Il corpo di Tanya viene quindi trasportato sulle rive di un fiume. Qui, viene preparata la pira funeraria, su cui viene deposto il corpo della donna. Avvolto il corpo con una coperta, e il viso con un telo bianco, Tanya viene interamente cosparsa di liquido infiammabile. Miron dà infine fuoco alla pira, assistendo in silenzio alla combustione totale del corpo. Quando tutto è cenere, Miron le raccoglie nella sacchetta che aveva prima trasportato la carbonella. Si toglie calze e scarpe, si rimbocca i pantaloni, ed entra in acqua. Qui, disperde le ceneri. Poi si volta e, mentre procede verso riva dando le spalle al punto in cui ha riversato le ceneri della moglie, si toglie la fede nuziale e la getta in acqua dietro di sé. E va via. Il film si conclude con la voce di Aist che riflette mentalmente su quel rituale, sul destino che

esso sembra racchiudere, sul destino dei supersiti del popolo Merja che ancora vi si riconoscono. Due frasi segnano in chiusura la visione: “If something is doomed to disappear, then so be it”, “Se qualcosa è destinato a sparire, prima o poi sparirà”. E, da ultimo: “Only love has no end”: “Solo l’amore non ha fine”.

Lo sguardo dell’archeologo

Questo rituale – coinvolgente, commovente – pone molte questioni all’archeologo. La prima, tra tutte: come posso io, da archeologo, cogliere le tracce fisiche delle intenzioni di chi ha compiuto quel rituale? Come interpretare, da archeologi – ovvero da interpreti che utilizzano come fonte primaria, in molti casi esclusiva, il dato materiale senza alcun ausilio di testi verbali o di immagini – il gesto di Miron, che getta via alle proprie spalle la fede nuziale, affidandola alle stesse acque in cui ora scorrono via le ceneri di Tanya? Sono atti d’amore quelli che Miron compie verso il corpo esanime di Tanya? Non dovrò forse ammettere – da archeologo – che quanto di più prezioso e autentico di quel rito è irrimediabilmente perduto, coerentemente col principio enunciato in chiusura del film secondo cui “se qualcosa è destinato a sparire, prima o poi sparirà”?

La ferocia degli antenati

Nel mio intervento del 2015, prendevo le mosse dal manuale *Storie dalla terra* di Andrea Carandini¹ per proporre un’interpretazione dell’indagine archeologica come specifico atteggiamento di risposta della psiche umana all’angoscia di morte.

Un tentativo di annullarne l’esistenza e i conseguenti effetti, invertendo la direzione dell’esperienza. L’illusione di poter ripercorrere il tempo a ritroso per tornare a dar vita, a “reidratare” il “fiore essiccato”² della realtà materiale spezzato nella sua integrità vitale dalla morte. Il tentativo di fermare la “freccia del tempo” tornando a uno specifico momento in cui essa non è ancora stata scoccata, nella speranza di poter così placare quella che Elvio Fachinelli ha chiamato la “ferocia degli antenati”³ in un testo di cruciale importanza nell’economia del mio discorso: *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*.

Il titolo è esplicito nell’indicare il tema trattato. Qui Fachinelli prende le mosse dall’analisi – in senso proprio: Fachinelli è uno psicoanalista – di un suo paziente affetto da atteggiamenti ossessivi che lo spingono a tentare di annullare il tempo, e con esso gli effetti delle azioni verso cui le sue ossessioni sono concentrate, compiendo a ritroso il cammino che lo ha portato a compiere tali azioni.

Più avanti, Fachinelli allarga la gittata del proprio sguardo, inquadrando i comportamenti dell’uomo ossessivo in un più vasto campo di fenomeni.

¹ CARANDINI 1991, p. 268.

² CARANDINI 1991, p. 268.

³ FACHINELLI 1992, pp. 67-99.

Coglie così una relazione tra l'*uomo ossessivo* e l'*uomo arcaico*⁴. Coglie il persistere di comportamenti che ancora ci appartengono. In particolare, Fachinelli ci ricorda che nei gruppi arcaici la morte di una figura particolarmente significativa del gruppo era percepita come un evento che metteva a rischio la vita stessa dell'intero gruppo e di tutti coloro che ne facevano parte. Ciò spingeva il gruppo ad adottare specifiche contromisure, tese ad annullare gli effetti nefasti derivanti per il gruppo stesso dalla morte dell'uomo "che con la sua potenza assicurava la vita del gruppo".

Si giungeva così al fenomeno che Fachinelli chiama "*sdoppiamento del morto* (uomo-cadavere e uomo-sopravvivate)". Grazie a questo sdoppiamento, alla credenza nella sopravvivenza dei morti, si ottiene un risultato fondamentale: "*Se il morto non muore, anche il gruppo può continuare a vivere*"⁵.

L'archeologia come risposta rituale a una istanza arcaica

Seguendo ora la logica dell'argomentazione di Fachinelli, provo a proiettare le sue riflessioni sulla pratica archeologica.

Ebbene, mi pare legittimo leggere nel rapporto che intercorre tra – tutti – coloro che si interessano all'archeologia e i morti di cui le indagini archeologiche riportano in luce le tracce di un rapporto caratterizzato da dinamiche 'arcaiche'.

Le comunità contemporanee esprimono il bisogno, non meno di quelle arcaiche, di divincolarsi dalla paura che, dalla morte delle persone che rappresentano punti di riferimento vitali per la comunità, consegua la morte del gruppo di pertinenza e quindi di tutti coloro che ne fanno parte.

La disciplina archeologica, concepita come rituale funerario, interviene in soccorso delle nostre contemporanee comunità. I morti di cui gli archeologi e gli 'appassionati' di archeologia si interessano diventano, grazie allo sguardo archeologico che si posa su di essi, i 'nostri antenati'. E da ciò consegue il rapporto che il pubblico chiede di poter istituire e preservare con questi morti: un rapporto di natura non storica, ma mitica.

Come dobbiamo classificare un simile atteggiamento collettivo verso il passato? Dobbiamo riconoscere – saper cogliere – in esso i connotati di una ossessione collettiva?

Archeologia come compassione

Ci aiuta a rispondere una lettura del rito funerario Merja da cui siamo partiti, compiuta con l'ausilio degli strumenti analitici mutuati dalla riflessione di Fachinelli.

Di certo, quel rituale non istituisce una relazione mitica tra Miron e Tanya. La consistenza corporea e materiale della donna e di ciò che le apparteneva viene dissolta. Il suo corpo ridotto in cenere; le ceneri disperse; nessun segnacolo a collocarne il

⁴ Correlazione evidentemente non nuova: già Freud l'aveva colta ed esplicitata in *Totem e tabù* (2011, Ed. orig. 1913). È lo stesso Fachinelli a indicare il testo freudiano come il "precedente più significativo di questa ricerca" (FACHINELLI 1992, p. 126).

⁵ FACHINELLI 1992, pp. 78-79.

ricordo in un luogo specifico. Anche l'anello nuziale di Miron, segno del legame in vita tra i due coniugi, viene gettato via.

Ma appare evidente che non è l'oblio ciò che si persegue, attraversando questo rituale. Più propriamente, come ci dicono esplicitamente le parole di chiusura del film, si accetta con amore che ciò che è destinato a scomparire scompaia. Per far sì che solo l'amore per colui o colei che si amava perduri in chi è sopravvissuto.

È l'elaborazione del lutto, ciò che quel rituale mette in scena⁶. Rendendo possibile che l'amore come legame possa agire come lenitivo per l'animo dei vivi, disteso sulla sofferenza generata dalla perdita da essi subita dei propri congiunti, dei propri amici, dei propri cari. Di estranei, in alcuni casi.

Ora, chiediamoci: l'archeologia, concepita così come siamo abituati a praticarla, viene davvero in soccorso del gruppo dei vivi che sente la ferocia dei propri antenati agire su di sé e teme per la propria stessa sopravvivenza? A me pare che essa coltivi in realtà – inconsapevolmente – la paura della morte che dovrebbe invece saper lenire e si limiti a certificare il desiderio della sua rimozione.

Occorre immaginare un'archeologia che, come il rituale Merja, si alimenti di compassione. Che sappia lasciar scomparire serenamente ciò che è destinato a scomparire. E che sappia al contempo consolare i vivi.

Per rendere concreta tale prospettiva, non occorre concepire una rivoluzione metodologica. Si tratta – più semplicemente, più radicalmente – di prendersi finalmente cura dei resti materiali e quindi dell'anima dei nostri morti. Decidere – ad esempio – di non aprire una sola tomba più del necessario, frenando il nostro desiderio di ricerca preoccupato del bisogno – solo nostro – di conoscenza senza interessarci delle volontà del defunto che in essa ha cercato riposo e rifugio; non avviare lo scavo di un nuovo sito se non siamo certi di poterne garantire la piena e corretta tutela.

Questo io ritengo ci venga chiesto di saper fare, in quanto archeologi. Questo intendo, quando parlo di archeologia come compassione.

ROBERTO SIRIGU
Archeologo
rosirigu@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- BASTIANONI, PANIZZA 2013: P. BASTIANONI, P. PANIZZA, *Uno sguardo al cielo. Elaborazione del lutto*, Roma 2013.
- CARANDINI 1991: A. CARANDINI, *Storie dalla terra. Manuale di scavo archeologico*, Torino 1991.
- FACHINELLI 1992: E. FACHINELLI, *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*, Milano 1992.
- FREUD 2011: S. FREUD, *Totem e Tabù*, Torino 2011 (Ed. orig. 1913).

⁶ BASTIANONI, PANIZZA 2013.

DISCUSSIONE GENERALE
MATTINA, DOMENICA 28 MAGGIO 2017

MODERATORI
FABIO PAGANO, VALENTINO NIZZO

INTERVENTI DI
*VALENTINO NIZZO, MARA BERTONI, MARIA GIOVANNA
BELCASTRO, STEFANO ROASCIO, LUCA BONDIOLI,
CHIARA PUSSETTI, CRISTINA BASSI, ALESSANDRA
SPERDUTI, ALESSANDRO GUIDI, ROBERTO SIRIGU,
FABIO PAGANO, ENRICO ZANINI*

CONCLUSIONI DI
MARIO TORELLI, VINCENZO PADIGLIONE



Per vedere il filmato integrale della discussione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

DISCUSSIONE

VALENTINO NIZZO: Allora, andiamo subito in discussione. Se c'è qualcuno che vuole rispondere alle domande poste da Roberto [Sirigu]?

MARA BERTONI: Sì, ho segnato alcune note molto brevi un po' su tutti gli interventi. Nei primi interventi si parlava di trovare un rapporto tra l'archeologia e l'antropologia fisica, l'antropologia del corpo potrebbe probabilmente fare da ponte. Effettivamente stavo parlando con Chiara Pussetti e ci si domandava che relazione l'archeologo avesse con questi resti che erano persone. Torna di nuovo il discorso, che proponeva all'inizio Allovio, sul corpo, il discorso sulla pelle, quindi la dermatologia... sto cercando di dare qualche risposta dal nostro *background*. Mi è venuto in mente che tempo fa, guardando dei documentari in internet, avevo trovato delle testimonianze interessanti di quelli che fanno le ricostruzioni facciali, del loro rapporto con questi morti che ritornavano in vita in qualche modo, e parlavano esattamente di questo. Quindi qual è il rapporto degli archeologi con i resti, con le ossa? Che poi è, appunto, il tema dell'ultimo intervento.

Poi, sempre su questo ponte tra archeologia e antropologia: c'è stata una riflessione sulle relazioni in modo orizzontale, si parlava dei gruppi, e questo crea un ponte tra le due discipline. E poi, l'ultimo intervento, è invece una riflessione di strati, di strati e relazioni in modo verticale, che è stato, si rifletteva con Chiara Pussetti, un intervento antropologico fatto da un archeologo. Roberto [Sirigu] ha detto delle cose molto interessanti – e ringrazio anche per il riferimento alla testimonianza che ho portato – parlando del lutto. Parlava dell'elaborazione del lutto di queste persone e del presente, di voi archeologi che ne trattate. Si potrebbe fare un discorso sulla storia, sulla presenza, che per noi antropologi è molto importante, una riflessione sulla presenza, ad esempio tutti i lavori di De Martino. È di nuovo un assoluto, quindi, la *presenza* che ci riporta di nuovo alla morte. Ci sono varie direzioni che si potrebbero sviluppare. Ascoltando la descrizione di questo testo *La freccia ferma*¹ mi veniva in mente semplicemente: ma questi fanno “mela/zeta”... per chi usa il Mac... è un annullamento, invece, nel nostro caso, quindi anche qui ci sono dei salti interessanti. E poi, l'ultimissima cosa è che mi è sembrato un intervento di “archeologia riflessiva”, di epistemologia della disciplina. Queste sono le mie note.

MARIA GIOVANNA BELCASTRO: Grazie. Ovviamente come antropologi fisici siamo pienamente sollecitati, quindi cercherò di essere breve. Volevo però dire due cose. Intanto che questo convegno anche per noi ha portato a moltissime sollecitazioni, soprattutto ascoltando alcune cose che trattano di argomenti comuni, ma con metodi diversi. Quindi ringrazio ancora una volta Valentino Nizzo, perché sfida veramente utilizzando un approccio trans-disciplinare su un tema che, appunto, è comune a tutti, in questo caso l'amore, ma può essere la morte o altre cose. Volevo dire due cose brevemente. La prima è il tema del rapporto tra antropologi-fisici e archeologi che è un rapporto sollecitato anche da alcuni interventi, un rapporto complesso; banalmente noi abbiamo storie di formazioni diverse, perché sostanzialmente gli antropologi fisici per eccellenza sono biologi, che applicano poi le loro competenze in questi ambiti e che sono in ambiti accademici diversi, in settori scientifico-disciplinari diversi, con un sistema di valutazione della ricerca diverso e, quindi, questo porta, ovviamente, ad avere spesso percorsi di ricerca affini ma non sempre integrati. E questo è un problema vecchio, è un problema di cui adesso non voglio discutere più di tanto, però l'antropologia fisica è un po' una disciplina che è stata sempre “vassalla”, se posso aggiungere questo termine non troppo bello, dell'archeologia. Noi siamo spesso utilizzati come “tecnici” per la ricostruzione del profilo biologico, età e sesso, in maniera avulsa spesso dal contesto. Quasi mai gli antropologi fisici sono sullo scavo, perché quasi sempre noi veniamo interpellati quando lo scavo è stato fatto, i materiali arrivano in laboratorio e si lavora faticosamente, spesso, per giungere a delle conclusioni. Questo perché? Perché non siamo archeologi. Ora sta emergendo – e questo è un aspetto molto importante – l'antropologia (e noi siamo molto pochi in Italia). Abbiamo un problema di visibilità; abbiamo il problema di dire che esiste anche la nostra disciplina e quindi siamo noi che andiamo negli [altri] settori, negli [altri] corsi di laurea, ci stiamo radicando

¹ Si allude a E. FACHINELLI, *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*, Milano 1992, cit. nel contributo di Sirigu [N.d.R.].

in diversi ambiti, da quello culturale a tutte le materie umanistiche, altre scientifiche, quindi siamo in dipartimenti diversi. Questo da una parte è un vantaggio, perché porta dell'innovazione "scientifica" in alcuni contesti, però è anche una perdita, perché di fatto, dal punto di vista formativo, quello che emerge ormai è un archeo-antropologo, cioè è un archeologo che diventa antropologo. Che va benissimo, però bisogna che ci mettiamo d'accordo su quali sono i percorsi formativi per fare l'antropologo fisico. Non per mantenere un'identità che è più un fatto accademico e istituzionale, ma dal punto di vista formativo, cioè per arrivare poi a interpretare questi contesti. E l'antropologo fisico non fa solo l'età e il sesso. Sul termine "sesso", [come] giustamente ha detto Alessandra, noi quello possiamo fare, perché il sesso è definito biologicamente. Io però nella mia relazione ho aggiunto un aspetto su cui secondo me gli antropologi fisici devono tornare ed è quello che è una variabilità continua anche il sesso, cioè che non esiste il maschio e la femmina perché noi sappiamo che in mezzo...

ALESSANDRA SPERDUTI: Nella morfologia scheletrica...

MARIA GIOVANNA BELCASTRO: Sì, sì... ma io dico anche dal punto di vista morfologico, la variabilità è continua. Il tema della variabilità biologica è una variabilità continua, se non calcoliamo un dimorfismo sessuale per ciascun gruppo, noi perdiamo informazioni di una grande fascia con caratteri intermedi intorno allo zero dell'indice di sessualizzazione, che magari vuol dire qualcosa e noi però non lo sappiamo. Cioè noi diamo 0,1 maschio, -0,1 femmina. Ovviamente è quello che noi possiamo fare. Però mi soffermerei su questa variabilità per aspetti aggiuntivi, su cui però adesso non voglio entrare in maniera tecnica e specifica. Però secondo me noi dobbiamo cominciare anche a vedere aspetti morfologici intermedi che possono poi portare anche a qualcosa di diverso. Il tema del sesso verso genere è un tema che, secondo me, anche noi antropologi fisici dobbiamo sondare un po' meglio senza aspettarci esclusivamente una sessualizzazione fatta dagli archeologi sulla base dei corredi. Ma anche quello è un aspetto che può essere non corrispondente alla realtà. Sono i vivi che mettono dentro le cose nelle tombe dei morti, non è il morto che identifica sé stesso, ovviamente, con quel corredo. Il corredo è dato da chi è qua e vuole dare un significato per il futuro di quell'individuo. E qui voglio sottolineare un aspetto molto importante che anche [Henry] Duday, grande maestro per tutti, sottolinea: la sepoltura è in funzione del morto, cioè tutto ciò che c'è attorno è in funzione di quell'individuo. Quindi questa relazione tra il corredo, tra gli oggetti associati alla sepoltura e il morto sono aspetti inscindibili e questo è il motivo per cui l'archeologo e l'antropologo dovrebbero lavorare insieme. Un'ultimissima cosa sul rispetto dei morti. Da parte degli antropologi fisici certamente c'è questa attenzione, evidentemente, è un problema che è emerso anche ieri nella discussione, però sono reperti biologici che noi dobbiamo utilizzare come... lo scheletro non è l'uomo, lo scheletro è una parte che conserva una minima parte di quello che l'uomo era. Quindi il nostro sforzo non è quello di superinterpretare, [ma] di interpretare ciò che si può interpretare, senza veramente andare oltre, conoscendo (e questo è l'aspetto evolutivo che Alessandra [Sperduti] richiama) la variabilità umana che per noi ha radici di 3 milioni di anni fa, di 4 milioni di anni fa, non di 500 anni fa. Questo è un altro aspetto molto importante. Ultimissima cosa, scusate se sono troppo lunga. Riguardo al tema dell'abbraccio, che mi ha molto colpito². Quello che per me è emerso, come diceva il collega prima, è l'interpretazione del padre: è il padre che ha visto in quella drammatica vicenda un abbraccio. Ma forse era qualcos'altro. Forse era il dramma di una persona che stava affogando e ha cercato di aggrapparsi all'unico appiglio che aveva tirando giù, come spesso succede tra i sub... una delle prime cose che bisogna [fare è quella] sganciarsi dalle persone o dalle cose che vengono utilizzati come supporti per non affogare. Quindi, secondo me, bisogna sempre tenere in considerazione che quel racconto drammatico è un racconto fatto da chi aveva un legame affettivo molto forte. E quindi ritorno, come ultimissima cosa, al fatto che talvolta ci vuole freddezza nell'interpretare le cose piuttosto che coinvolgimento emotivo. Grazie.

VALENTINO NIZZO: Allora, Stefano [Roascio]... Forse ci vuoi dire chi era quel giovane che ci ha mostrato [Enrico] Zanini³ vero? [Risate].

² Si allude alla relazione di Mara Bertoni [N.d.R.].

³ Si allude a una immagine mostrata da Enrico Zanini nel suo intervento [N.d.R.].

STEFANO ROASCIO: Sono Stefano Roascio, Ministero dei Beni culturali. Intanto ringrazio anche io l'organizzatore che ci dà queste belle possibilità. Intanto rispondo alla professoressa Belcastro. Io ho avuto la fortuna di iniziare a scavare nel '94 e ho iniziato a scavare scheletri e necropoli e nella mia vita lavorativa non mi è mai capitato di scavare dei resti scheletrici senza un antropologo (adesso me ne sono pure sposato una, quindi al netto di crisi familiare... sarà ancora più consolidata). Questo per dire che, assolutamente, da archeologo, almeno io e chi mi ha formato e le persone con cui lavoro non riteniamo affatto ancilla l'archeologia fisica. L'archeologia fisica ha un ruolo determinante, ha un ruolo talvolta prevalente, quando si tratta di interpretare resti scheletrici, ognuno poi con le proprie competenze, con le proprie capacità e con i propri *asset*. Vorrei anche dire che scavare scheletri, ancor più che scavare ceramiche – io sono stato formato dalla cultura materiale di [Tiziano] Mannoni – vuol dire forse anche riallacciare dei legami. È vero che lo scheletro non è l'uomo, ma lo è stato ed è posto in un certo modo perché tutta una serie di uomini, comunque, hanno in qualche modo organizzato questa sepoltura con oggetti, corredi, manifestazioni, gesti che hanno un valore. Quindi penso che sia proprio il nostro ruolo, il ruolo degli antropologi fisici, quello di riallacciare dei legami che sono prima di tutto, come diceva bene anche Sirigu, legami personali, perché ognuno è in grado di allacciare i legami che più riesce a padroneggiare, quindi della propria formazione, del proprio credo. Ci vuole anche *pietas* per scavare gli scheletri, ci vuole sentimento, senso e in questo penso che ci voglia ogni tanto anche un po' di passione perché solo la freddezza... la freddezza è nella fase interpretativa, questa bisogna averla. E poi allacciare i legami con la società, allacciare i legami con gli uomini che, appunto, questi scheletri hanno posizionato in certi modi. Vi racconto solo due o tre fatti velocissimamente. Io ho scavato per 10, 11 anni in un piccolo paese del Friuli una chiesa tardoantica con un sepolcreto e lì ci sono stati in 10 anni tre cose che mi hanno veramente fatto capire quanto certe interrelazioni siano importanti. Intanto, quando abbiamo iniziato a portare alla luce i resti scheletrici una certa notte la comunità si è organizzata per fare una processione (noi non lo sapevamo) e al mattino abbiamo trovato questi lumini accesi che ci hanno comunque ricordato che quelli erano gli antenati e venivano ancora visti come tali, c'era ancora un legame molto forte che noi in qualche modo dovevamo capire. Quindi ci siamo subito affrettati a fare una conferenza per far capire loro quanto fosse importante comunque ritirare fuori queste cose, quanti dati ci potessero dare, quante informazioni potessimo sapere anche sulla loro storia e sulla loro comunità. E altre due cose che sono successe sempre in quello scavo. C'era una piccola cappelletta con dietro dei fiori – e non pensavamo minimamente, si trattava dei primi dieci centimetri di erba – dove abbiamo trovato tanti feti. Erano feti recenti. Qualche anziano ci ha detto “li avete trovati?”, senza neppure dire chi, che cosa, come? Noi abbiamo detto sì e abbiamo capito che quel luogo era un luogo che condensava la storia del passato, la storia del presente e le emozioni. E questo ci è stato confermato quando una vecchissima donna claudicante che quasi non riusciva ad arrivare allo scavo, è arrivata, ha guardato questa chiesa che avevamo messo in luce, si è messa a piangere e ci ha detto “I miei vecchi, i miei antenati mi dicevano che qua c'era la chiesa, non avrei mai pensato di poterla vedere coi miei occhi”.

Qua non si può essere freddi, bisogna capire che la nostra storia, il nostro lavoro ogni tanto ha queste interferenze che sono secondo me delle interferenze molto positive. Grazie.

LUCA BONDIOLI: Qui stiamo andando a scatenarci. Ci provo, ma gli argomenti sono tantini. Io incomincio a dire che se ho iniziato con Sting adesso finisco con Celentano, cioè “io non so parlar d'amore” perché parlare d'amore è molto, molto difficile. Quindi butto qua e là qualche informazione per tentare di spiegare delle cose e tentare di capirle un pochettino meglio. Partiamo dal rapporto che noi abbiamo con i resti scheletrici umani. Signori, il rapporto che noi abbiamo con i resti scheletrici umani è un rapporto che ha ovviamente una sua componente emotiva. Ma ricordatevi che se lo fate, fondamentalmente anche noi come archeologi e come antropologi rientriamo e siamo sottoposti al fatto normativo della sepoltura. E io non sono mica d'accordo con Duday, la sepoltura mica è fatta per l'individuo è fatta per noi, è fatta per chi rimane. Non è assolutamente fatta per l'individuo. E noi quando andiamo a studiare una tomba andiamo a studiare la norma e rientriamo all'interno del fatto che il morto viene reso normativamente accettabile all'interno della sepoltura. Mentre se volete avere

delle emozioni forti, io la grande emozione dove l'ho avuta? Con i morti di Ercolano. Cioè con la morte disastrosa, cattiva, ineluttabile, dove tutti vengono uccisi contemporaneamente. A Mauthausen. È quella morte che a me fa grande emozione, mentre, visto che dobbiamo morire tutti, è proprio la costruzione della ritualità che ci ha risolto i problemi del rapporto con la morte. Almeno questo è come la vedo io. Forse sbaglio, mi spiegherete. Seconda cosa. Io purtroppo ho letto [Enrico] Zanini dal punto di vista antropologico, biologico. E le bellissime foto che ci ha fatto vedere a me hanno fatto pensare a tutt'altra cosa. Primo, prendiamoli come bei contesti catastrofici; sono le foto di fine scavo. E lì all'interno, con un po' di antropologia fisica, cioè facciamo il sesso e l'età delle persone, e un po' di analisi spaziale, scopriamo che: prima di tutto la *sex ratio* non funziona, in tutti gli scavi italiani ci sono molte più femmine che maschi; nell'unico scavo visto all'esterno, in Giordania, sono molti più maschi che femmine. Come lo interpretiamo? Andiamo a vedere come si posizionano. Le persone più anziane da una parte, i capi al centro, i capi che sono quasi inevitabilmente maschi. E qui mi porrei anche questo tipo di problemi, perché poi io che, colpevole, ho baciato mia moglie sullo Stupa di Mohenjo-daro – la prima volta che l'ho baciata, quindi più colpevole di me non c'è nessuno al mondo –

ALESSANDRA SPERDUTI: ma era almeno consenziente?

LUCA BONDIOLI: Assolutamente... quasi io meno consenziente... ma lasciamo perdere, non è questo l'argomento. Però l'argomento fondamentale è che anche queste dinamiche – di cui abbiamo visto grosse complessità anche nella letteratura scientifica degli ultimi anni, specie negli ultimi mesi, anche su persone che ben conosciamo (sto parlando ad esempio del caso del grande antropologo che è stato cacciato dal National History Museum di New York), proprio per queste cose – forse dovrebbero essere affrontate con un pochettino più di comprensione anche sul dato reale. Perché poi, quello che rimane, queste cose catastrofiche, questa è la foto. Io da archeologo scavo questa, non scavo tutte le altre complesse relazioni che hanno portato a studiare. E direi che con questo ho parlato fin troppo, vi saluto.

CHIARA PUSSETTI: Allora molto rapidamente. Volevo dire, innanzitutto mi è piaciuto tantissimo l'intervento del collega Roberto [Sirigu] e anche della collega [Maria Giovanna Belcastro] che ha parlato prima di antropologia fisica, perché entrambi hanno toccato, in modi diversi, una questione che per è molto molto importante e che mi si pone sempre in qualsiasi tipo di lavoro io stia facendo, tanto nella metodologia della ricerca quanto nell'esposizione della mia ricerca. Pertanto i due passaggi, la mia relazione con gli individui con cui lavoro e la mia relazione con chi mi ascolta, che siano i miei studenti o che sia una platea. Che è ovviamente una questione... anzi Valentino, nei nostri deliri sui possibili prossimi temi dei tuoi convegni, abbiamo già fantasticato. La questione etica è una questione di qualsiasi ricercatore e dovrebbe, secondo me, permeare ogni momento del nostro percorso. Volevo solo raccontare, molto rapidamente, una mia piccola storia che mi piace tanto. Quando si parla di rispetto, anche lavorando con la morte, io mi preoccupo sempre dei vivi; dev'essere perché essendo un'antropologa culturale io lavoro con gente viva, ma anche nella morte quello che mi turba è offendere – non tanto il morto, chi se ne frega tanto è morto – ma le persone che sopravvivono e che ne mantengono la memoria. Vi racconto una piccolissima cosa che mi capitò quando vivevo nelle Bijagó in Guinea-Bissau. Loro costumano seppellire, al momento della morte della sacerdotessa (non vi sto a spiegare tutta la cosmologia locale), Dio. Dio è una figura in legno che si chiama *orebokokotò*. Ogni villaggio ha uno specifico Dio, grande spirito, con il suo nome, le sue caratteristiche, il suo volto, con tantissimi elementi che lo distinguono da chiunque altro. Orunque nel villaggio in cui io stavo Dio non c'era, Dio era stato rubato. E questo causava un insieme di problemi strutturali ma significativi per queste persone. Anni dopo andai a lavorare al famoso museo etnografico, il museo di etnologia di Lisbona con il collega Joaquim Pais de Brito e mentre catalogavo la collezione Bijagó mi trovo questa statua antropomorfa di cui riconosco tutti questi elementi che loro mi avevano raccontato del Dio sparito. Inizio a guardare e mi dico “ma questo è Kungaran, è quel tipo di Dio, quel Dio specifico”. Al che faccio immense fotografie di Kungaran, riparto per le Bijagos e gli dico “questo chi è?”. Le persone piangevano e mi dicevano “tu hai ritrovato Dio”. Era una roba che mi ha... probabilmente uno dei momenti più belli del lavoro che faccio. Il grande problema poi avvenne quando io chiesi al collega Joaquim Pais de Brito: “ci fai un documentario, ci fai quello che vuoi, grande pubblicità”. Ma riportiamo Dio. Cioè non è un

tipo qualsiasi è Dio, anche a livello di *scoop* non è male. Ma per questioni politiche, di non rovinare la collezione Bijagò del museo etnografico di Lisbona... mi disse: “non ci mettiamo lì perché chissà poi questi Guineesi cosa ci chiedono indietro”. E questa cosa tutt’ora, quando incontro Joaquim Pais de Brito parto con la storia del “no, ma scusa tu hai rubato Dio”; a livello di sequestro mi sembra un sequestro mica da poco. E questo, secondo me, è mancanza di rispetto, è mancanza di rispetto per i vivi, in questo caso un’intera comunità deprivata di Dio. Io a Dio non credo, ma se ci credessi e me lo portano via mi dispiacerebbe parecchio, insomma.

VALENTINO NIZZO: Bellissimo!

CRISTINA BASSI: Sono Cristina Bassi della Soprintendenza di Trento. E intervengo per ricordare un episodio e citare un’esperienza. L’episodio riguarda il Museo Civico di Bolzano, il Museo del Similaun, che una decina di anni fa fece una bellissima mostra sulle mummie, una mostra trasversale sia dal punto di vista geografico sia cronologico. Ebbene, questa mostra ha avuto dei riflessi pessimi sulla stampa locale e internazionale. Questo perché insieme alla mummia del Similaun, alle mummie azteche e quant’altro, erano esposte delle mummie di cadaveri ottocenteschi recuperati nelle cripte. Evidentemente i colleghi del museo sono stati spiazzati da questo episodio, perché la discussione si è aperta proprio sulla legittimità di esporre queste mummie: cioè la distanza cronologica tra le mummie ottocentesche e contemporanee non era sufficiente per accettarne l’esposizione in un museo, a fronte del fatto che sappiamo che ci sono cripte un po’ in tutta Europa che vengono visitate dove ci sono cadaveri mummificati. E questo è l’episodio. E ora invece cito la nostra esperienza di Soprintendenza di Trento. Noi siamo interessati dal fenomeno della prima guerra mondiale e quindi ci siamo dovuti imbattere in una disciplina che è molto più affermata in area transalpina che è quella dell’archeologia di guerra. Siamo stati chiamati in causa nel 2003, dove dopo il rinvenimento (non so se è noto) di tre cadaveri di soldati mummificati in area glaciale sul Piz Giumela, il collega antropologo fisico tedesco-austriaco, per la precisione, che aveva studiato il morto del Similaun, è venuto in Italia, si è preso uno di questi cadaveri mummificati come il Similaun, e se l’è portato in Austria. Questo ha creato una crisi politica – c’è stata una riunione di giunta e il governo austriaco si è espresso molto negativamente contro l’Italia – in quanto non era assolutamente accettabile utilizzare un soldato per la disciplina, per lo studio. Siamo stati chiamati in causa perché ci si è posti il problema di come si recuperano questi morti dell’area glaciale. E lì è partito un progetto che si chiama “Un fiore e un nome per ogni caduto” e noi archeologi adesso interveniamo per il recupero di questi morti con metodo archeologico. Abbiamo prestato la disciplina per raccogliere non solo il morto, ma tutto quello che fa parte del morto, perché gli oggetti personali ci possono aiutare con lo studio a recuperare l’identità, perché abbiamo i nomi dei caduti, e i morti vengono poi passati all’antropologo fisico, che è un allievo di Cristina Cattaneo, per la ricostruzione del profilo biologico. Tutto questo per riuscire a dare un nome e una sepoltura. È difficile, non ci si arriva sempre, però vediamo che, a fronte della difficoltà – parlo per me personalmente, perché abituata ai morti scheletrizzati, questi sono saponificati, mummificati... e a volte ho fatto davvero difficoltà, io vengo da materie umanistiche, non sono un medico, quindi è stato difficile... – però l’archeologia è un’esperienza molto gratificante, perché c’è proprio l’affetto delle persone, di coloro che abitano nei territori vicini, a fronte di questa attività che noi facciamo. Perché non è vero che noi archeologi siamo degli eroi. Noi che lavoriamo in Soprintendenza, quando andiamo nei cantieri non siamo sentiti come eroi, sinceramente. È molto difficile. Però lì sì, è vero, abbiamo proprio la gratitudine. Questa è un’esperienza bellissima, secondo me.

LUCA BONDIOLI: Su questo vorrei dire solo una cosa. Bisogna stare molto attenti a dividere però gli ambiti. Cioè un discorso del recupero di mummie della seconda guerra mondiale non è quello che facciamo noi. Io allora vi posso parlare di una mia amica che ha fatto tutta la sua carriera a scavare fosse comuni da Srebrenica fino adesso in Georgia o in Azerbaijan che fa esattamente lo scavo archeologico, ha una capacità interpretativa eccezionale, è una delle migliori antropologhe che conosco, ha lavorato anche con noi, perché lei va a riconoscere i morti del presente. E – dopo avermi fatto vedere le fotografie che non vi voglio neanche raccontare perché rappresentano che cos’è oggi e come è sempre stata la crudeltà dell’uomo sull’uomo, e sono al di là della comprensione e di quali sono

le stigmate che noi vediamo sui corpi che si possono riconoscere – vi devo anche dire che la sua frase più importante è: “poi il grande problema è andare a parlare con le famiglie e riportargli i resti dei loro familiari”. Però questa è un’altra storia. Non è esattamente la stessa cosa. È ovvio che noi diamo un aiuto, ma li stiamo rientrando nella memoria individuale... perché mio nonno stava sull’Isonzo.

MARA BERTONI: Scusate, solo un minuto perché in due casi c’è stato qualcosa per cui non vorrei assolutamente un *misunderstanding* o un fraintendimento. Il padre di Sofia racconta questo abbraccio tecnico, tant’è che nel mio intervento io vado addirittura a riprendere un modello biologico, quindi dinamiche di comportamento, non c’è nessuna accezione emotiva o romantica dell’abbraccio, soprattutto dal padre, che tra l’altro di formazione è un medico.

VALENTINO NIZZO: Allora vieni Alessandra, do a te la possibilità di replicare. Non la do invece a Enrico [Zanini] e a Roberto [Sirigu] perché potete esprimere la vostra volontà di discutere, che mi sta riempiendo il cuore letteralmente, *online*: abbiamo creato uno spazio di discussione, trascorrete meno tempo su *Facebook*, andate su *Academia*. Entrerà negli atti questa vostra volontà di affrontarvi perché gli stimoli sono tanti, invece i *keynote* non hanno questa possibilità e quindi...

ALESSANDRA SPERDUTI: Allora il Neanderthal, si diceva⁴ non è umano, è umano... ormai i dati parlano abbastanza chiaro. Non solo è un’umanità arcaica che è stata importantissima ma ha dimostrato a dei livelli cognitivi abbastanza alti, quindi noi riconosciamo per i Neanderthal capacità cognitive e capacità di parlare con un linguaggio articolato e, soprattutto, di incrociarsi con noi. Quindi adesso il problema è altro. E la nostra specie? Quindi per questo io parlavo ad esempio di gruppi umani... Invece “Digging in love e digging in lust”, nel senso di lussuria. Mi ha molto colpito, perché noi abbiamo avuto un episodio che ha scosso un po’ l’ambiente nostro antropologico di molestie sessuali, come ben sapete, soprattutto in America. Comunque, un sondaggio che è partito online e che poi è proseguito anche per altre vie, ha raccolto interviste di 600 persone che lavorano in vari ambienti – non sono solamente archeologi, ci sono anche antropologi, ci sono naturalisti – in cui il 60% delle persone intervistate, la maggior parte donne, dichiarava di essere stata vittima di apprezzamenti sessuali molto pesanti, che caso mai noi nella nostra cultura lasciamo passare un po’ più così, siamo un po’ più aperti, ma il 30% anche di approcci [più audaci]. Quindi io mi interrogo sempre anche su queste altre dinamiche, come si intrecciano e ovviamente...

ALESSANDRO GUIDI: Succede in tutti gli ambienti di lavoro.

ALESSANDRA SPERDUTI: eh appunto... però era un dato interessante, perché è un dato abbastanza concreto. Anche se ovviamente chi ha risposto all’intervista chiaramente era la persona che più sentiva di dover almeno denunciare anonimamente qualcosa che tendenzialmente ha paura a dire. Un dato in più, non troppo folkloristico forse.

ROBERTO SIRIGU: Quando ho ricordato la questione dell’attribuzione o non attribuzione del carattere di umanità al Neanderthal, volevo semplicemente sollecitare un po’ tutti a ricordarci che sono gli umani quelli che si autoclassificano come umani e che stabiliscono che cosa è umano ed, eventualmente, cosa non lo è. Il biologico su questo non mi può dire nulla. E come quando ho sentito nella relazione di Bondioli che la percentuale di mortalità dei bambini fino, si può dire, a ieri era talmente alta da gareggiare potentemente con quella degli anziani, perché bisogna arrivarci ad essere anziani per poter morire da anziani. E poi ho sentito parlare in una relazione di mortalità acerba o precoce: sono io che parlo di precocità o di carattere acerbo per la morte di un bambino. Se dovessi freddamente classificare il dato, dovrei dire che è normale morire da bambini, in quel mondo. E che faccio? Mi siedo su quel mondo, lo fotografo e lo coltivo? Tento di cambiarlo e mi prendo cura dei bambini? Cerco di farli morire da anziani e di farli morire da anziani in maniera civile curandoli e prendendocene cura o li mollo al biologico? Questa intendevo porre come questione. La risposta io non ce l’ho collettivamente, individualmente sì. Individualmente rispondo e faccio quello che ritengo corretto fare, però la domanda ce la dobbiamo porre. Non possiamo dare la responsabilità a uno scheletro e decidere come dobbiamo trattarlo.

⁴ Si fa riferimento a un cenno della relazione di Sirigu in sede di convegno, poi non confluito nel suo contributo [N.d.R.].

FABIO PAGANO: Grazie ancora a Valentino per avermi consentito di partecipare a una mattinata così interessante. I tempi mi impongono di limitare a qualche osservazione le mie riflessioni e sono legate alla mia sfera più personale, quindi a questa immagine, alla relazione di Enrico Zanini. Su quest'immagine io non sono in grado ovviamente di fare un'analisi antropologica ma un'osservazione tipologica sì. Sono quasi tutte, ma credo tutte, immagini di gruppi di lavoro accademici o para-accademici. In realtà mi domando e mi piacerebbe porre la domanda su come la dinamica di gruppo possa influenzare la conoscenza attraverso quei cantieri che sono cantieri non accademici, commerciali a un certo punto.

ENRICO ZANINI: Questa è una cosa molto interessante.

FABIO PAGANO: E posso portare una mia piccola esperienza, perché gran parte della mia vita professionale l'ho passata in quel mondo, al Ministero sono approdato da poco. L'esperienza di un cantiere romano, di cui non farò il nome ma in realtà non c'è nessun segreto, nel quale la direzione scientifica aveva optato per una partecipazione assolutamente orizzontale; formando il gruppo di lavoro, aveva scelto di mettere in questo gruppo composto da una decina di archeologi, è stato un grande cantiere urbano, una cooperativa, una società, un gruppo di liberi professionisti ai quali si aggiungeva anche un manipolo di assistenti tecnici del Ministero che prestavano la propria attività, a questi dobbiamo aggiungere anche dei tirocinanti, dei volontari dell'università, studenti che facevano lì il loro percorso formativo. Quindi un cantiere eterogeneo nel quale, ovviamente, all'ora di pranzo si andava a mangiare seguendo ovviamente gli appetiti personali. Che ha visto cambiare minimamente le logiche di gruppo laddove è stato costruito fisicamente un tavolo, che ha consentito di continuare a seguire le proprie strade alimentari ma dividerle e, devo dire, che la logica di gruppo, non so se anche la conoscenza, ne ha beneficiato, ma sicuramente in quel momento il cantiere ha cambiato la propria dinamica quotidiana. E l'altra riflessione effettivamente molto interessante è se si tratta di una tipicità archeologica: se la conoscenza archeologica delle dinamiche di gruppo influisca sulla conoscenza fa parte solo dell'archeologia? Mi sembra che sia una domanda che si era posta. Io trovo che, sulla base della mia esperienza, il lavoro quotidiano dell'archeologo, e questa è un'osservazione molto materiale, molto meccanica, ha una tipicità, che è quella della condivisione, della compassione o meglio della simpatia che si condivide con una persona con la quale svolgi un lavoro insieme. E lo svolgi in situazioni meccaniche, fisiche, particolari, che sono quelle di scavare insieme, guardando il sedimento e lavorando, spesso pala e piccone, con una carriola affianco. E gli archeologi sanno che alcune delle più belle chiacchierate che ognuno di noi ha fatto le ha fatte di fronte a una carriola, a una pala. Forse anche perché, così come avviene in altri ambiti, completamente diversi – penso alle confessioni che spesso in famiglia si fanno in cucina mentre si prepara una torta – non ci si guarda. Non so se questo possa influire. Ma forse in quel momento c'è sicuramente la sensazione che quella “freccia” si sia fermata⁵. Ma forse si aggiunge anche questa banale, ma forse non banale, situazione contingente del non doversi guardare quando si possono confessare, o si possono mettere in mostra delle teorie, delle riflessioni che forse in altre situazioni non si avrebbe avuto il coraggio di avanzare. Mi limito a questo, continuando a ringraziare per l'opportunità.

VALENTINO NIZZO: Grazie a te Fabio. Chiedo ai professori Vincenzo Padiglione e Mario Torelli di raggiungerci qui ai lati. Due note di chiusura di questa sessione mattutina e, per quanto mi riguarda, di ringraziamento a tutti voi per l'attenzione con la quale rispondete a questi stimoli che non senza difficoltà stiamo provando a darvi dal 2010. Devo dire che la discussione di questa mattina testimonia che questa è una strada da percorrere, lo vedo davvero da come la voglia di discutere si accende. Due *flash* bibliografici non archeologici, rispetto a quello di cui si è discusso questa mattina. Il primo è il libro “L'inverno delle more”⁶. “L'inverno delle more” è l'autobiografia di Margaret Mead che tanto ha dato allo studio delle età e delle sessualità a partire da “Coming of age in Samoa”⁷ e, poi nell'altro volume

⁵ Allusione a libro di FACHINELLI cit. nel contributo di Sirigu [N.d.R.].

⁶ M. MEAD, *L'inverno delle more. La parabola della mia vita*, Milano 1977 (titolo originale: *Blackberry Winter: My Earlier Years* – 1972) [N.d.R.].

⁷ M. MEAD, *L'adolescente in una società primitiva. Uno studio psicologico della gioventù primitiva ad uso della società occidentale*, Firenze 1980 (titolo originale: *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization* - 1928) [N.d.R.].

importante, “Sesso e temperamento”⁸, offrendo una veduta trasversale, [coerente con il richiamo di] ieri in cui ci invitavano a fare attenzione nel confrontare epoche diverse. Nel suo racconto autobiografico, immergendosi in quella che è la storia di una donna forte dell’antropologia del XX secolo, si capisce molto di quello che poi è andato a confluire nelle sue ricerche e come si sono orientate. Però per capire il riferimento dovete leggere il libro. L’altro riferimento è la storia di Ishi lo Yahì⁹, l’indiano “esposto” per caso in un museo – e che in realtà non fu mai esposto – che ha consentito a un mondo che sarebbe stato a breve scosso dal primo conflitto mondiale di vedere in faccia gli uomini della preistoria, gli ultimi brandelli di una cultura spezzata, la cui lingua si esprimeva in funzione del genere, declinando le parole, coniugando i verbi in funzione del sesso del tuo interlocutore. Un fenomeno linguistico sul quale si è soffermata l’etnolinguistica¹⁰ con esiti straordinari e che ci pone di fronte alla domanda che più volte è emersa in questi giorni, in queste ore, sui confini dell’umanità, sul lecito e l’illecito nel campo della ricerca, su quanto sia legittimo per noi descrivere ciò che proviamo ad osservare. Sulle spalle del nostro oggetto di studio, come vorrebbero fare gli antropologi culturali o come dobbiamo fare noi archeologi o antropologi fisici, prendendo in braccio quella materia umana, ammesso che lo sia o sia ritenuta come tale, o quella materia non umana, ma solo per trasformazione filogenetica. Quindi queste due letture ve le consiglio e do la parola a chi mi onora di queste conclusioni, *in primis* il professor Mario Torelli.

⁸ M. MEAD, *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Milano 1977 (titolo originale: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* – 1935) [N.d.R.].

⁹ T. KROEBER, *Il selvaggio in vetrina*, Milano 1963 (titolo originale: *Ishi in two worlds* – 1961) [N.d.R.].

¹⁰ A partire dalle fondamentali riflessioni di Edward Sapir [N.d.R.].

CONCLUSIONI DEL CONVEGNO
A CURA DEL *PROF. VINCENZO PADIGLIONE*
E DEL *PROF. MARIO TORELLI*



Per vedere il filmato integrale della discussione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

CONCLUSIONI DEL PROF. PADIGLIONE E DEL PROF. TORELLI

MARIO TORELLI: ["in primis"] fondamentalmente per ragioni cronologiche, non ci sono ragioni di maggiore o minore importanza nel tentare di dare una visione organica di quello che abbiamo sentito. Voglio però fare due *premesse* e un *prologo*, mi spiego. La prima *premissa* è il successo indubbio che Valentino Nizzo inanella con questi colloqui, questi incontri. Mi pare molto ben riuscito, se non altro perché è stato in grado di mettere a confronto esperienze e discipline molto lontane tra loro, e questo è un grande merito. Il secondo merito è il tentativo di dare un senso all'archeologia contemporanea. Con questo passo direttamente alla seconda *premissa*. Vi parlo con la schietta sensazione di essere un trapassato nel senso che la mia archeologia, quella in cui io sono nato, vissuto e adesso sto passando il testimone, era un'archeologia che non badava ai fatti individuali. Pilastro di questa tradizione è un saggio che nessuno cita più, ma che a me fa piacere farlo, intanto perché è stato uno dei miei maestri e anche miei amici, un "rendiconto" dell'accademia dei Lincei a firma di Ranuccio Bianchi Bandinelli, in cui si dice: "l'archeologia come scienza storica"¹. Questa non è più una scienza storica, è una scienza delle emozioni, è una scienza dell'individuale, dell'occasionale, del "non tipico". Però comporta dei rischi e non piccoli. Lo dico perché l'archeologia non è cinema, non ferma delle immagini e poi su quelle... l'archeologia si basa su dati di casualità enormi. Ci arriva quello che ci può arrivare da questo passato. E io credo che noi dobbiamo tentare di vedere il "tipico", e quello che è tipico è quello che è storicamente determinante, cioè è quello che fa *cambiare* il mondo, non quello che fa *sentire* il mondo, che è un'altra cosa. Adesso passerei rapidamente al *prologo*. Il *prologo* è stata proprio la prima relazione di Burtini, perfetta! La complessità del fenomeno *eros*. Preferisco chiamarlo alla greca perché è meno connotante. Ci sono aspetti di carattere biologico, fisico, celebrale, sociale, è un coacervo di elementi, tant'è che è entrato nel mondo della psicanalisi come una realtà, e non è un caso secondo me che in questi convegni si sia parlato prima di *thanatos* e poi si stia tentando di parlare di [*eros*]... Non per rendere omaggio a "zio Sigismondo di Vienna" [Sigmund Freud], ma perché in effetti sono due realtà che si toccano. A questa complessità, io volevo aggiungere degli altri elementi che non sono emersi nel dibattito, ma che un trapassato come me ha l'obbligo di rendere noti. Sono due variabili molto importanti: il ruolo dell'ideologia e il ruolo della storia. Tutti e due. Parlo dell'ideologia degli antichi, ma anche dell'ideologia dei moderni: si sovrappongono, si scontrano, si incontrano, ma sta di fatto che sono cose che orientano. E si capisce molto bene che l'ideologia in cui sono cresciuto io è molto diversa dall'ideologia in cui quasi tutta l'*audience* è cresciuta. Il ruolo della storia è parte di questa dialettica, ma deve essere sempre tenuto presente perché c'è un rischio di sovra-interpretazione continua dei fatti. Se uno non li colloca storicamente in un certo momento, in una certa situazione, sovra-interpreta e ci mette sé stesso dentro al calderone. [Alludo], e non è un appunto a Valentino per carità, al ruolo che hanno per noi archeologi – archeologi del mondo classico o anche del mondo orientale (è interessante che questo è stato toccato soprattutto dagli archeologi e dagli orientalisti) – i testi. Faccio un esempio. Si è parlato molto diffusamente dell'amore degli animali, i cani; ma leggetevi l'Odissea. Nell'Odissea c'è il cane Argo, ma il rapporto non è il nostro rapporto col cane, che è un rapporto di persone atomizzate, invece è un rapporto sociale del cane, è il cane da caccia di Odisseo. Questo è! Non è un *pet*! Sono realtà che gli antichi non conoscevano affatto, come non conoscevano affatto il problema dell'amore moderno come lo viviamo noi. Perciò vi dico: "prendete i testi, ed eviscerateli!". Da lì vedrete che una serie di cose che sono emerse come tematiche, come commenti, come interpretazioni, sono ideologia dei moderni, non ideologia degli antichi. Come, opportunamente, è stato distinto da molti l'amore romantico, ma l'amore romantico è anche questo storicamente determinato. È stato anche tirato fuori "Tristano e Isotta", ma è un'interpretazione che Dante non aveva. Non era il mondo di Dante! E questo mi ricorda tantissimo una grande lezione di Natalino Sapegno. Qual è? Parlando del canto di Farinata, [Sapegno] diceva: "Francesco De Santis, grandissimo maestro, sbagliava!". Sbagliava quando [sovrainterpretava] l'espressione "dalla cintola in su..." [X, 33]. E [Sapegno] tirava fuori, quindi, una

¹ R. BIANCHI BANDINELLI, "L'archeologia come scienza storica", in *Rendiconti Adunanze Solenni dell'Accademia dei Lincei* VII, 1973, pp. 719-725 [N.d.R.].

ventina di testi del '200, del '300 in cui “da la cintola in su” era un modo di dire. La grandiosità del verso è il ritmo: “dalla cintola in su tutto ‘l vedrai”. Quindi era [il ritmo] l’elemento [trainante]. Ma l’interpretazione romantica [di De Sanctis] ha degenerato, perché non è quella di Dante, il che non dico che sia illegittimo, per carità, ogni epoca ha il suo modo di sentire. Io sento sempre meno come mia l’epoca in cui continuo a sopravvivere. Per questo, vi dico, è estremamente importante che si rivada alla parola degli antichi, perché la parola degli antichi supporta. Io vi ho fatto il caso degli orientalisti: tutte le relazioni degli orientalisti partivano dai testi: papiri egiziani, tavolette accadiche. Tutte da lì partivano. Non voglio dire che quella è l’archeologia buona e questa è l’archeologia cattiva. Volevo dire soltanto che ci stiamo inventando un’autosufficienza di una disciplina che non lo è. Non lo è perché non può essere autosufficiente una disciplina, per questo semplicissimo fatto. [Faccio riferimento], per esempio, all’ “archeologia delle emozioni”. Molto bella la frase di Chaniotis² che Christopher Smith ha tirato fuori. Però attenti, perché le nostre emozioni non sono quelle di chi ha prodotto l’oggetto archeologico. Possiamo tentare di ricostruirla ma non lo possiamo farlo così, come in una famosa barzelletta che vi racconto tanto per alleggerire il tono:

“In una grande accademia delle scienze si fa un concorso sui cammelli. Il francese va al giardino zoologico e il giorno dopo scrive un saggio intitolato *Les Amours des chameaux*. Un inglese parte, vive un anno nel deserto dell’Arabia e scrive un libro intitolato *My life with the cammels*. Il tedesco si chiude in una stanza e in una notte fa uscire hegelianamente il cammello da sé”. Quindi, questa è un po’ la lezione...

VINCENZO PADIGLIONE: L’italiano non c’è?

MARIO TORELLI: No, l’italiano... [risate]. Le emozioni... Beh, attenzione! Io sono un grandissimo amico di Paul Zanker, ma sono anche profondamente in disaccordo con la sua psicologia dell’arte, fatta su sé stesso. Quando mostra il muro di fondo del foro di Augusto e dice “questa è immagine di potenza”, io mi ricordo che in un dibattito gli ho detto: “guarda che il *lapis gabinus* è stato scelto per fare il muro di cinta perché gli antichi erano convinti che fosse impermeabile al fuoco”. Quindi era un modo per proteggere, non c’era nessuna *machtwollen*, nessuna [intenzione] di fare un’espressione di “volontà di potenza”, siamo noi che lo leggiamo così. Come lo leggeva anche Adolf Hitler, detto tra noi. Per questo, per esempio, uno dei momenti più riusciti dell’archeologia delle emozioni di questo convegno è stato la comunicazione della Caramello sul Nilo. Partiva da testi di poesia antica e il fatto degli abiti che si asciugavano addosso, che lasciavano intravedere le forme della donna, ecc. queste sono cose che erano nel papiro Harris. Oppure gli incantesimi di Verderame, erano incantesimi che partivano non da una sensazione ma da una superstizione, che fa parte del mondo delle emozioni, ma comunque è tale. Per questo, sui temi che sono emersi, come il sesso e l’istituzionalizzazione del sesso, è stato importante il contributo di Serino perché ha archeologicamente ricostruito come una società istituzionalizza il passaggio nuziale. Ma questo si può fare solo perché noi conosciamo abbastanza bene i meccanismi del rito di passaggio matrimoniale greco di epoca classica. L’amore coniugale è stato un tema molto ben riuscito. [Come ad esempio nel] lavoro di Aglietti sulle *canabae* – fatto peraltro noto – [è importante]: dimostrare archeologicamente che c’erano sepolture infantili all’interno dei *castra* chiude un po’ il cerchio e fa capire che questo meccanismo dell’ “esclusione” delle donne era più formale che sostanziale. Però, attenzione! Sovrainterpretiamo quando, come ha fatto la Romanò, l’uomo che sta per salire sulla *kline* della donna è un fantasma. Non che non esistano rappresentazioni di fantasmi nell’arte etrusca, ci sono! Però sono nel loro mondo, nel mondo dei morti, non è nel mondo dei vivi. È semmai il contrario. È il marito che raggiunge la moglie nell’aldilà. Quindi il discorso va rovesciato. L’amore per gli animali. Già ho accennato ai testi omerici che sono molto chiari. Sappiamo adesso che esistono delle specializzazioni di cani in funzione di certi usi, che non è la grande invenzione di un’aristocrazia del dolce fare niente, come le razze dei cani da caccia inglesi che sono stati allevati da

² Si allude alla frase “The principle medium for the study of emotion is history... is the text” di Angelos Chaniotis citata nel contributo di Christopher Smith e tratta da A. CHANIOTIS (Hrsg.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Heidelberg Althistorische Beiträge und epigraphische Studien, vol. 52, Stuttgart 2012 [N.d.R.].

un'aristocrazia oziosa che aveva solo un'idea, cioè quella del gioco e della caccia. No! Per esempio, il cane maltese è solo un cane da compagnia. Infatti tutte le rappresentazioni mostrano bambini e bambine con cani maltesi. Non si vede una scena di caccia con un cane maltese. Quindi, diciamo che l'amore per gli animali è molto funzionale per gli antichi; non è così, appunto, la passione per il cucciolo, che è un'altra cosa. Detto questo, io direi che il punto di maggiore divaricazione tra la realtà che noi vediamo e che pensiamo essere e invece quella che noi ricaviamo da altre fonti sul mondo antico è il cosiddetto "amor materno". È molto chiaro che gli antichi non davano statuto agli infanti. Ce lo dice la tradizione rituale, il sacrificio degli infanti che ha fatto tremare e piangere generazioni, da Salambò in poi. È il prodotto di un'indifferenza per il neonato. Il neonato è una "cosa". Ricordiamoci che nelle lingue germaniche il bambino è neutro. Non è un essere. Quindi il discorso è invece: perché ai bambini si dà tanto nelle tombe? Tanti doni, tanti oggetti, si miniaturizzano le cose. Perché? Ma perché, uno dei principi fondamentali che regolano la legge dell'esistenza per il mondo classico, è che ognuno ha una moira, un destino, un fato. E la moira di una fanciulla qual è? È quella di sposare. Bellissimo l'epigramma sotto la Phrasikleia di Mirrinunte in cui si dice che questa Phrasikleia ha avuto la statua sulla tomba *anti gàmò*, in luogo delle nozze, perché non è riuscita ad arrivarci alle nozze. E così al bambino si danno tutte queste cose perché il compimento quale doveva essere? Era il rito di passaggio che lo faceva entrare nella società. Perciò dico, attenti all'ideologia degli antichi e all'ideologia dei moderni. Questo è molto importante. Detto questo ringrazio tantissimo Valentino per avermi dato questa opportunità che credo, essendo un trapassato, non avrò più occasione di fare.

VINCENZO PADIGLIONE: Allora io auguro a chi mi ha preceduto di non essere un trapassato, altrimenti lo sarei anche io, condividendo questa posizione e avendo questo privilegio da parte di chi ha organizzato, che colgo l'occasione per ringraziare. Voglio dire, lasciamoci qualche spazio di vita e di pensiero come quelli che ci vengono offerti oggi. Devo dire subito che condivido quello che chi mi ha preceduto segnalava: l'attenzione a evitare il presentismo, cioè una malattia della contemporaneità che non confonderei con l'attenzione alla comunicazione. Il presentismo è, in questo senso, la nostra incapacità di rispettare gli antichi, di rispettare il passato, di rispettare l'alterità. In questo senso è veramente una confusione epistemologica, *sub specie* affettiva. Ma la svolta comunicativa – questa attenzione che una scienza storica come l'antropologia e come altre discipline si sono date – è frutto di una svolta epistemologica importantissima, avvenuta negli anni '70. Tutto in un botto abbiamo capito che non è con la mente che noi comunichiamo, è con i testi, è con le immagini, e che quindi siamo noi che produciamo il senso della storia con i nostri testi. Non soltanto con i risultati; con le metafore, per esempio, che prendiamo dalla nostra vita quotidiana. Tutto questo fa sì che c'è stata un'attenzione riflessiva al nostro modo di comunicare che chiaramente trova poi, in una società come quella attuale, una dimensione anche pubblica e che è appunto presente nell'archeologia pubblica come nell'antropologia pubblica. Però la svolta comunicativa, per me, è un segno di un'attenzione ai gesti dell'antropologo come dell'archeologo e al fatto che non si può non produrre risultati se non attraverso la scrittura. Allora come scriviamo? Come comunichiamo? Ecco, penso che questo elemento sia molto importante e credo che l'abbiamo comunicato. L'invito alla contestualizzazione, alla relativizzazione, a riprendere la filologia come maestra e matrice dei nostri pensieri e al suo rigore mi sembra un invito che faccio del tutto mio e credo che sia un qualcosa che al meglio contraddistingua le nostre discipline. Velocemente... Le nostre discipline giocano sulla distanza, sono degli effetti di un sapere che si produce nella distanza. Allora questo sapere che si produce nella distanza, sia per il passato che per le alterità, è chiaramente stimolo a processi di immaginazione e di appropriazione. Delle volte appropriazione attraverso l'immaginazione, attraverso la sovra-interpretazione ma anche attraverso l'interpretazione. La cosa fondamentale è essere riflessivi; cioè essere capaci di capire i processi che stiamo attivando. Questo credo sia il segno dei nostri tempi: evitare la confusione con un'ermeneutica culturale guidata, attenta, che veda i nostri passi. L'immaginazione senza il rigore non serve a niente, diventa una bella poesia quando è bella. Ma anche il rigore, in questo senso, senza l'immaginazione riesce poco, di fatto, a capire. Quindi abbiamo bisogno di processi empatici per capire gli altri, che siano nel passato o che siano nel presente. E credo che da un grande della filosofia contemporanea, Paul Ricœur, ci viene

proprio questo invito a immaginare la storia come un buon rapporto nei confronti degli altri, un buon rapporto nei confronti dei morti. In questo senso, credo che le istanze dei colleghi archeologi che mi hanno preceduto, questo mettere la dimensione etica al centro e la dimensione della comunità e della socialità al centro, credo che sia all'interno della contemporaneità. Oggi, se guardate i modi in cui l'UNESCO comunica il futuro dei beni culturali, quindi il nostro futuro, [vedete che promuove] comunità patrimoniali; e nelle comunità patrimoniali il ruolo degli scienziati, dei ricercatori, è un po' di margine; esiste grazie alla Convenzione di Faro, ma è un po' al margine; come per dire: le comunità patrimoniali sono rappresentate dalle comunità che hanno la proprietà culturale di questi oggetti, di queste storie, se è patrimonio immateriale o di saperi come quelli che studiano gli antropologi. Quindi, in questo senso, è necessario riconoscere che la prefigurazione nel futuro va verso le comunità patrimoniali a vari livelli, per cui c'è anche un livello più di umanità, ma anche di comunità locali che, in qualche modo, devono avere dei processi di patrimonializzazione guidata, dei processi di appropriazione del passato, guidata e orientata. E in questo senso noi dobbiamo avere un ruolo riflessivo. Mi sembra che, se posso, essendo un estimatore e invitato ogni volta da Valentino, credo di aver colto – e qualcuno mi potrà correggere, ma non credo – un'evoluzione di questi incontri, con una crescita sicura di riflessività, che giunge nelle ultime relazioni proprio a un riflettere sulla “comunità del fare ricerca”, sulla dimensione del rapporto con... io mi sono occupato del Museo dell'identità in Sardegna e, chiaramente, le storie che ci ha raccontato Puddu, si vivono costantemente, e ha ben ragione a segnalarlo, come un impiccio ma al tempo stesso come una densità e una piacevolezza nel senso di un invito a rendere utile e anche corretto il nostro lavoro. Mi sono rubato un pochettino di tempo. Devo chiudere? Allora, facciamo così, rinvio a qualcosa per i laboriosi dalla “*gaia scienza*” di Nietzsche, perché Nietzsche nel 1885 a Genova scrive qualcosa che è profetico nei confronti del nostro incontro. Scrive: “Ogni specie di passione deve essere sottoposta singolarmente a matura riflessione. Fino ad oggi tutto quanto ha dato colore all'esistenza non ha avuto ancora una storia. E dove mai si è avuta una storia dell'amore, della cupidigia” e così via. Beh, è interessante che la faccia Nietzsche questa cosa, è interessante che lo faccia in un periodo dove, da una parte l'archeologia e dall'altra l'antropologia *latu sensu*, stavano prendendo piede ed erano in un momento in cui la nozione di progresso era forte, stava crescendo, parlavano anche a chi aveva qualche dubbio di questo progresso. A chi aveva qualche riflessione sul fatto “e se andassimo a ritroso? E che cosa succede?”. Era come un riflettere sull'orlo di un vulcano, vedendo il magma che si stava avvolgendo e cercando di capire che cosa avrebbe prodotto. Tutte queste cose che parlavano di un'attenzione progressiva e riflessiva, credo che meriterebbero attenzione e la storia di cui parlava Nietzsche – e lo sappiamo bene – è una storia post-idealista, è una storia effettiva, è una storia che parla di corpi, che è in qualche modo un suo tentativo di rimediare una nuova alleanza tra apollineo e dionisiaco. Al di là che questi modelli funzionino per gli archeologi, sono stati modelli che in antropologia come in archeologia ma anche nella cultura pubblica, come ben sappiamo dalla letteratura, hanno funzionato per pensare alleanze diverse e, in questo senso, per immaginare che il corpo avesse una nuova possibilità di storia. Ultima cosa. Credo che sia giusto che si pensi con la forza del nostro rapporto privilegiato con un'alterità ogni volta appropriata ma riflessivamente, si pensi anche a riflettere su tematiche che hanno oggi una nuova configurazione. E allora l'invito che faccio è: il prossimo anno o i prossimi anni, [si organizzino il convegno] sul [tema] dell'amicizia. Io mi sono occupato del tema amicizia in modo significativo vari anni fa³ e ho pensato che, tutto sommato, l'amicizia credo che interessasse di più, sicuramente, alla vita pubblica degli antichi, sicuramente a una serie di realtà che volevano configurare meglio le passioni. Ecco, allora cerchiamo di capire in che modo questo crogiolo si configura oggi. Oggi c'è una realtà particolarmente diversa. Pensate soltanto questo. Nel '900 è nata un'amicizia che possiamo chiamare eterosessuale. Prima in Occidente gli uomini avevano amicizia con gli uomini e lo stesso avveniva per le donne. Adesso è normale che una coppia configuri il proprio rapporto in termini di amicizia, ma che amicizia è? La stessa di Cicerone, o di Aristotele? Io non credo proprio. Siamo matti. E quindi sarà un bell'argomento per pensare il futuro. Grazie.

³ V. PADIGLIONE, *L'amicizia: storia antologica di un bisogno estraniato*, Roma 1978 [N.d.R.].

VALENTINO NIZZO: Grazie! Faremo una sorta di votazione perché, devo dire, [ho notato che] vi è piaciuto molto il toto-argomenti. Allora c'è un caffè che vi aspetta per pochi secondi ancora, se non lo volete rimanete qui in sala. Adesso si discute di editoria archeologica. Abbiamo con noi il Direttore generale Archeologia Belle Arti e Paesaggio⁴. Non si discute soltanto di editoria archeologica, si discute del problema dell'editoria ed è la prima volta che nel nostro Ministero abbiamo una "Direzione unica", così come "Soprintendenze uniche", nelle quali antropologi, demoetno-antropologi, archeologi, architetti, storici dell'arte si trovano per la prima volta insieme ad affrontare le problematiche della tutela, da un lato, così come sul fronte della valorizzazione vi è la "Direzione generale musei" e i "Poli museali" che non hanno più confini disciplinari. Potrebbe essere una metafora di politica culturale. Ci sono dei piani diversi. C'è in Italia un dibattito sulla capacità di dialogare e devo dire che mi avete mostrato in questi 3 giorni, più di altre occasioni, come ci sia tanta voglia di dialogo e di confronto a tutti i livelli. Grazie davvero a tutti.

⁴ Il programma della manifestazione Romarché – < www.romarche.it > – in cui si inserisce il convegno prevedeva, a seguire, una tavola rotonda "Carta stampata vs. editoria digitale. Comunicare l'archeologia oggi... tra volumi ed ebook.", cui si fa riferimento [N.d.R.].

POSTER

**DALL'AMORE EROICO ALL'AMORE SACRO: “LE NOZZE DI PARIDE ED ELENA” SU UN
PUTEAL DEDICATO A DIANA LOCHIA**

Ma su, sdraiamoci e godiamo l'amore.
Mai così il desiderio avviluppò il mio cuore [...]¹

Premessa

Il presente contributo, prendendo spunto dalle articolazioni tematiche del convegno “Antropologia e Archeologia dell'Amore”, intende esaminare una scena in stile neoattico raffigurata su un *puteal*, rimaneggiato e trasformato in cratere in epoca moderna, oggi conservato in Galles al National Museum of Wales di Cardiff (*Figg. 1-3*).

Su questo esemplare sono rappresentate, secondo la tradizione degli studi, le nozze tra Paride ed Elena: primo obiettivo dello studio sarà pertanto quello di confermare o confutare, mediante il ricorso a confronti mirati, l'interpretazione di una scena così significativa per il *topos* dell'amore nella mitologia greca e romana.

Passando successivamente da questo tipo di amore eroico, ma allo stesso tempo così “umano”, a quello nei confronti del “divino”, si tenterà di analizzare più in particolare la dedica incisa sul *puteal*, che testimonia la devozione di una *Graeceia Rufa Pomponia* verso Diana Lochia, indagando le motivazioni sottese all'apparente antitesi tra la passionalità della scena amorosa raffigurata e la valenza verginea della maternità rappresentata dalla divinità a cui è dedicata la vera da pozzo.

La sfera più propriamente cultuale e devozionale dell'amore sarà, infine, lo sfondo su cui incardinare un'analisi del significato delle dediche di *putealia* a divinità prettamente femminili connesse con il culto delle acque e della fertilità, senza tralasciare un riferimento agli aspetti pratico-funzionali dei manufatti in esame.

Il cosiddetto “Vaso Jenkins”

Il reperto in questione, noto oggi come “Vaso Jenkins”, fu presumibilmente rinvenuto a Pozzuoli, dove Giovanni Monsignori, detto fra' Giocondo da Verona, ne copiò l'iscrizione tra il 1489 e il 1493. Inizialmente venne collocato nel Palazzo Colombrano di Napoli e nel 1775 fu acquistato da Thomas Jenkins; soltanto nel 1976 entrò a far parte della collezione del Museo Nazionale del Galles di Cardiff (Inv. 1714; *Figg. 1-3*)².

Allo stato attuale il *puteal* presenta la forma di un cratere, ma grazie a un disegno conservato al British Museum è stato possibile risalire al suo aspetto originario³: l'orlo era composto da un toro e un listello mentre la base da una semplice gola leggermente svasata verso l'esterno (*Fig. 4*).

¹ È Paride che si rivolge a Elena, HOM., *Il.* 3. 441-442 (trad. di R. Calzecchi Onesti).

² Sul *puteal* vd. ORLANDI 1775 e da ultimo GOLDA 1997, pp. 75-76.

³ *Ivi*, p. 75.

La superficie centrale è caratterizzata da un rilievo raffigurante, secondo l'interpretazione tradizionale, le nozze di Paride ed Elena. L'intera composizione si articola in due gruppi distinti di figure: quello principale è costituito da Afrodite che stringe fra le braccia Elena, seduta su un trono in atteggiamento riflessivo, seguite da Eros che incoraggia Paride a recarsi dalla donna. Nella seconda serie si susseguono tre Muse: Erato nell'atto di suonare la cetra, Euterpe il flauto, e infine Polimnia appoggiata a una piccola colonna posta alle spalle di Afrodite ed Elena, con un *volumen* nella mano destra (*Fig. 5*). Secondo il Golda la vera datazione va datata, grazie a confronti stilistici e iconografici, tra la fine dell'età repubblicana e la prima età imperiale; L. Faedo propone invece una datazione alla prima età Antonina⁴.

La scena fa parte di una serie di rilievi neoattici che ripetono, con alcune variazioni, una medesima composizione quasi certamente riferibile a modelli preesistenti, rintracciabili nella pittura vascolare greca e in quella parietale romana⁵. Capostipite della serie sarebbe un rilievo proveniente da Napoli, databile alla seconda metà del I sec. a.C., in cui Afrodite seduta accanto a Elena le circonda le spalle con un braccio e le indica Paride, che rivolge a lei lo sguardo confortato da Eros. Alla scena assiste Peithò, la Persuasione, seduta su un pilastro alle spalle di Elena (*Fig. 6*).

La raffigurazione si ripete su un rilievo del Belvedere Vaticano, databile genericamente al I sec. a.C., in cui alle spalle di Paride si nota una statua di Apollo, evidentemente molto legato alla figura del giovane pastore, soprattutto durante i combattimenti della guerra di Troia (*Fig. 7*).

Nel "vaso Jenkins" invece, come visto, al posto di Peithò vi sono le tre figure femminili interpretabili come Muse, una delle quali poggiata a un pilastro che sembra ricordare quello su cui era assisa la divinità nelle raffigurazioni appena descritte.

Le tre figure compaiono anche su un cratere marmoreo conservato a Roma nei Musei Capitolini, datato intorno al 30 a.C. e pesantemente restaurato, in una raffigurazione ampliata di cui fanno parte anche un albero alle spalle di Paride e tre altre figure femminili interpretate come Cariti (*Fig. 8*)⁶.

La presenza di Peithò nelle prime rappresentazioni della serie, come ha giustamente affermato L. Faedo, consentirebbe pertanto di leggere la scena non come le nozze tra Paride ed Elena, ma come la persuasione della donna ad abbandonarsi nelle mani del giovane troiano. Anche la successiva sostituzione della Persuasione con le Muse andrebbe quindi letta in tal senso, essendo Peithò fortemente legata a esse – in particolare a Erato – nell'azione di connotare positivamente un sentimento amoroso, in questo caso la seduzione di Paride⁷.

⁴ FAEDO 1994, p. 166.

⁵ Per un elenco e una descrizione dettagliata delle attestazioni, che sembrano avere inizio su un cratere frammentario databile tra il 460 e il 450 a.C., vd. KAHIL 1988, pp. 525-528. In particolare, per la serie dei rilievi vd. FAEDO 1994, pp. 165-167 con bibliografia precedente.

⁶ CAETANI-LOVATELLI 1880.

⁷ FAEDO 1994, pp. 167-171.

La vicenda di Paride ed Elena

L'amore tra Paride ed Elena è, come noto, uno dei più celebri paradigmi amorosi del mito elaborato dalla cultura greca e ha goduto come tale, nella letteratura e nell'arte, di una fortuna pressoché inalterata nei secoli⁸.

La vicenda mitica ha origine dal matrimonio di Peleo e Teti e dall'ira di Eris, che non invitata fa rotolare sul luogo del banchetto una mela d'oro destinata "alla più bella" delle invitate. La risoluzione della disputa sorta conseguentemente tra Era, Atena e Afrodite per accaparrarsi il titolo viene affidata per imparzialità a un mortale, il pastore troiano Paride; a lui le dee offrono, per accattivarsene il favore, dei doni: la scelta di Paride cade su Afrodite, che gli promette l'amore di Elena, la donna più bella della terra, moglie di Menelao re di Sparta. Ospite, quindi, successivamente Paride nella città greca e partito Menelao per Creta, secondo la versione tradizionale del mito la donna fugge con il giovane a Troia, divenendo la causa scatenante del leggendario conflitto bellico, noto principalmente attraverso i poemi epici del ciclo troiano⁹.

Come fanno notare L. Cerchiali, M. Menichetti ed E. Mugione, le nozze tra il figlio di Priamo e la moglie di Menelao si inseriscono perfettamente in un' "alternanza ciclica" di episodi mitici: dal *gamos* di Peleo e Teti scaturisce *eris*, che attraverso il giudizio di Paride porta al secondo *gamos* (quello tra il giovane ed Elena), dopo il quale si estinguerà la linea maschile della stirpe di Priamo, ma al contempo trarrà origine la nuova dinastia di Enea, figlio di Afrodite vincitrice della contesa, verso la mitica fondazione di Roma¹⁰.

Suggestiva in particolare appare la lettura di quest'ultimo passaggio, alla luce di un'ulteriore interpretazione che del mito viene data in età augustea e che è rintracciabile nel secondo libro dell'*Ars amatoria* di Ovidio: in esso¹¹ il poeta rievoca l'adulterio di Paride ed Elena, facendo ricadere la responsabilità ultima della loro condotta sulla *commoditas* di Menelao. L'espedito serve in realtà a Ovidio per esprimere il suo dissenso verso la *lex Iulia de adulteriis coercendis*, che trasformava l'adulterio da offesa privata in *crimen*, ma più in generale per schierarsi contro la forte restaurazione moralizzatrice voluta da Augusto, una posizione che lo porterà come noto all'esilio¹². Si sa inoltre che a Paride ed Elena si erano propagandisticamente richiamati, pochi decenni prima della pubblicazione dell'*Ars amatoria*, Antonio e Cleopatra, e alla stregua di tale riferimento mitico viene letta anche la relazione extraconiugale tra Giulia Maggiore, figlia di Augusto e moglie di Tiberio, e Iullo

⁸ Non potendo in questa sede trattare singolarmente di Paride, Elena e di tutte le implicazioni connesse con le numerose sfaccettature delle loro figure, si rimanda per Paride a HAMPE 1981, per Elena a KAHIL 1988, con bibliografia precedente. Sul mito di Elena, in Grecia variamente connesso anche con la sfera delle iniziazioni femminili, vd. inoltre più di recente DONADI 2005; BETTINI, BRILLANTE 2014.

⁹ Sul mito, vd. in generale GRAVES 1963; DARBO-PESCHANSKI 2003. Sulla tradizione iconografica relativa al giudizio di Paride, cfr. da ultimo CERCHIALI, MENICHETTI, MUGIONE 2012.

¹⁰ *Ivi*, p. 111.

¹¹ *Ov., Ars* 2.359-372. Cfr. anche *Ov., Epist.* 16 e 17 (ROHR-VIO 1998, pp. 236-237; BRESCIA 2014).

¹² ROHR-VIO 1998.

Antonio, figlio di Marco Antonio e Fulvia¹³. Se è dunque a essi che fa velatamente riferimento Ovidio nei suoi criptici versi, ecco che diventa ancor più significativa l'ennesima, ciclica, contrapposizione tra la tragica eredità della vicenda mitica di Paride ed Elena e la "rifondazione" romana da parte di Augusto, novello Romolo e prosecutore della leggendaria stirpe di Enea.

La dedica sul puteal

Nello spazio tra le teste delle figure scolpite sul *puteal* si trova la seguente iscrizione (CIL X, 1555):

*Graecia P(ublii) f(ilia) Rufa Pompon(ia) Dianae Loch(iae?) s(---) p(---)
s(---) c(---) p(---) s(---).*

La seconda parte dell'iscrizione è di difficile interpretazione e non è stata avanzata nessuna ipotesi di scioglimento: si potrebbe comunque proporre la lettura *s(anctissimae) p(ro) s(alute) c(uravit) p(ecunia) s(ua)*, oppure *s(anctissimae) p(osuit) s(ub) c(ura) p(ecuniae) s(uae)*. Gli aspetti paleografici e il nome della dedicante permettono di indicare come datazione il 30 a.C./20 d.C., contemporaneamente quindi alla realizzazione del puteale¹⁴.

L'oggetto fu quindi donato da *Graecia Rufa Pomponia*, presumibilmente in un santuario dedicato a Diana Lochia, per una richiesta di benevolenza, oppure per ringraziare la dea di un particolare evento. Sembra comunque trattarsi di una divinità prettamente legata al mondo greco, e a ciò bisogna necessariamente far riferimento per comprendere appieno le sue accezioni: essa era infatti considerata, assieme a Ilizia – figura autonoma rispetto alla prima, pur svolgendo le medesime mansioni¹⁵ – protettrice delle donne e delle nascite, a cui rivolgersi in alcuni specifici momenti di passaggio quali la gestazione e il parto. In età ellenistica in particolare, l'aspetto che di Artemide sembra prevalere pare essere proprio quello di Lochia, ovvero della *kourotrophos*, anche in virtù dell'aiuto concesso alla madre Latona durante la nascita del fratello Apollo. In Grecia i suoi luoghi di culto sono di solito extraurbani o periurbani, come si addice alla necessità di liminarietà insita nel concetto stesso di gravidanza e travaglio¹⁶. Anche nei culti italici la dea si presenta originariamente come protettrice del ciclo vitale, delle donne e delle nascite¹⁷: basti citare tra tutti il santuario nel *nemus* di

¹³ *Ivi*, pp. 232-236.

¹⁴ SchedaEDRn.110760, <http://www.edr-edr.it/edr_programmi/res_complex_comune.php?do=book&id_nr=EDR110760&fo_antik=&fo_modern=&Bibliografia%5B%5D=&Testo=&boolTesto=AND&Testo2=&bool=AND&ordinamento=id_nr&javasi=javascripts&se_foto=tutte&lang=it> [accesso 20 agosto 2019].

¹⁵ Quasi tutte le rappresentazioni di Ilizia sono correlate a episodi di nascite divine: va segnalata la sua presenza al corteo di divinità che prendono parte alle nozze di Peleo e Teti, per sottolineare l'importanza che la dea rivestirà in futuro per i nuovi sposi, alludendo alla nascita di Achille (PETRUCCI 2007, p. 208), e legandosi dunque significativamente anche alla vicenda mitica di Paride ed Elena.

¹⁶ *Ivi*, p. 188.

¹⁷ ARIAS 1960.

Ariccia, dove Diana ha tra le principali funzioni quella di proteggere i parti e di allontanare le malattie, come testimoniano i numerosi *ex voto* fittili, tra i quali si annoverano organi genitali, statuette di madri con piccoli in braccio, ecc¹⁸.

Relativamente al culto, va inoltre ricordato che l'acqua in generale costituisce un importante elemento funzionale nei riti di carattere riproduttivo e legati alla sfera della maternità. È attraverso il contatto con l'acqua, elemento neutro per eccellenza oltre che fecondante, che l'iniziando ottiene la catarsi dalle impurità derivate dalla sua permanenza nello stato liminare¹⁹. Ecco dunque che la dedica così singolare di un *puteal* a una divinità connessa alla gestazione e al parto acquista maggiore significato, anche se non si hanno notizie sul luogo dove essa fosse avvenuta: il culto di Diana Lochia è stato infatti segnalato a Pozzuoli²⁰, ma sebbene l'iscrizione che la ricorda sia stata inclusa dal Mommsen tra quelle appartenenti a *Puteoli*, non ci sono prove che sia proprio questo il luogo del ritrovamento, né tantomeno dell'esistenza e della localizzazione di un santuario della dea²¹.

Non sono comunque rare le dediche di *putealia* a divinità femminili connesse con il culto delle acque e la fertilità, come ad esempio nel caso della Bona Dea, divinità legata alla pastorizia, all'agricoltura, all'abbondanza, alla salute e alla fecondità²².

Un esemplare noto è quello rinvenuto *in situ* nel cortile del santuario della dea nella Regio V di Ostia Antica: si tratta di una vera da pozzo in travertino, con base e orlo formati entrambi da un listello e una gola rovescia. Sul bordo vi è la dedica alla divinità, solo parzialmente leggibile²³, da cui emerge che la nobile Terenzia dedicò il puteale – presumibilmente tra il 10 a.C. e il 10 d.C. – al piccolo santuario della Bona Dea denotandone la devozione. La semplicità del manufatto, che accrebbe l'onore pubblico della famiglia della dedicante esaltandone la *pietas*, sembra adattarsi perfettamente al carattere intimo dell'edificio, anche se le possibilità economiche di Terenzia hanno fatto ipotizzare un intervento più incisivo all'interno del santuario, oltre al semplice dono del *puteal*²⁴.

Un secondo *puteal* marmoreo – proveniente da Roma ma tuttora irreperibile – fu dedicato *ex testamento* dalla liberta *Annia Flora* alla Bona Dea: esso, secondo le fonti, era decorato con una ricca ghirlanda di frutti e la doppia iscrizione era impaginata all'interno di due lunette (CIL VI, 54). Anche in questo caso il manufatto doveva appartenere all'arredo di un luogo sacro riservato alla dea e venne fatto realizzare dalla sorella della dedicante e dalla liberta Isia, presumibilmente tra la fine dell'età repubblicana e gli inizi dell'età imperiale²⁵.

¹⁸ Cfr. LANZI 2014 con bibliografia precedente. Sul santuario vd. da ultimo BRACONI ET AL. 2014.

¹⁹ PETRUCCI 2007, p. 207.

²⁰ DUBOIS 1907, p. 142 e nt. 2, 3, 4. Cfr. anche DUBOIS 2007, p. 17.

²¹ Un considerevole gruppo di rovine ancora in piedi lungo il lato est di Via dell'Anfiteatro a Pozzuoli è noto con l'appellativo di Tempio di Diana, perché si credeva che qui fosse stata ritrovata una statua della dea. Sui luoghi di culto di *Puteoli* vd. da ultimo DEMMA 2007.

²² FACCENNA 1959. Su questa e sulle altre divinità citate, cfr. anche le rispettive voci del LIMC.

²³ SCRINARI-RICCIARDI 1996, I, p. 63.

²⁴ Cfr. ZEVI 1997, pp. 448-449; vd. da ultimo MEDRI ET AL. 2017.

²⁵ BROUWER 1989, p. 30, n. 16; GOLDA 1997, p. 107.

Tra i *putealia* più conosciuti vi è poi quello in marmo dedicato a Giuturna, trovato *in situ* da Giacomo Boni durante i suoi scavi nel Foro Romano, in corrispondenza di un pozzo davanti all'edicola della divinità; il manufatto è composto da base, tronco e coronamento realizzati separatamente, mentre due iscrizioni si trovano nella parte centrale del corpo e sul labbro (CIL VI, 36807). L'acqua della fonte era utilizzata a scopo sacro e forse anche durante le cerimonie di espiazione; non vanno infine dimenticate le sue qualità salutari, giustificate almeno in parte dal rinvenimento nel sito di statue di divinità legate al culto dell'acqua (come Apollo e Asclepio)²⁶. Ambedue le iscrizioni recano il nome del magistrato che dedicò il puteale a Giuturna: *M. Barbatius Pollio*, edile curule in epoca augustea²⁷. La posizione del manufatto e la sua qualità artistica rappresentano una conferma della sua importanza: *M. Barbatius Pollio* fece realizzare il puteale sia per esaltare il proprio ruolo, sia per esprimere la sua devozione nei riguardi della dea Giuturna, a protezione della cavità e per attingere l'acqua da uno dei pozzi che alimentavano il *Lacus Iuturnae*²⁸.

Alla stessa divinità, ma con l'appellativo Diuturna, è offerto inoltre un *puteal* in travertino conservato nella Galleria Lapidaria dei Musei Vaticani e proveniente da *Castrum Novum*. Dalle due iscrizioni poste sulla parete (CIL VI, 3700) emerge chiaramente la donazione, probabilmente in un luogo sacro, da parte di padre e figlio (*Tiberii duo Iulii Staphylus Nymphius*), forse liberti della famiglia giulio-claudia²⁹.

La donazione di vere da pozzo a divinità femminili è infine attestata anche fuori dal suolo italico, come dimostra, ad esempio, il frammento di puteale in pietra calcarea, con iscrizione sul bordo (CIL II, 6076) rinvenuto a Tarragona nel santuario della Dea Tutela³⁰, divinità spesso paragonata a Fortuna, a cui in alcuni casi veniva affidata la protezione delle navi e dei naviganti³¹.

Nei santuari e nei luoghi di culto di divinità con funzioni salutari la presenza di pozzi costituiva dunque una componente necessaria anche per sopperire alle esigenze giornaliere dei pellegrini, dal momento che non sempre l'apporto di acqua corrente era assicurato da un acquedotto; per tale ragione i *putealia* pertinenti a tali edifici vi furono impiegati fino alle fasi di abbandono. L'acqua veniva attinta inoltre, come detto, durante le cerimonie che prevedevano le abluzioni sacre: in questi casi la presenza del *puteal* – che per le sue qualità formali e decorative è spesso paragonabile agli altari – contribuiva ad accrescere il significato sacrale del rito purificatorio.

²⁶ CONSOLI 2015.

²⁷ Cic., *Phil.* 13.2.3.

²⁸ Tale uso è confermato dai segni delle corde e della carrucola visibili sul bordo del manufatto. Sui sistemi di attingimento dai pozzi e sui *putealia* in generale, vd. MANZO 2017.

²⁹ GOLDA 1997, p. 118.

³⁰ ALFÖLDY 1975, II, p. 28, n. 10.

³¹ EHLERS 1948.

Osservazioni conclusive e spunti di ricerca

Le informazioni che si sono potute ricavare dall'analisi del cosiddetto "Vaso Jenkins" sono state molteplici e, in linea con l'argomento del convegno, hanno consentito di approfondire alcune tematiche relative sia all'amore eroico, ma allo stesso tempo estremamente "umano", rappresentato dalla vicenda di Paride ed Elena, sia a quello nei confronti del "divino" espresso dalla dedica di *Graecia Rufa Pomponia* a Diana Lochia. Riguardo al primo tipo di amore, è stato possibile appurare come la scena rappresentata sul *puteal* si riferisca alla persuasione di Elena, piuttosto che alle nozze della donna con Paride, e riconoscere inoltre una serie di significati sottesi alla raffigurazione della vicenda mitica la quale, se si conferma la datazione tardo-repubblicana/ primo-imperiale del manufatto, può essere inserita a pieno titolo in un' "alternanza ciclica" che a partire dall'episodio mitico del *gamos* di Peleo e Teti porta fino alla "rifondazione" romana del prosecutore della stirpe di Enea, Augusto.

Se, come sembra, anche l'iscrizione è contemporanea al *puteal*, ecco che può risolversi con il riferimento alla medesima "ciclicità" anche l'apparente antitesi tra la passionalità della scena amorosa e la valenza verginea della maternità rappresentata dalla divinità a cui è dedicata la vera da pozzo, Diana Lochia, fortemente legata al mondo greco, connessa al culto dell'acqua e alla fertilità, mentre restano ancora da approfondire sia alcune questioni epigrafiche sullo scioglimento della dedica e sulla dedicante, sia l'effettiva identificazione e posizione del luogo di culto puteolano dove il manufatto fu in origine dedicato.

ROCCO BOCHICCHIO

Soprintendenza Speciale Archeologia, Belle Arti e Paesaggio di Roma
rocco.bochicchio@beniculturali.it

PAMELA MANZO

Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali - Direzione Musei Archeologici e Storico-Artistici
(Musei Capitolini)
pamela.manzo@comune.roma.it

BIBLIOGRAFIA

- ALFÖLDY 1975: G. ALFÖLDY, *Die Römischen Inschriften von Tarraco I-II*, Berlin 1975.
 ARIAS 1960: P.E. ARIAS, s.v. "Diana", in *EAA* III, 1960, p. 91.
 BETTINI, BRILLANTE 2014: M. BETTINI, C. BRILLANTE, *Il mito di Elena. Racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2014.
 BRACONI ET AL. 2014: P. BRACONI, F. COARELLI, F. DIOSONO, G. GHINI (a cura di), *Il santuario di Diana a Nemi. Le terrazze e il ninfeo. Scavi 1989-2009*, Roma 2014.
 BRESCIA 2014: G. BRESCIA, "Elena e l'alibi della violenza (Ovidio, Heroides 16-17)", in *Raudem* 2, 2014, pp. 237-255.
 BROUWER 1989: H.H.J. BROUWER, *Bona Dea. The sources and a description of the cult*, Leiden 1989.
 CAETANI-LOVATELLI 1880: E. CAETANI-LOVATELLI, "Le nozze di Elena e Paride rappresentate di bassorilievo in un cratere dell'Esquilino", in *BCom* 8, 1880, pp. 119-131.

- CERCHIAI, MENICETTI, MUGIONE 2012: L. CERCHIAI, M. MENICETTI, E. MUGIONE, "Attorno al giudizio di Paride", in E. MUGIONE (a cura di), *L'Olpe Chigi. Storia di un agalma*, Atti del Convegno Internazionale (Salerno 3-4 giugno 2010), Salerno 2012, pp. 111-122.
- CONSOLI 2015: F. CONSOLI, "Puteale della fonte di Giuturna", in P. FORTINI (a cura di), *La rampa imperiale. Scavi e restauri tra Foro Romano e Palatino. L'aula nord-orientale del complesso domiziano (cd. Oratorio dei XL martiri) e il Lacus Iuturnae dalla demolizione della chiesa di Santa Maria Liberatrice*, Milano 2015, pp. 182-183.
- DARBO-PESCHANSKI 2003: C. DARBO-PESCHANSKI, "Quand les hommes jugent les dieux", in *Uranie* 10, 2003, pp. 23-31.
- DEMMA 2007: F. DEMMA, "Monumenti pubblici di Puteoli: per un'archeologia dell'architettura", in *Monografie della rivista "Archeologia Classica"* 3, n.s. 2, Roma 2007.
- DONADI 2005: F. DONADI (a cura di), *Elena. Variazioni sul mito*, Venezia 2005.
- DUBOIS 1907: C. DUBOIS, *Pouzzoles antique (histoire et topographie)*, Paris 1907.
- DUBOIS, PISANO 2007: C. DUBOIS, F. PISANO (a cura di), *Culti e dei a Pozzuoli*, Napoli 2007.
- EAA: R. BIANCHI-BANDINELLI ET AL. (a cura di), *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Roma 1958-1973.
- EHLERS 1948: W. EHLERS, s.v. "Tutela", in *RE VII A 2*, coll. 1599-1600.
- FACCENNA 1959: D. FACCENNA, s.v. "Bona dea", in *EAA II*, 1959, pp. 134-136.
- FAEDO 1994: L. FAEDO, "Le muse suadenti. Contributi all'iconografia delle muse", in *StClOr* 42, 1994, pp. 165-187.
- FRONING 1981: H. FRONING, *Marmor-Schmuckreliefs mit griechischen Mythen im 1 Jh. v. Chr. Untersuchungen zu Chronologie und Funktion*, Mainz 1981.
- GOLDA 1997: T.M. GOLDA, *Puteale und Verwandte Monumente. Eine Studie zum römischen Ausstattungsluxus*, Mainz 1997.
- GRASSINGER 1991: D. GRASSINGER, *Die römische Marmorkratere*, Mainz 1991.
- GRAVES 1963: R. GRAVES, *I miti greci*, Milano 1963 (Ed. orig. 1960).
- HAMPE 1981: R. HAMPE, s.v. "Alexandros", in *LIMC I/1*, 1981, pp. 494-529.
- KAHIL 1988: L. KAHIL, s.v. "Helene", in *LIMC IV/1*, 1988, pp. 498-563.
- LANZI 2014: D. LANZI, "Altri materiali fittili", in P. BRACONI, F. COARELLI, F. DIOSONO, G. GHINI (a cura di), *Il santuario di Diana a Nemi. Le terrazze e il ninfeo. Scavi 1989-2009*, Roma 2014, pp. 521-528.
- LIMC: J. BOARDMAN ET AL. (a cura di), *Lexicon iconographicum Mythologiae classicae*, Zürich-München 1981-2009.
- MANZO 2017: P. MANZO, "Aquam haurire: putealia e sistemi di attingimento dell'acqua in epoca antica", in A. FIORE ET AL. (a cura di), *Tecnica di idraulica antica*, Atti del Convegno Nazionale (Roma 18 Novembre 2016), Periodico trimestrale della SIGEA, Supplemento al n. 3/2017, pp. 107-110.
- MEDRI ET AL. 2017: M. MEDRI, S. FALZONE, M. LO BLUNDO, S. CALVIGIONI, "Le fasi costruttive del Santuario di Bona Dea (V, X, 2). Relazione sulle indagini svolte negli anni 2012-2013", in *Fasti Online Documents & Research*, <<http://www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2017-375.pdf>> [accesso 20 agosto 2019].
- ORLANDI 1775: O. ORLANDI, *Le nozze di Paride ed Elena rappresentate in un vaso antico del museo del signor Tommaso Jenkins*, Roma 1775.
- PETRUCCI 2007: S. PETRUCCI, "La luminosa levatrice degli dei: Ilizia tra archeologia e mito", in S. ANGIOLILLO, M. GIUMAN (a cura di), *Imago: studi di iconografia antica*, Cagliari 2007, pp. 183-220.
- RE: A. PAULY, G. WISSOWA (a cura di), *Realencyclopädie der classischen Altertums Wissenschaft*, München 1893-1974.
- ROHR-VIO 1998: F. ROHR-VIO, "Paride, Elena, Menelao e la *relegatio* di Ovidio a Tomi", in *Lexis* 16, 1998, pp. 231-238.
- SCRINARI-RICCIARDI 1996: V.S.M. SCRINARI, M.A. RICCIARDI, *La civiltà dell'acqua in Ostia antica I-II*, Roma 1996.
- ZEVİ 1997: F. ZEVİ, "Culti "Claudii" a Ostia e a Roma: qualche osservazione", in *ArchCl XLIX*, 1997, pp. 435-471.



Fig. 1. Cardiff, National Museum of Wales, il cosiddetto "Vaso Jenkins" (inv. 1714, da <http://census.bbaw.de/easydb/censusID=158201>)



Fig. 2. Cardiff, National Museum of Wales, il cosiddetto “Vaso Jenkins”, particolare parte centrale (da <http://census.bbaw.de/easydb/censusID=158201>)



Fig. 3. Cardiff, National Museum of Wales, il cosiddetto “Vaso Jenkins”, particolare parte centrale (da <http://census.bbaw.de/easydb/censusID=158201>)



Fig. 4. Londra, British Museum, disegno del *puteal* da cui fu realizzato il cosiddetto "Vaso Jenkins" (da GOLDA 1997)



Fig. 5. Cosiddetto "Vaso Jenkins", sviluppo del rilievo (da ORLANDI 1775)



Fig. 6. Napoli, Museo Archeologico Nazionale, rilievo con Paride ed Elena (da FRONING 1981)



Fig. 7. Roma, Musei Vaticani, Belvedere, rilievo con Paride ed Elena (da FRONING 1981)



Fig. 8. Roma, Musei Capitolini, cratere con Paride ed Elena, sviluppo del rilievo (da CAETANI LOVATELLI 1880)

**LIBERTÀ E CONDIZIONAMENTI CULTURALI E AMBIENTALI DELL'AMORE MATERNO:
VARIABILITÀ E TENDENZE NELLA DURATA DELL'ALLATTAMENTO E DELL'ETÀ DEL
COMPLETO SVEZZAMENTO NEL MEDITERRANEO E IN EUROPA DALLA PREISTORIA AL
MEDIOEVO¹**

Premessa

Per quanto recenti studi abbiano sottolineato le difficoltà per una corretta interpretazione dei dati bio-archeologici² è ormai una prassi piuttosto consolidata in archeologia la ricostruzione dei processi di allattamento e svezzamento nelle popolazioni antiche. Questo approccio si basa sul fatto che la percentuale degli isotopi del Nitrogeno, dell'Ossigeno e del Carbonio, variano sistematicamente a seconda del livello trofico di un individuo.

È stato osservato che il $\delta^{15}N$ nel tessuto di un infante appena nato è simile a quello della propria madre, ma se l'infante comincia a essere allattato al seno è come se consumasse il tessuto di sua madre, sicché il $\delta^{15}N$ passa a un livello trofico più alto nella catena del cibo (in genere con un incremento del 2-4 %). Quando lo svezzamento comincia e il latte della madre viene sostituito gradualmente con altri cibi, il livello trofico del $\delta^{15}N$ gradualmente decresce e alla fine torna in linea con quello della madre e degli altri adulti in quella popolazione³. Allo stesso tempo è stato osservato che $\delta^{13}C$ aumenta gradualmente quando e se cibi ricchi di C4 vengono introdotti; mentre $\delta^{18}O$ (contenuto in alte percentuali nell'acqua del tessuto corporeo) decresce quando i bambini vengono svezzati e cominciano a ingerire acqua contenuta in altri cibi piuttosto che nel latte materno⁴.

Il collagene del tessuto osseo (specialmente dalle costole) veniva generalmente usato per studiare i tempi dell'allattamento e dello svezzamento nelle popolazioni archeologiche come variazione globale del livello trofico su tutta la popolazione in generale⁵. Oggi le metodologie sono molto più avanzate e il campionamento seriale della dentina grazie anche alla tecnica dell'abrasione tramite laser permette di ricostruire i tempi dell'allattamento e dello svezzamento anche a livello individuale con una risoluzione temporale estremamente precisa⁶.

¹ Questa comunicazione e le analisi presentate si basano principalmente su uno studio recentemente pubblicato (FULMINANTE 2015). Le pubblicazioni successive a questa data non sono state prese in considerazione per la presente comunicazione. L'elaborazione di questo paper fa parte del progetto "Inter-disciplinary Approaches to the Lives of Infant and Children in Past and Present Urban Communities. Promoting Debate to Shape Current Policies in Health and Education" (2019-20), condotto dall'autrice presso l'Università di Bristol grazie al sostegno del Bioethics, Biolaw & Biosociety Research Strand of the Elizabeth Blackwell Institute, The Institute of Greece, Rome and the Classical Tradition, and the Arts and Humanities Research Faculty Seeds Fund, della stessa Università.

² BEAUMONT ET AL. 2015; TUROSS, REYNARD 2015.

³ LEWIS 2007, p. 115.

⁴ *Ibid.*

⁵ Si veda lo studio pionieristico di FOGEL, TUROSS, OWSLEY 1989; WRIGHT, SCHWARCZ 1998-1999 o più recentemente es. FULLER, RICHARDS, MAYS 2003; FULLER ET AL. 2006.

⁶ Es. FULLER, RICHARDS, MAYS 2003; FITZGERALD ET AL. 2006; EERKENS, BERGET & BARTELINK 2011; BEAUMONT ET AL. 2013; BURT, GARVIE-LOK 2013; BEAUMONT ET AL. 2015.

Un problema nello studio dei tempi dell'allattamento nelle popolazioni antiche attraverso lo studio degli isotopi risiede nel fatto che le ossa richiedono del tempo per svilupparsi, quindi tra il tempo dell'introduzione di nuovi cibi nella dieta del bambino e la possibilità di registrare la loro assunzione nel tessuto osseo c'è un significativo ritardo⁷. In aggiunta lo studio degli isotopi della popolazione si basa sull'assunto che le donne adulte siano le madri e le nutrici dei bambini nella stessa popolazione, ma questo non è sempre certo dato l'uso in antichità delle nutrici sostitutive⁸. Infine, come spesso nell'uso di dati funerari, potrebbero esserci dei problemi di rappresentatività del campione. Innanzitutto la popolazione infantile di una necropoli rappresenta per definizione coloro che non sono sopravvissuti all'infanzia⁹; secondariamente, come è noto, fattori ideologici potrebbero precludere la sepoltura formale a individui di età sub-adulta¹⁰.

Nonostante queste difficoltà, gli studi isotopici rimangono fondamentali perché permettono di investigare con un sufficiente livello di precisione una pratica di alto valore culturale ma anche intimamente personale; e la comparazione nel tempo e nello spazio (*Fig. 1*) delle pratiche dell'allattamento e dei tempi dello svezzamento consente di riconoscere importanti variazioni del comportamento legate a fattori ambientali, culturali o addirittura, in alcuni casi, personali delle comunità antiche¹¹.

1. Tendenze generali nella durata dell'allattamento e dello svezzamento in Europa e nel Mediterraneo dalla Preistoria al Medioevo

Per quanto manchi omogeneità dei dati e un numero sufficiente di località per trarre immediate e semplici valutazioni statistiche, una review che ho recentemente condotto sugli studi isotopici disponibili in area Mediterranea e Europea dalla Preistoria al Medioevo, mostra delle tendenze generali interessanti sia a livello geografico e cronologico che soprattutto in relazione al grado di urbanizzazione delle società esaminate.

1.1. Preistoria

In una regione Mediterranea come la Turchia durante l'età Neolitica (8500-4500 BC), cibi solidi sono introdotti nella dieta infantile a circa un anno di età (Aşıklı Höyük) e il processo di svezzamento è completato a due anni di età (Aşıklı Höyük)¹²

⁷ RICHARDS, MAYS, FULLER 2002.

⁸ HOWCROFT 2013.

⁹ PROWSE ET AL. 2008; HOWCROFT 2013.

¹⁰ Come già sostenuto da MORRIS 1987 e da una prospettiva bioarcheologica HOWCROFT 2013.

¹¹ Oltre agli studi basati sull'analisi degli isotopi del Nitrogeno e dell'Ossigeno, anche studi basati su Sr/Ca sono stati inclusi. In particolare gli infanti allattati al seno hanno livelli proporzionali di strontium-a-calcium più bassi se confrontati con infanti già svezzati, perché una dieta che comprende frumento e orzo produce percentuali più alte di Sr/Ca. ratios. Tuttavia il problema con lo studio dei valori di Sr/Ca nel tessuto osseo è che è più difficile controllare le variazioni dovute a processi diagenetici di scambio con l'ambiente di deposizione dei reperti e sono pertanto meno affidabili (LEWIS 2007, p. 115)

¹² PEARSON ET AL. 2010.

and Çatal Höyük¹³). Nello stesso periodo in Europa continentale¹⁴, il cibo solido viene introdotto nella dieta infantile intorno ai sei mesi di età, come per esempio in vari siti della Polonia¹⁵ e il completo svezzamento viene concluso intorno ai tre anni di età (Polonia¹⁶, Germania¹⁷ e Belgio¹⁸). Nella regione di Meuse Basin in Belgio, tuttavia, durante il Neolitico Medio lo svezzamento e la completa cessazione dell'allattamento si conclude un po' prima, intorno a due anni di età¹⁹.

Durante l'età del Bronzo sia in regioni Mediterranee (Grecia²⁰), che in Europa continentale (Polonia) il cibo solido viene introdotto piuttosto presto, intorno ai 4-6 mesi di età, e lo svezzamento è completato intorno ai tre anni. Per l'età del Ferro mancano studi isotopici sull'alimentazione infantile sia nelle regioni mediterranee che nella maggior parte dell'Europa continentale. L'unico studio a me noto è quello del sito di Wetwang, in Yorkshire nel Regno Unito. In questa località cibo supplementare al latte materno viene introdotto nella forma di latte di mucca e cereali piuttosto precocemente, e lo svezzamento viene completato intorno ai due anni e mezzo di età²¹.

I.2. Età Classica, Ellenistica e Romana

Anche per le età Classica ed Ellenistica gli studi isotopici sull'alimentazione infantile sono virtualmente assenti. L'unico sito, a me noto, studiato dal punto di vista isotopico è la colonia greca di Apollonia, in Bulgaria. Ad Apollonia il cibo solido supplementare sembra introdotto fra i sei e i dieci mesi e l'allattamento viene completamente cessato fra i due e i quattro anni²².

Per l'età Romana gli studi sono più numerosi e sembra possibile notare una differenza fra il centro e la periferia dell'impero anche se il numero degli studi disponibili ancora non permette di trarre conclusioni definitive. Al sito di Isola Sacra, la necropoli di Porto, nei pressi di Roma (I-III sec. d.C.) è documentato un periodo transizionale di svezzamento piuttosto repentino che dura fra uno e due anni e mezzo di età²³. Nelle province invece il processo di svezzamento sembra iniziare piuttosto presto, ma durare più a lungo fino almeno a tre anni di età. In Egitto²⁴ e in Tunisia²⁵, per esempio, lo svezzamento comincia rispettivamente a circa sei mesi e prima dei due anni e continua fino a tre anni. Una cessazione graduale dell'allattamento era già stata notata per la

¹³ RICHARDS ET AL. 2003.

¹⁴ In questo contributo Europa continentale viene intesa in senso lato a includere anche le regioni atlantiche, comprese le isole britanniche.

¹⁵ HOWCROFT 2013.

¹⁶ HOWCROFT 2013.

¹⁷ OELZE ET AL. 2011.

¹⁸ BOCHERENS, POLET, TOUSSAINT 2007.

¹⁹ HOWCROFT 2013.

²⁰ INGVAORN-SUNDSTROM 2003; NORQUIST, INGVAORN-SUNDSTROM 2005; TRIANTAPHYLLOU ET AL. 2008.

²¹ JAY ET AL. 2008.

²² KWOK 2007; HOLT 2009.

²³ PROWSE ET AL. 2008.

²⁴ DUPRAS, SCHWARCZ, FAIRGRIEVE 2001; DUPRAS, TOCHERI 2007.

²⁵ KEENLEYSIDE ET AL. 2009.

Britannia Romana in uno studio di Powell e altri autori²⁶. Similmente, in Svezia, in Europa Settentrionale, il cibo solido supplementare viene introdotto intorno ai sei mesi di età e l'allattamento sembra cessare completamente intorno ai tre o quattro anni²⁷. In seguito in età tardo Romana e dei primi Cristiani (IV-VI sec. d.C.) il caso di Roma, con la Comunità di S. Callisto è piuttosto ambiguo. L'allattamento infatti sembra cessare piuttosto tardi, fra i tre e i quattro anni di età ma lo svezzamento forse comincia anche piuttosto in ritardo, intorno ai due anni o anche più tardi e quindi la sua durata risulta comunque piuttosto breve²⁸. Nel Regno Unito invece i casi di Queensford Farm²⁹ e Londra³⁰ presentano una più chiara evidenza per un periodo prolungato e graduale di svezzamento e completa cessazione di allattamento fra uno-due e tre-quattro anni di età.

1.3. Età Bizantina e Medievale

In età Bizantina e Medievale sembra esserci una differenza fra le regioni dell'Oriente Mediterraneo e le regioni dell'Occidente Europeo. In Creta, Sudan, Israele e Grecia l'allattamento tende a durare fino a due-quattro anni di età con una completa cessazione per lo più fra i tre e i quattro anni. Mentre in Europa continentale lo svezzamento sembra per lo più completo già entro il primo o il secondo anno di età o al massimo entro il terzo³¹. Un'altra differenza forse anche più interessante però si può forse osservare fra le società tardo antiche e dei primi secoli del Medioevo (Nubia³², Grecia Bizantina³³ e Germania³⁴) e le società urbanizzate del tardo Medioevo sia in Europa continentale³⁵ che in Oriente.

1.4. Tendenze generali legate all'organizzazione politico-sociale delle società

Se l'età media della completa cessazione dell'allattamento e la durata media dello svezzamento (dalla prima introduzione di cibo supplementare al latte materno alla completa interruzione dell'allattamento) sono illustrate in un diagramma in relazione all'organizzazione politica delle società esaminate, delle interessanti tendenze vengono evidenziate.

Infatti le figure 2 e 3 mostrano come le società urbane sia quelle canoniche dell'età classica, romana e del tardo medioevo che le società della primissima urbanizzazione nella Turchia Neolitica, tendono a interrompere l'allattamento a una età più giovane

²⁶ POWELL ET AL. 2014.

²⁷ Tuttavia bisogna notare che a questo sito i dati sono fortemente condizionati dalla mancanza di individui fra uno e tre anni di età; HOWCROFT, ERIKSSON, LIDEN 2012.

²⁸ RUTGERS ET AL. 2009.

²⁹ FULLER ET AL. 2006.

³⁰ POWELL ET AL. 2014.

³¹ Per ulteriori dati e bibliografia confronta FULMINANTE 2015.

³² TURNER ET AL. 2007.

³³ BOURBOU ET AL. 2013.

³⁴ DITTMANN, GRUPE 2000.

³⁵ Confronta bibliografia in FULMINANTE 2015 ed eccezione a Saint Laurent de Grenoble HERRSCHER 2003.

e tendono ad avere dei periodi di svezzamento più brevi, rispetto alle società pre-urbane, come le società preistoriche dell'Europa continentale, o le società del tardo urbanismo come la tarda antichità o i primi secoli del Medioevo.

Già Haydock e altri autori avevano suggerito che la durata dell'allattamento in Britannia tende a decrescere con gli accresciuti livelli di urbanizzazione³⁶. Similmente Howcroft nel suo studio sull'alimentazione infantile nella preistoria aveva osservato che l'età modale dello svezzamento è nettamente più tarda nelle società dei predatori e cacciatori (non considerati in questo studio, circa 4 anni), rispetto alle società basate su economia agricola (circa 3 anni) e popolazioni post-Medievali (2 anni)³⁷.

II. Alcuni esempi di variabilità locali e individuali nella durata dell'allattamento e dello svezzamento in Europa e nel Mediterraneo dalla Preistoria al Medioevo

Nell'ambito delle tendenze generali evidenziate nei paragrafi precedenti, gli studi isotopici sulla durata dell'allattamento e dello svezzamento nelle popolazioni antiche consentono di evidenziare delle variazioni a livello di località di una medesima regione e, grazie alla campionatura microseriale, oggi anche all'interno di una medesima comunità che sono importanti per cogliere la dialettica fra condizionamenti culturali/sociali e scelte individuali e/o legate anche alle condizioni di salute e di sviluppo specifiche di ciascun bambino.

Lo studio di Pearson e altri autori, per esempio, sulle pratiche dell'alimentazione infantile di due siti Neolitici contemporanei della Turchia, Aşıklı Höyük (IX-VIII millennio a.C.) e Çayönü Tepesi (IX-VII millennio a.C.) mostra delle somiglianze e differenze importanti che hanno estreme conseguenze per la diversa percentuale di sopravvivenza degli infanti ai due diversi siti. Il sito di Aşıklı Höyük è localizzato in Anatolia centrale, è caratterizzato da un clima arido e la sua economia era basata sulla coltivazione di cereali ma di specie molto limitate e sullo sfruttamento dei caprini, ma di un tipo protodomestico. Il sito di Çayönü Tepesi è localizzato in Anatolia sud-orientale, aveva un clima più temperato ed era caratterizzato dal consumo di una ampia varietà di leguminose selvatiche e dallo sfruttamento del maiale.

Lo studio degli isotopi mostra che l'introduzione di cibi supplementari nella dieta infantile è più precoce a Aşıklı Höyük, intorno a un anno di età, e più tarda a Çayönü Tepesi, più vicina ai due anni di età. Pearson e i suoi colleghi discutono come diversi motivi di natura ambientale e/o socio-culturale possano aver influenzato questa differenza di comportamento. Çayönü Tepesi potenzialmente aveva una maggiore disponibilità di varie leguminose che sono importanti per l'arricchimento proteico della dieta infantile durante lo svezzamento, tuttavia a questo sito le madri scelgono di svezzare gli infanti più tardi. Le motivazioni di questo comportamento possono essere varie, da diverse tradizioni familiari a diverse scelte nella gestione degli intervalli delle nascite (come è noto un allattamento prolungato inibisce la fertilità delle madri e consente più ampi

³⁶ HAYDOCK ET AL. 2013.

³⁷ HOWCROFT 2013, pp. 57-65.

intervalli fra le nascite), ma come dimostrano gli studiosi hanno importanti conseguenze per la sopravvivenza degli infanti. Infatti la mortalità infantile rimane costante e simile ai due siti nel periodo fra sette e ventiquattro mesi; invece dopo questa età, fra due e cinque anni di età, la mortalità infantile aumenta proporzionalmente in modo rilevante al sito di Çayönü Tepesi. Ricordando come il WHO (2005) suggerisce di introdurre cibi supplementari dopo i sei mesi dal parto, quando il latte materno comincia a essere meno ricco di ferro, gli studiosi ritengono che il ritardo nello svezzamento a Çayönü Tepesi possa aver deprivato gli infanti di nutrienti necessari a integrare le deficienze in ferro del latte materno, e possa aver influito negativamente nel normale processo del loro sviluppo e averli resi più deboli verso malattie e infezioni³⁸.

Un altro studio molto interessante che mostra variazioni individuali nelle pratiche dell'alimentazione infantile molto probabilmente legate allo stato di salute degli infanti è quello di Burt sulla comunità medievale di Fishergate House (XIV-XV secolo), a York nel Regno Unito³⁹. A questo sito si nota una strana incongruenza fra picco della mortalità, intorno ai quattro-sei anni e età dello svezzamento, completato a circa due anni. L'analisi isotopica mostra che la dieta di svezzamento dei bambini conteneva risorse proteiche come il pesce e la carne di maiale (forse nella forma di un brodo) che è piuttosto inusuale visto lo scarso livello sociale della comunità sepolta a Fishergate. Questa dieta ricca di proteine, tuttavia, secondo Burt, potrebbe spiegare lo slittamento fra età dello svezzamento e picco della mortalità.

Come già accennato, grazie al metodo del campionamento della dentina microseriale, Burt è in grado di stabilire i tempi del completamento dell'allattamento a livello individuale. Il suo studio mostra che alcuni individui hanno avuto un periodo di allattamento più prolungato rispetto alla media del sito intorno ai due anni. L'analisi antropologica di questi individui mostra che per la maggior parte essi erano affetti da qualche tipo di patologia: l'individuo 1545 mostrava grave ipoplasia dello smalto, che indica difficoltà nella crescita, l'individuo 1226 mostrava periostiti al cranio e al radio destro, l'individuo 1380 era affetto probabilmente da idrocefalia. Non è possibile stabilire un nesso sicuro ma Burt suggerisce che probabilmente la malattia o il difficile sviluppo di questi bambini possa aver indotto le madri a prolungare il periodo di allattamento.

Come già accennato, un altro vantaggio importante dell'analisi isotopica dei campioni microseriali della dentina è che permettono di definire le pratiche alimentari infantili sia degli individui scomparsi prematuramente ma anche di coloro che sono sopravvissuti e sono diventati adulti e quindi permette di verificare se diverse scelte nelle pratiche dell'alimentazione infantile possano aver influito sulla sopravvivenza degli individui. In questo senso uno studio piuttosto pionieristico condotto sulla comunità del villaggio medievale di Warram Percy (X-XVI secolo), in Yorkshire nel Regno Unito, mostrava che non c'era sostanziale differenza nella dieta infantile degli individui morti prematuramente e di coloro che avevano raggiunto l'età adulta. Quello studio tuttavia era basato su un campione di studio molto limitato⁴⁰.

³⁸ PEARSON ET AL. 2010.

³⁹ BURT 2015.

⁴⁰ FULLER, RICHARDS, MAYS 2003.

Uno studio più recente, tuttavia, condotto da Beaumont e altri autori, su due comunità dell'Irlanda e del Regno Unito del XIX secolo e due campioni da siti rispettivamente dell'età del Ferro/età Romana e dell'età Neolitica dalla Scozia, mostra che la situazione è più complessa di quanto si riteneva in passato. Questo studio mostra come i profili dei valori del $\delta^{15}N$ e del $\delta^{13}C$ del collagene della dentina campionata con metodo seriale, negli individui che sopravvissero all'infanzia sono piuttosto costanti durante i vari stadi della formazione dei denti, mentre negli individui che scomparvero prematuramente fluttuano molto. Beaumont e i suoi colleghi inoltre confrontano i valori del primo intervallo incrementale della dentina, formato quando gli individui erano ancora nell'utero della mamma e pertanto indicativi del loro stato di salute con quello delle donne adulte e notano di nuovo delle differenze fra coloro che sopravvissero e coloro che scomparvero prematuramente. I risultati di questi studiosi sembrano suggerire un legame tra lo stato di salute delle madri durante la gravidanza, e dei primissimi stadi di vita del bambino con la sua sopravvivenza in età adulta. Questi studiosi ci ricordano anche che alcuni dei principi basilari dello studio dell'alimentazione infantile tramite isotopi basata sul confronto fra valori di bambini e donne adulte, vanno posti a revisione e aprono il dibattito a nuove discussioni⁴¹.

Osservazioni Conclusive

Come indicato dalle maggiori organizzazioni di sanità internazionali lo studio delle pratiche alimentari infantili è importante perché ha ricadute sullo sviluppo e la sopravvivenza degli individui in età adulta e ha enormi conseguenze sulla prosperità e la sopravvivenza delle stesse comunità.

Lo studio delle pratiche alimentari infantili nelle popolazioni del passato è utile perché consente di esaminare fenomeni e verificare ipotesi in diverse condizioni ambientali, per lunghi periodi di tempo e di correlare le diverse pratiche e le loro conseguenze a diversi contesti socio-culturali.

Per quanto siano stati evidenziate delle limitazioni e dei problemi nelle metodologie applicate in passato nello studio dell'alimentazione infantile delle popolazioni antiche, il dibattito recente, l'introduzione di nuove metodologie come la campionatura seriale del collagene della dentina e la combinazione di diversi approcci offre nuove opportunità per investigare il legame tra pratiche di allattamento e svezzamento, salute materna e salute infantile di intere comunità o anche di singoli individui e dimostra la vitalità di un campo di indagine assolutamente vibrante e affascinante.

FRANCESCA FULMINANTE
Bristol University
francesca.fulminante@bristol.ac.uk
Università Roma Tre
francesca.fulminante@uniroma3.it

⁴¹ BEAUMONT ET AL. 2015.

BIBLIOGRAFIA

- BEAUMONT ET AL. 2013: J. BEAUMONT, A. GLEDHILL, J. LEE-THORP, J. MONTGOMERY, "Childhood diet: a closer examination of the evidence from dental tissues using stable isotope analysis of incremental human dentine", in *Archaeometry* 55 (2), 2013, pp. 277-295.
- BEAUMONT ET AL. 2015: J. BEAUMONT, J. MONTGOMERY, J. BUCKBERRY, M. JAY, "Infant Mortality and Isotopic Complexities: New Approaches to Stress, Maternal Health, and Weaning", in *American Journal of Physical Anthropology* 157, 2015, pp. 441-457.
- BOCHERENS, POLET, TOUSSAINT 2007: H. BOCHERENS, C. POLET, M. TOUSSAINT, "Paleodiet of Mesolithic and Neolithic populations of Meuse Basin (Belgium): evidence from stable isotopes", in *Journal of Archaeological Science* 34 (1), 2007, pp. 10-27.
- BOURBOU ET AL. 2013: C. BOURBOU, B.T. FULLER, S.J. GARVIE-LOK, M. RICHARDS, "Nursing mothers and feeding bottles: reconstructing breastfeeding and weaning patterns in Greek Byzantine populations (6th-15th centuries AD) using carbon and nitrogen stable isotope ratios", in *Journal of Archaeological Science* 40, 2013, pp. 3903-3913.
- BURT 2015: N.M. BURT, "Individual dietary patterns during childhood: an archaeological application of a stable isotope microsampling method for tooth dentin", in *Journal of Archaeological Science* 53, 2015, pp. 277-290.
- BURT, GARVIE-LOK 2013: N.M. BURT, S. GARVIE-LOK, "A new method of dentine microsampling of deciduous teeth for stable isotope ratio analysis", in *Journal of Archaeological Science* 40, 2013, pp. 3854-3864.
- DITTMANN, GRUPE 2000: K. DITTMANN, G. GRUPE, "Biochemical and paleopathological investigations on weaning and infant mortality in the early Middle Ages", in *Anthropologischer Anzeiger* 58 (4), 2000, pp. 345-355.
- DUPRAS, SCHWARCZ, FAIRGRIEVE 2001: T.L. DUPRAS, H.P. SCHWARCZ, S.I. FAIRGRIEVE, "Infant Feeding and Weaning Practices in Roman Egypt", in *American Journal of Physical Anthropology* 115, 2001, pp. 204-212.
- DUPRAS, TOCHERI 2007: T.L. DUPRAS, M.W. TOCHERI 2007, "Reconstructing Infant weaning Histories at Roman Period Kellis, Egypt Using Staple Isotope Analysis of Dentition", in *American Journal of Physical Anthropology* 134, 2007, pp. 63-74.
- EERKENS, BERGET, BARTELINK 2011: J.W. EERKENS, A.G. BERGET, E.J. BARTELINK 2011, "Estimating weaning and early childhood diet from serial micro-sample of dentine collagen", in *Journal of Archaeological Science* 38, 2011, pp. 3101-3111.
- FITZGERALD ET AL. 2006: C. FITZGERALD, S. SAUNDERS, L. BONDIOLI, R. MACCHIARELLI, "Health of Infants in an Imperial Roman Skeletal Sample: Perspective from Dental Microstructure", in *American Journal of Physical Anthropology* 130, 2006, pp. 179-189.
- FOGEL, TUROSS, OWSLEY 1989: M.L. FOGEL, N. TUROSS, D.W. OWSLEY, "Nitrogen isotope tracers of human lactation in modern and archaeological populations", in *Annual Report of the Director, Geophysics Laboratory, Carnegie Institute of Washington* 1989, pp. 111-117.
- FULLER ET AL. 2006: B.T. FULLER, T.I. MOLLESON, D.A. HARRIS, L.T. GILMOUR, "Isotopic Evidence for Breastfeeding and Possible Adult Dietary Differences from Late/Sub-Roman Britain", in *American Journal of Physical Anthropology* 129, 2006, pp. 45-54.
- FULLER, RICHARDS, MAYS 2003: B.T. FULLER, M.P. RICHARDS, S.A. MAYS, "Stable carbon and nitrogen isotope variation in tooth dentine serial sections from Wharram Percy", in *Journal of Archaeological Science* 30, 2003, pp. 1673-1684.
- FULMINANTE 2015: F. FULMINANTE, "Infant Feeding Practices in Europe and the Mediterranean from Pre-history to the Middle Ages: towards a comparison between Texts and Bio-archaeology", in *Childhood in the Past* 8 (1), 2015, pp. 24-47.
- HAYDOCK ET AL. 2013: H. HAYDOCK, L. CLARKE, E. CRAIG-ATKINS, R. HOWCROFT, J. BUCKBERRY, "Weaning at Anglo-Saxon Raunds: Implications for changing breastfeeding practice in Britain over two millennia", in *American Journal of Physical Anthropology* 151 (4), 2013, pp. 604-612.

- HERRSCHER 2003: E. HERRSCHER, "Alimentation d'une population historique. Analyse des données isotopiques de la nécropole Saint-Laurent de Grenoble (XIIIe-XVe siècle, France)", in *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* 15 (3-4), 2003, pp. 145-320.
- HOLT 2009: S. HOLT, *Individual and Variation: Stable Isotope Analysis of Weaning Using Dental Serial Sections*, MA Thesis, McMaster University, a.a. 2009.
- HOWCROFT 2013: R. HOWCROFT, *Weaned Upon a Time. Studies of the Infant Diet in Prehistory*, Stockholm Universitetsservice AB, 2013.
- HOWCROFT, ERIKSSON, LIDEN 2012: R. HOWCROFT, G. ERIKSSON, K. LIDEN, "Conformity in Diversity? Isotopic Investigations of Infant Feeding Practices in Two Iron Age Populations From Southern Öland, Sweden", in *American Journal of Physical Anthropology* 149, 2012, pp. 217-230.
- INGVASSORN-SUNDSTROM 2003: A. INGVASSORN-SUNDSTROM, *Children Lost and found. A bioarchaeological study of Middle Helladic children in Asine with a comparison to Lerna, with an Appendix by Helena Soomer*, University of Uppsala 2003.
- JAY ET AL. 2008: M. JAY, B.T. FULLER, M. RICHARDS, C.J. KNÜSEL, "Iron Age breastfeeding practices in Britain: isotopic evidence from Wetwang Slack, East Yorkshire", in *American Journal of Physical Anthropology* 136 (3), 2008, pp. 327-337.
- KEENLEYSIDE ET AL. 2009: A. KEENLEYSIDE, H. SCHWARCZ, L. STIRLING, N.B. LAZREG, "Stable isotopic evidence for diet in a Roman and late Roman population from Leptiminus, Tunisia", in *Journal of Archaeological Science* 36, 2009, pp. 51-63.
- KWOK 2007: C. KWOK, *Baby Bones, Food and Health: Stable Isotopic Evidence for Infant Feeding Practices in the Greek Colony of Apollonia (5th-2nd century BC)*, MA Thesis, Trent University, a.a. 2007.
- LEWIS 2007: M. LEWIS, *The Bioarchaeology of Children. Perspectives from Biological and Forensic Anthropology*, Cambridge 2007.
- MORRIS 1987: I. MORRIS, *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge 1987.
- NORQUIST, INGVASSORN-SUNDSTROM 2005: G.C. NORQUIST, A. INGVASSORN-SUNDSTROM, "Live hard, die young: mortuary remains of Middle and early Late Helladic children from the Argolid in social context", in A. DAKOURI-HILD, S. SHERRAT (ed.), *Autochthon. Paper presented to O.T.P.K. Dickinson on the occasion of his retirement*, Oxford 2005, pp.156-174.
- OELZE ET AL. 2011: V.M. OELZE, A. MÜNSTER, N. NICKLISCH, H. MELLER, "Early Neolithic diet and animal husbandry: stable isotope evidence from three LinearbandKeramik (LBK) sites in central Germany", in *Journal of Archaeological Science* 38, 2011, pp. 270-279.
- PEARSON ET AL. 2010: J.A. PEARSON, R.E.M. HEDGES, T.I. MOLLESON, M. OZBEK, "Exploring the relationship between weaning and infant mortality: An isotope case study from Aşıklı Höyük and Cayönü Tepesi", in *American Journal of Physical Anthropology* 143 (3), 2010, pp. 448-457.
- POWELL ET AL. 2014: A. POWELL ET AL., "Infant feeding practices in Roman London: evidence from isotopic analyses", in E.J. GRAHAM, M. CARROLL (ed.), *Infant Health and Death in Roman Italy and Beyond, Portsmouth. Journal of Roman Archaeology*, Supplementary Series 96, 2014, pp. 89-110.
- PROWSE ET AL. 2008: T.L. PROWSE, S.R. SAUNDERS, H.P. SCHWARCZ, P. GARNSEY, R. MACCHIARELLI, L. BONDIOLI, "Isotopic and Dental Evidence for Infant and Young Child Feeding Practices in an Imperial Roman Skeletal Sample", in *American Journal of Physical Anthropology* 137, 2008, pp. 294-308.
- RICHARDS, MAYS, FULLER 2002: M.P. RICHARDS, S.A. MAYS, B.T. FULLER, "Stable Carbon and Nitrogen isotope values of bone and teeth reflect weaning age at the Medieval Wharram Percy site, Yorkshire", in *American Journal of Physical Anthropology* 119 (3), 2002, pp. 205-210.
- RICHARDS ET AL. 2003: M.P. RICHARDS, J.A. PEARSON, T.I. MOLLESON, N. RUSSELL, L. MARTIN, "Stable Isotope Evidence of Diet at Neolithic Çatalhöyük, Turkey", in *Journal of Archaeological Science* 30 (1), 2003, pp. 67-76.

- RUTGERS ET AL. 2009: L.V. RUTGERS, M. VAN STRYDONCK, M. BOUDIN, C. VAN DER LINDE, "Stable isotope data from the early Christian catacombs of ancient Rome: new insights into the dietary habits of Rome's early Christians", in *Journal of Archaeological Science* 36, 2009, pp. 1127-1134.
- TRANTAPHYLLOU 2008: S. TRIANTAPHYLLOU 2008, "Isotopic dietary reconstruction of humans from Middle Bronze Age Lerna, Argolid, Greece", in *Journal of Archaeological Science* 35, 2008, pp. 3028-3034.
- TURNER ET AL. 2007: B.L. TURNER, J.L. EDWARDS, E.A. QUINN, J.D. KINGSTON, D.P. VAN GERVEN, "Age-related Variation in Isotopic Indicators of Diet at Medieval Kulubnarti", in *Sudanese Nubia International Journal of Osteoarchaeology* 17, 2007, pp. 1-25.
- TUROSS, REYNARD 2015: N. TUROSS, L. REYNARD, "The known, the unknown and the unknowable: weaning times from archaeological bones using nitrogen isotope ratios", in *Journal of Archaeological Science* 53, 2015, pp. 618-625.
- WRIGHT, SCHWARCZ 1998: L.E. WRIGHT, H.P. SCHWARCZ, "Stable carbon and oxygen isotopes in human tooth enamel: identifying breastfeeding and weaning in Prehistory", in *American Journal of Physical Anthropology* 106, 1998, pp. 1-18.
- WRIGHT, SCHWARCZ 1999: L.E. WRIGHT, H.P. SCHWARCZ, "Correspondence between stable carbon, oxygen and nitrogen isotopes in human tooth enamel and dentine: infant diets at Kaminaljuyu", in *Journal of Archaeological Science* 26, 1999, pp. 1159-1170.

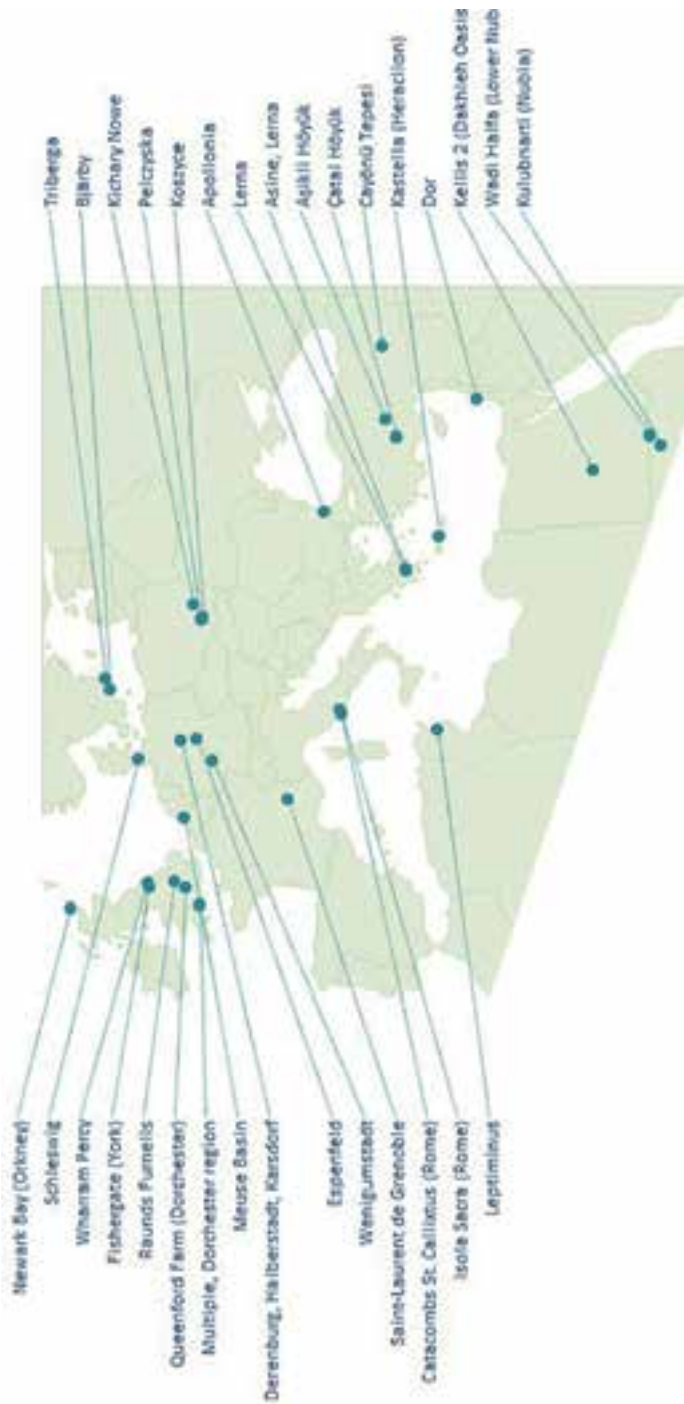


Fig. 1. Siti nel Mediterraneo e in Europa dalla Preistoria al Medioevo considerati nella review

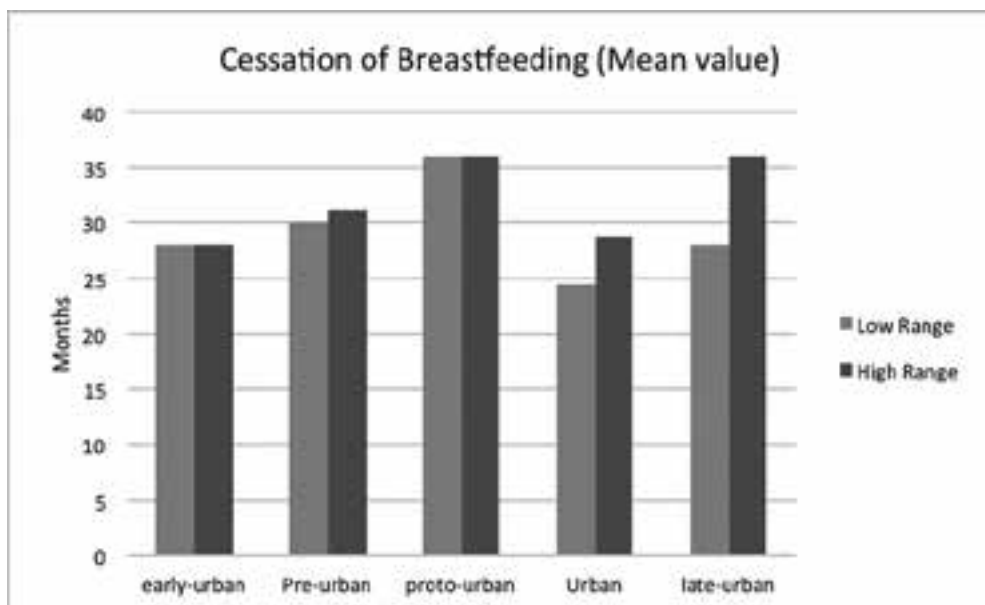


Fig. 2. Completamento dell'allattamento in Europe e nel Mediterraneo fra la Preistoria e il Medioevo secondo le condizioni politico-sociali delle società esaminate (da FULMINANTE 2015, fig.11)

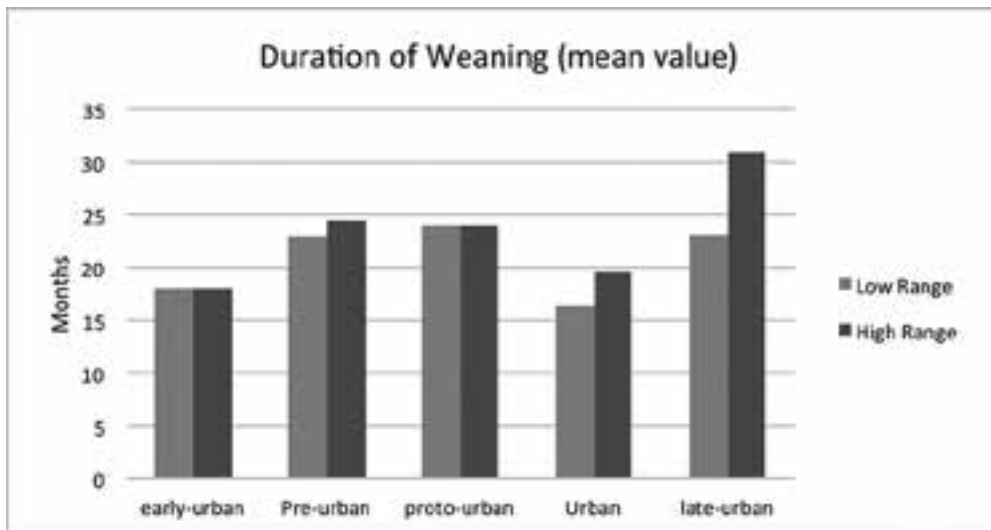


Fig. 3. Durata dello svezzamento in Europa e nel Mediterraneo fra la Preistoria e il Medioevo secondo le condizioni politico-sociali delle popolazioni esaminate (da FULMINANTE 2015, fig.12)

L'AMORE CHE ASPETTA. UNA SINGOLARE TESTIMONIANZA DI SEPOLTURA DIFFERITA DA
ALBINTIMILIUM (IM)

Premessa

Presso l'attuale periferia orientale di Ventimiglia (IM) alle pendici della collina di Collasgarba, già frequentata nel corso dell'età del Rame e dell'età del Bronzo, non lontano dalla foce del torrente Nervia si sviluppò tra il V e il III secolo a.C. un abitato indigeno di cultura ligure chiamato *Albium Intemelium*, capoluogo dei Liguri Intemelii; verso valle rispetto a tale abitato in una zona pianeggiante e prossima all'antica linea di costa agli inizi del II sec. a.C. fu costruito dai Romani un avamposto militare, del quale sono state scavate alcune "piattaforme" rettangolari, con funzione di basamento di semplici baracche di legno, intervallate da ciottolati stradali che si incrociano ad angolo retto (*Fig. 1*).

Durante la tarda età repubblicana si assiste a un progressivo sviluppo monumentale del centro con la costruzione di edifici in muratura e di una cinta muraria difensiva, munita di una serie di torri e porte, della quale si può ricostruire almeno parzialmente ancora il tracciato. Nella metà meridionale della città a sud del *decumanus maximus*, che costituiva il tratto urbano della *Via Iulia Augusta*, furono costruiti – forse secondo un piano programmatico ancora tardo-repubblicano pur con modifiche e sovrapposizioni anche nel corso dell'età imperiale – una serie di *insulae* a pianta rettangolare (m 25,20 x 9,60) organizzate secondo un reticolo ortogonale e regolare, mentre nella parte settentrionale alcuni tratti ad andamento spezzato delle mura e la disposizione non regolare e su terrazzi delle *domus* più ricche rappresentano evidenti adattamenti all'orografia qui più accidentata. La città, che a partire dall'età imperiale contrasse il suo nome in *Albintimilium*, fu oggetto di importanti trasformazioni urbanistiche in particolare dall'avanzato I sec. d.C. (età flavia) fino a tutto il II sec. d.C. e oltre, in particolare in età severiana, con la costruzione di una serie di monumenti, come il teatro, le terme pubbliche e alcune *domus* urbane. Una serie di crolli e di riusi di edifici a partire dalla fine del IV sec. d.C. segnano l'avvio di un fenomeno di progressivo impoverimento delle tecniche edilizie e di trasformazioni urbanistiche, che comportarono tra V e VI sec. d.C. l'occupazione delle strade da parte di edifici privati e l'abbandono delle terme e del teatro, dove si sovrappongono sepolture e povere abitazioni. Tracce di continuità abitativa sono comunque riscontrate fino all'alto Medioevo, anche se probabilmente già in età bizantina cominciò ad affiancarsi e poi a sostituirsi all'abitato alla foce del Nervia il centro fortificato sulla collina del "Cavo" laddove poi sorgerà la cattedrale medievale e si svilupperà l'abitato storico di Ventimiglia.

A causa della presenza di impianti industriali e infrastrutture, costruiti a partire dall'avanzato XIX secolo, è stato possibile indagare solo una parte dell'abitato che non sembra aver raggiunto un'estensione superiore ai 10 ettari; la riscoperta del centro antico e della necropoli occidentale ha preso avvio nella seconda metà dell'800 da parte di Girolamo Rossi¹, fu proseguita da Piero Barocelli² nei primi anni

¹ LAMBOGLIA 1964, pp. 31-55.

² BAROCELLI 1923.

del '900 e successivamente da Nino Lamboglia³ e dall'Istituto Internazionale di Studi Liguri⁴, fino ad arrivare alle indagini degli ultimi quarant'anni della Soprintendenza Archeologica della Liguria.

A occidente dell'area urbana, al di sotto del moderno parco ferroviario, si estende una vasta necropoli che aveva inizio all'uscita della porta principale della città, ancora in parte conservata, detta "di Provenza" e proseguiva ai lati della *Via Iulia Augusta*. Tutti gli edifici funerari e le sepolture fino ad ora individuate, che ad oggi sono complessivamente 323, sono attribuibili cronologicamente a tombe a cremazione di prima età imperiale e a tombe a inumazione databili dalla media età imperiale alla tarda antichità, mentre non è stato ancora individuato lo spazio occupato dalla necropoli tardo-repubblicana⁵.

Si propone in questa sede l'analisi di una peculiare sepoltura sovrapposta (t 157) per due distinti individui, riesaminata a distanza di quasi 60 anni dal rinvenimento e recupero da parte di Lamboglia nell'ambito di uno studio globale della stratigrafia dell'area.

L.G.

La sepoltura 157

Tra la fine del II e l'inizio del III sec. d.C. il settore occidentale della città viene occupato dall'edificio del teatro, costruito a cavallo delle mura urbane tardo-repubblicane ormai dismesse. In una fase successiva, coincidente con un progressivo abbandono delle strutture pubbliche, l'area esterna e interna del teatro sarà occupata da tombe a inumazione di epoca tarda, che coprono uno spazio cronologico che va dal III-IV al VI-VII sec. d.C. Queste sepolture, rispetto alle precedenti di I-II sec. d.C., sono caratterizzate da un corredo molto povero o completamente assente e dall'utilizzo frequente di materiali di reimpiego.

In particolare nello spazio compreso tra la "Porta di Provenza" e l'emiciclo esterno del teatro – in prossimità di un monumento funerario di I sec. d.C. (recinto M) – a partire dal 1948 sotto la direzione di Nino Lamboglia fu scavato un nucleo di sepolture (tombe 157 -172) prevalentemente in anfora o alla cappuccina databili tra III e IV sec. d.C.

La tomba 157, come testimoniato dal diario di scavo e dalla relativa documentazione fotografica, compresa quella della sua musealizzazione (*Figg. 2-4*) a cavallo degli anni '60 -'70 del secolo scorso, si presentava come una sepoltura a inumazione sovrapposta per due individui.

La prima deposizione (t 157B) era una tomba alla cappuccina "canonica", quindi con tre tegole disposte in piano, altre sei a doppio spiovente e infine due collocate verticalmente alle estremità; alcune di esse presentano sulla faccia superiore il consueto motivo a cerchio e semicerchio e un triangolo. L'interno della tomba risultava

³ LAMBOGLIA 1938, pp. 201-218.

⁴ PALLARES 1963, pp. 52-61; PALLARES 1987, pp. 303-336.

⁵ MARTINO ET AL. 2008, pp. 85-105; GAMBARO, GANDOLFI 2012, pp. 5-68.

pressoché privo di infiltrazioni terrose così da mantenere integro lo scheletro oltre che gli elementi del corredo composto da: una lucerna a disco forma Dressel 28 B (alt. 3,4 cm; diam. 9 cm; lungh. 12 cm), deposta a lato del ginocchio destro, con tracce di vernice rossastra, due fori al centro del disco e decorazione a tralcio continuo di foglie e punti tipo corimbi; un'armilla in giasietto rinvenuta ancora al suo posto intorno al braccio sinistro (diam. est. 7,2 cm; diam. int. 5,3 cm; spes. 0,9-1,2 cm; peso 16,3 g; con sezione prevalente a "D"); due anelli di bronzo privi di decorazione presso le dita della mano sinistra, (diam. int. 18 cm per entrambi) ma uno a sezione più spessa e l'altro più sottile. Gli elementi del corredo indicavano sin da subito che il primo individuo sepolto era una donna, come confermato poi dall'analisi antropologica (*Fig. 5*).

Sopra il colmo del tetto della prima tomba e in un secondo tempo erano state posizionate in piano altre tre tegole che fungevano da letto per la seconda deposizione "a protezione fittile" (t 157A), ovvero protetta da un'anfora tagliata longitudinalmente in due metà e priva di corredo. L'anfora (lungh. max. 85 cm; diam. collo 12 cm; diam. max. 443 cm) al momento del ritrovamento risultava molto deteriorata e mutila sia dell'orlo che del puntale, ma ciò nonostante riconoscibile come tipologia; si tratta infatti di un contenitore di produzione tunisina (cosiddetta Africana II o grande) diffuso nel Mediterraneo occidentale a partire dalla seconda metà del II sec. d.C. fino all'inizio del IV sec. d.C.

La realizzazione di questa doppia sepoltura si colloca, dal punto di vista stratigrafico e cronologico, dopo l'abbandono del recinto M, di prima epoca imperiale, ma anche dopo la costruzione del teatro che in base ai dati di scavo, revisionati anche recentemente, è inquadrabile tra la fine del II e gli inizi del III sec. d.C.

La datazione è ulteriormente confermata dai materiali rinvenuti all'interno della fossa, tra cui si segnalano frammenti di sigillata gallica tarda e lucente, e dagli elementi del corredo, in particolare dalla lucerna, dalla tipologia dell'anfora, ma anche dall'armilla in giasietto che trova confronto con analoghi esemplari conservati nei musei civici di Udine che, a loro volta, sono confrontabili con la tipologia classificata da Hagen e da Spaer⁶. Pertanto tutti questi elementi concorrono nel datare la tomba 157 al III sec. d.C. inoltrato. L'esigua distanza cronologica, testimoniata dalla documentazione archeologica, fa ritenere che la scelta di posizionare il secondo individuo a contatto diretto con il tetto della tomba, probabilmente visibile, del primo sia intenzionale facendo supporre l'esistenza di uno stretto rapporto di affettività. È plausibile pertanto ipotizzare che i due individui appartenessero allo stesso ambito familiare, per quanto la mancanza di un'epigrafe funeraria, per questa come per le altre sepolture rinvenute in questo settore, non fornisca una prova certa del rapporto di parentela. Nell'ambito della necropoli intemelica questa risulta essere, al momento, l'unica sepoltura "a due piani" ma trova, fino ad ora unico, confronto in ambito ligure con la tomba 1 della necropoli di Isasco (Varigotti - SV) anch'essa a inumazione e composta da una prima sepoltura in cassa lignea protetta da un muretto in pietre e da tegole posti di piatto che costituivano il letto della seconda deposizione "alla cappuccina". La

⁶ TERMINI STORTI 1996, pp. 53-66.

datazione proposta da Lamboglia per la tomba di Isasco, che risultava al momento del ritrovamento ampiamente manomessa, è l'età augustea per la presenza di una moneta e dei pochi materiali superstiti, tuttavia le altre sepolture della necropoli savonese vengono datate al III-IV sec. d.C.⁷

S.C.

L'armilla in giaietto

Il braccialetto rinvenuto nel corredo funebre femminile della prima deposizione (t 157B) è stato esaminato con l'impiego di metodiche non distruttive al fine di risalire alla materia prima impiegata per la sua produzione. Precedenti osservazioni avevano portato a ipotizzare che questa armilla, di colore bruno scuro e consolidata con una vernice cristallina negli anni Settanta del secolo scorso, fosse stata realizzata in legno. Un esame più approfondito ha ora messo in discussione tale attribuzione. L'analisi in microscopia ottica a luce riflessa in campo oscuro a 75-300x su alcune fratture esposte in sezione trasversale e sulla superficie esterna del manufatto, ha evidenziato la presenza di tipiche caratteristiche che riconducono al giaietto.

Il materiale presenta all'interno colore nero lucente, scarsa durezza, frattura concoide e sottili solchi paralleli (circa 250-300/mm²) assimilabili a tracce residuali di raggi parenchimatici collassati e di tracheidi (*Fig. 6*). Il suo peso specifico relativo, misurato con picnometro, risulta di 1,35 e quindi è in linea con il valore proprio di tale materiale. Il giaietto, detto anche gagate, è un carbone fossile e fu impiegato già dalla preistoria per la produzione di monili. Diffuso in età romana, soprattutto tra III e IV sec. d.C. (*Lapis Gagates*), si può considerare un mineraloide di origine vegetale, ossia un legno fossile derivato da diversi generi di Araucariaceae. Esso si ricava dall'estrazione di una particolare varietà di lignite picea e i Romani riconoscevano al prodotto proprietà magiche e terapeutiche, tanto che Plinio ne decantava le doti contro il mal di denti, i disturbi uterini e le infezioni alle ghiandole.

Resta aperto il problema della provenienza di questo monile, ovvero se il materiale è stato prelevato da formazioni lignitifere liguri ed è quindi di produzione locale o se è giunto più verosimilmente ad *Albintimilium* attraverso commerci a lunga distanza. Centri di esportazione di giaietto erano noti, per l'età imperiale, in diverse aree del settore nord-occidentale del Mediterraneo (Sardegna, Aude, Bouches-du-Rhone) e della penisola iberica (Asturie).

D.A.

L'analisi antropologica dei resti scheletrici

L'analisi antropologica ha evidenziato come la prima deposizione, denominata 157 B, sia pertinente a un individuo di sesso femminile, sulla base della morfologia del coxale e dell'evidentissimo solco preauricolare. L'età alla morte è compresa fra i 45 e 55 anni,

⁷ LAMBOGLIA 1956, pp. 41-65.

come determinabile dalle modificazioni a livello dell'impronta auricolare⁸; la statura in vita è determinata in $163,2 \pm 3,72$ cm dalla lunghezza del femore destro⁹ (Fig. 7). L'assenza del distretto cranico ci impedisce di estrapolare ulteriori dettagli relativi alla vita e allo stato di salute dell'individuo. I due denti liberi conservatisi presentano un'usura lieve da non ritenersi extramasticatoria, presenza di lieve ipoplasia e totale assenza di tartaro.

La valutazione dei *markers* di stress porta alla ricostruzione di uno stile di vita attivo, probabilmente dovuto ad attività lavorative e/o di sussistenza: è evidente una marcata artrosi localizzata a livello della cavità glenoidea destra, indice di un utilizzo del cinto scapolare in modalità asimmetrica, dato confermato dai risultati metrici relativi all'omero, che risulta platibrachico in modalità destra ed euribrachico in quella sinistra. L'analisi delle entesopatie relative agli arti superiori risulta in un quadro che vede una serie di movimenti diversificati, quali rotazione omerale, adduzione, rotazione interna ed estensione dell'omero, abduzione dell'arto superiore, estensione e abduzione dell'articolazione del gomito (quest'ultima in particolare sul lato sinistro).

Inoltre, è presente una marcata spondiloartrosi sia sul corpo che sui processi toracici vertebrali, che sembrerebbe riconducibile più a trasporto di pesi che a indizi di senescenza.

Risultano ben visibili, a livello della tibia destra, le evidenze di un importante trauma, che hanno corrispondenza a livello del perone collaterale in posizione di poco più prossimale: si ipotizza la presenza di una frattura con *twisting* probabilmente "a legno verde", ben riparata con callo osseo, di cui si auspica la conferma tramite esame radiografico.

La frequenza di una postura frequentemente accovacciata è denunciata dalla presenza di *squatting facets* a livello tibiale e *kneeling facets* a livello dei metatarsali. Il calcagno presenta una serie di caratteristiche generalmente considerate legate a deambulazione su suoli impervi, quali tubercolo peroneale, sprone calcaneare ed esostosi al tendine di Achille di grado medio-forte, il tutto in modalità bilaterale. Sempre bilateralmente è presente anche lo sdoppiamento della faccetta calcaneare per l'astragalo.

Ancor più interessante la sepoltura 157A, pertinente a un individuo di sesso maschile di età alla morte stimata in 50-55 anni, sulla base delle modificazioni della sinfisi pubica che rientrano nella fase 5 di Brooks e Suchey¹⁰ (52,9 anni) e 50-55 anni su quelle della superficie auricolare del coxale secondo Lovejoy¹¹ (Fig. 8). L'età determinabile dall'usura dentaria risultava inferiore, tuttavia poiché il metodo basato sulle modificazioni della sinfisi pubica consente la datazione con maggior precisione si è preferito tenerne più conto, fissando pertanto l'età alla morte a 50-55 anni; l'ossificazione della cartilagine tiroidea (Fig. 9) risulta troppo precoce per essere indizio di senescenza ed è probabilmente da mettere in relazione con una patologia

⁸ LOVEJOY ET AL. 1985, pp. 15-28.

⁹ TROTTER, GLESER 1952, pp. 469-514; TROTTER, GLESER 1958, pp. 79-123; TROTTER, GLESER 1977, pp. 355-356.

¹⁰ BROOKS, SUCHEY 1990, pp. 227-238.

¹¹ LOVEJOY ET AL. 1985, pp. 15-28.

che affliggeva l'individuo (*cf. infra*). La statura in vita, calcolata dalla lunghezza di femore+tibia risulta in 174,38 cm \pm 2,99¹².

La situazione dentaria risulta ottima per un individuo dell'età stabilita, presentando assenza di carie o *chipping*; la lieve retrazione alveolare presente risulta nella norma, associata a lievissimo tartaro. L'usura sembrerebbe maggiore a livello dei molari, soprattutto inferiori, e potrebbe denunciare un'alimentazione ricca di cibi che necessitavano di una buona masticazione, quali vegetali e derivati dei cereali, comunque ben macinati in quanto vi è totale assenza di *chipping* o rotture dello smalto derivanti da processi meccanici.

Dall'analisi delle ossa craniche si notano una lieve frattura a stampo a livello del parietale e una possibile frattura riparata al malare, che potrebbe averne determinato la peculiare morfologia.

Molto interessanti sono alcune stigmati patologiche che sembrano legate fra loro: la teca cranica presentava un vistoso inspessimento a livello di frontale, parietali e occipitale (*Fig. 10*). Tale peculiarità è associata in letteratura a iperostosi porotica, che nel nostro caso potrebbe essere legata ad altre patologie.

La presenza di *cribra orbitalia* riparati potrebbe rinforzare l'ipotesi di uno stato patologico importante.

Il dato dirimente per l'identificazione della patologia che affliggeva l'individuo è stato fornito dal tratto vertebrale toracico compreso fra T7 e T9, dove i corpi vertebrali risultano ancora separati, ma le vertebre sono fuse fra loro mediante ponte osseo neofornato dalla particolare morfologia a colata di cera¹³. Tali particolarità sono tipiche di una malattia idiopatica denominata DISH (Diffuse Idiopathic Skeletal Hyperostosis), ipotesi che viene ulteriormente sostenuta da diffusi processi di artrite in tutte le articolazioni (*Fig. 11*).

L'espressione più peculiare di tale patologia è infatti l'ossificazione dei legamenti contigui alla colonna, che provoca l'unificazione di più vertebre e tende a manifestarsi dopo la quinta/sesta decade di vita; la tendenza all'ossificazione di cartilagini e legamenti presente in tutto l'individuo 157A sembrerebbe confermare tale ipotesi. In questo quadro è convincentemente inseribile anche la prematura ossificazione della cartilagine tiroidea di cui sopra¹⁴ e i forti processi infiammatori a livello ischiatico e dei coxali, in particolare sul lato sinistro. L'eziologia della malattia è incerta, ma sembrerebbe essere associata a disordini metabolici di tipologia autoimmune¹⁵.

La presenza di tale patologia non sembra aver impedito all'individuo una vita attiva, come testimoniata dai *markers* di *stress*, che si caratterizzano comunque per un'importante attività dell'individuo a livello soprattutto del cinto scapolare, dove è presente bipartizione acromiale in modalità bilaterale, interpretata da alcuni come mancata fusione dovuta a *stress* ergonomico¹⁶.

¹² TROTTER, GLEESER 1952, pp. 469-514; TROTTER, GLEESER 1958, pp. 79-123; TROTTER, GLEESER 1977, pp. 355-356.

¹³ CANCI, MINOZZI 2005, p. 164; NASCIMENTO ET AL. 2014: pp. 122-125; ROBERTS, MANCHESTER 2010, p. 160.

¹⁴ FORNACIARI, GIUFFRÀ 2010, pp. 229-37; ANAND ET AL. 2011, pp. 55-57.

¹⁵ PILLAI, LITTLEJOHN 2014, pp. 116-128.

¹⁶ LORA, BERTOLDI 2009, pp. 149-167.

Forti sono anche le inserzioni muscolari a livello degli arti superiori e delle mani, che presentano un notevole sviluppo dei flessori delle dita. Gli arti inferiori presentano il medesimo *pattern* di modificazioni rilevato per l'individuo 157B, probabilmente derivante da una consistente attività di deambulazione. Anche in questo caso l'osso trigono è presente bilateralmente, come lo sdoppiamento della faccetta calcaneare e la presenza di tubercolo peroneale di media entità; lo sprone calcaneare è ben rilevato. In entrambi gli individui l'evidenza di una serie di movimenti differenziati e non riconducibili a un'unica attività farebbe propendere per un lavoro diversificato, forse agricolo; in questo caso si tratterebbe non di monocultura ma di agricoltura di tipo misto. Il quadro delle attività motorie prevede accovacciamenti, estensioni del braccio, movimenti dell'articolazione del gomito che fanno pensare sia alla raccolta degli ortaggi, sia alla cura di alberi da frutto, sia all'utilizzo di strumenti di lavoro quali vanghe o zappe. Il quadro ergonomico dei due individui è compatibile fra loro, facendo propendere per l'ipotesi di uno *status* sociale medio-basso. Tale situazione, rilevata anche su altri individui pertinenti alla stessa area cronologica, si sposa perfettamente con l'immagine di una popolazione non soggetta a gravi momenti di penuria alimentare, ma comunque non sovra-nutrita.

L'analisi dei caratteri discontinui non sembra ravvisare particolari similitudini morfologiche fra i due individui, anche se l'assenza di un legame genetico potrebbe essere stabilita con sicurezza solamente dallo studio del loro DNA. L'ipotesi più accreditata attualmente è che il legame non sia di consanguineità bensì matrimoniale/affettivo, in quanto si tratta di due individui maturo/senescenti di sesso diverso, ove l'individuo di sesso femminile è un poco più giovane dell'uomo, che in effetti è stato sepolto per secondo, volontariamente al di sopra della tomba di lei, con la quale condivideva lo stesso *status* sociale.

Se tale ipotesi fosse corrispondente alla realtà saremmo di fronte all'ultimo atto di una storia d'amore di circa 1600 anni fa.

V.A.

LUIGI GAMBARO
S.A.B.A.P. Liguria
luigi.gambaro@beniculturali.it

SARA CHIERICI
Polo Museale della Liguria
sara.chierici@beniculturali.it

VALERIA AMORETTI
P.A.P. Parco Archeologico di Pompei
valeria.amoretti@beniculturali.it

DANIELE AROBBA
Museo Archeologico del Finale
Istituto Internazionale di Studi Liguri
arobba@museoarcheofinale.it

BIBLIOGRAFIA

- ANAND ET AL. 2011: V. ANAND, V.R. VIKRAM VEL, P.K. PURUSHOTHAMAN., M.S. RAJESH KUMAR, "Cricoid Arytenoid Joint Fixation in Diffuse Idiopathic Skeletal Hyperostosis (DISH): A Case Report", in *Indian Journal of Otolaryngology and Head and Neck Surgery* 63 (Suppl. 1), 2011, pp. 55-57.
- BAROCELLI 1923: P. BAROCELLI, *Albintimilium*, estratto dai *MAL*, XXIX, Roma 1923.
- BROOKS, SUCHEY 1990: S.T. BROOKS, J.M. SUCHEY, "Skeletal age determination based on the os pubis: a comparison of the Acsádi-Nemeskéri and the Suchey-Brooks method", in *Human Evolution* 5,3, 1990, pp. 227-238.
- CANCI, MINOZZI 2005: A. CANCI, S. MINOZZI, *Archeologia dei resti umani*, Roma 2005.
- FORNACIARI, GIUFFRÀ 2010: G. FORNACIARI, V. GIUFFRÀ, "Le malattie reumatiche alla corte medicea di Firenze: la cosiddetta "gotta" dei Medici", in *Reumatismo* 61 (3), 2010, pp. 229-237.
- GAMBARO, GANDOLFI 2012: L. GAMBARO, D. GANDOLFI, "La necropoli di *Albintimilium*: topografia, pratiche e riti funerari. *Status quaestionis* e progetti di ricerca", in *RSL LXXV-LXXXVI*, Bordighera 2009-2010, pp. 5-68.
- HAGEN 1937: W. HAGEN, "Kaiserzeitliche Gagarbeiten aus dem Rheinischen Germanien", in *Bonner Jahrbücher* 142, pp. 77-144.
- LAMBOGLIA 1938: N. LAMBOGLIA, "Nuovi scavi nella necropoli di *Albintimilium*", in *RII (RSL)*, IV, Bordighera 1938, pp. 201-218.
- LAMBOGLIA 1956: N. LAMBOGLIA, "La necropoli romana di Isasco presso Varigotti nel finalese", in *RSL XXII*, 1956, pp. 41-65.
- LAMBOGLIA 1964: N. LAMBOGLIA, "Le 'Notizie degli Scavi' di Girolamo Rossi (1876-1908)", in *RII*, XI, 1964, pp. 31-55.
- LORA, BERTOLDI 2009: S. LORA, F. BERTOLDI, "Indicatori Ergonomici", in F. MALLEGGI, B. LIPPI (a cura di), *Non Omnis Moriar*, Roma 2009, pp. 149-167.
- LOVEJOY ET AL. 1985: C.O. LOVEJOY, R.S. MEINDL, T.R. PRYZBECK, R.P. MENSFORTH, "Chronological metamorphosis of the auricular surface of the ilium: a new method for the determination of the adult skeletal age at death", in *American Journal of Physical Anthropology* 68, 1985, pp. 15-28.
- MARTINO ET AL. 2008: G.P. MARTINO, F. CHIOCCI, C. BRACCO, F. OCCELLI, "*Albintimilium*. Le necropoli", in A. DEL LUCCHESI, L. GAMBARO (a cura di) *Archeologia in Liguria*, n.s., I, Genova 2004-2005, pp. 85-105.
- NASCIMENTO ET AL. 2014: F.A. NASCIMENTO, L.M. GATTO, R.O. LAGES, L.G.L. KOPPE, "Diffuse Idiopathic Skeletal Hyperostosis: A Review", in *Surgical Neurology International* 5 (3), 2014, pp. 122-125.
- PALLARES 1963: F. PALLARES, "Nuove tombe nella necropoli romana di *Albintimilium*", in *RII*, n.s., XVIII, 1963, pp. 52-61.
- PALLARES 1987: F. PALLARES, "Tombe tardo romane a Ventimiglia", in *Atti della giornata di studio in ricordo di Nino Lamboglia*, *RSL*, LIII, 1987, pp. 303-336.
- PILLAI, LITTLEJOHN 2014: S. PILLAI, G. LITTLEJOHN, "Metabolic Factors in Diffuse Idiopathic Skeletal Hyperostosis – A Review of Clinical Data", in *Open Rheumatology Journal*, 8, 2014, pp. 116-128.
- ROBERTS, MANCHESTER 2010: C. ROBERTS, MANCHESTER K, *The Archeology of Disease*, Gloucestershire 2010.
- TERMINI STORTI 1996: A.R. TERMINI STORTI, "Armille romane in giasietto, in pasta vitrea nera e in corno nei civici musei di Udine dalle collezioni Di Toppo e Garassini", in *Quaderni Friulani di Archeologia* VI, 1, 1996, pp. 53-66.
- TROTTER, GLESER 1952: M. TROTTER, G. GLESER, "Estimation of stature from long limb bones of American whites and Negroes", in *American Journal Physical Anthropology* 10, 1952, pp. 469-514.
- TROTTER, GLESER 1958: M. TROTTER, G. GLESER, "A re-evaluation of estimation of stature based on measurement taken during life and the long bones after death", in *American Journal Physical Anthropology* 16, 1958, pp. 79-123.
- TROTTER, GLESER 1977: M. TROTTER, G. GLESER, "Corrigenda to "Estimation of stature from long limb bones of American Whites and Negroes" (Am. J. Phys. Anthropol. 1952)", in *American Journal Physical Anthropology* 47, 1977, pp. 355-356.



Fig. 1. L'area archeologica di *Albintimilium*: localizzazione della struttura tombale 157



Fig. 2-3. La tomba 157 in fase di scavo (foto Archivio I.I.S.L)



Fig. 4. La tomba 157 ricomposta nell'esposizione novecentesca (foto Archivio I.I.S.L)



Fig. 5. Corredo della deposizione femminile 157 B (foto S. Chierici)

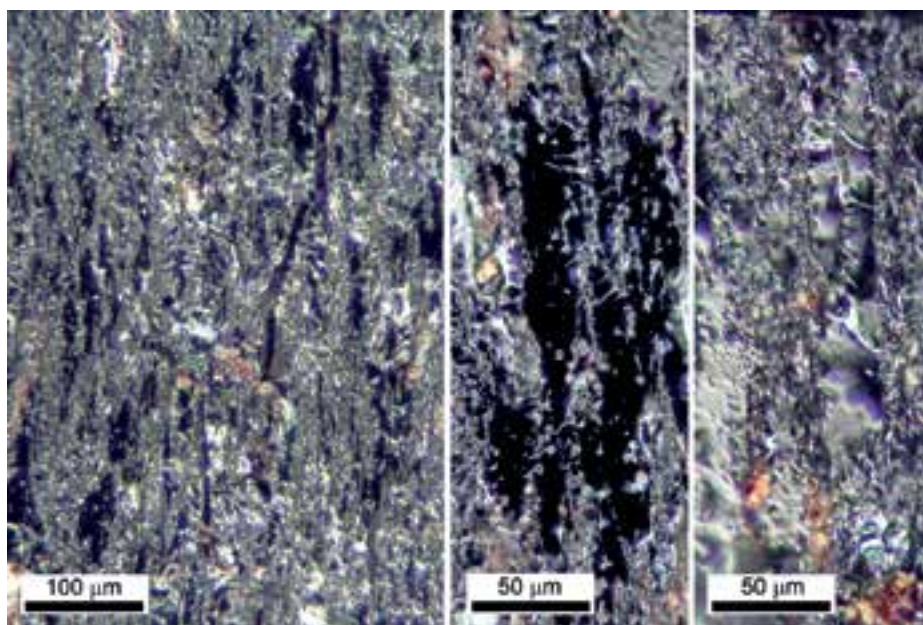


Fig. 6. Visioni longitudinali tangenziali della struttura interna dell'armilla in giaietto, in cui compaiono tracce residuali di raggi parenchimatici e tracheidi (foto D. Arobba)



Fig. 7. Consistenza dei resti scheletrici pertinenti a 157 B (foto V. Amoretti)



Fig. 8. Consistenza dei resti scheletrici pertinenti a 157 A (foto V. Amoretti)



Fig. 9. Ossificazione della cartilagine tiroidea dell'individuo 157 A (foto V. Amoretti)



Fig. 10. Anomalo inspessimento delle teca cranica dell'individuo 157 A (foto V. Amoretti)



Fig. 11. Fusione dei corpi vertebrali a livello toracico dell'individuo 157 A (foto V. Amoretti)

**L'AMORE OLTRE LA MORTE: *INSTRUMENTUM* E MONUMENTI CON SCENE EROTICHE DA
CONTESTI FUNERARI DI ETÀ ROMANA**

Premessa

Recenti scavi in Emilia Romagna di contesti funerari di età romana hanno restituito *instrumentum* figurato con scene erotiche. Si tratta di 6 tombe ascrivibili al I secolo d.C. e riferibili principalmente a sepolture femminili nei cui corredi sono state rinvenute lucerne e una *spintria*¹ con scene erotiche.

Alcune di queste raffigurazioni risultavano del tutto inedite nel panorama delle attestazioni di età romana: è il caso delle scene di sesso acrobatico sul dorso di un asino o di sesso di gruppo con iscrizione a commento².

Un primo studio ha cercato di cogliere se tali oggetti erano attinenti all'attività praticata in vita dalla defunta, come la prostituzione, o se si trattava di manufatti deposti nel corredo da mariti, conviventi o amanti, per esaltare e ricordare l'amore o gli aspetti gioiosi e felici trascorsi in vita³.

Un secondo lavoro ha preso in esame un contesto più ampio, allargando l'indagine alla penisola italiana con lo studio di 16 tombe delle quali il 76% sono riferibili a sepolture femminili, mentre nessuna del restante 24% è riferibile con certezza a tombe maschili⁴.

In questo ulteriore contributo si presenta un complesso di attestazioni un po' più ampio: altre 5 tombe (4 delle quali al di fuori della penisola italiana); alcune attestazioni sporadiche di *instrumentum* con scene erotiche da area di necropoli e due monumenti funerari di particolare interesse. Questi ultimi sono la cosiddetta "Tomba del Calzolaio" da Nocera Superiore (SA) con scena erotica dipinta⁵ e la lapide di Télésistratos da Roma, con scena erotica scolpita tra numerosi organi genitali femminili stilizzati⁶.

Il repertorio delle raffigurazioni erotiche, chiamate *Figurae Veneris*, è assai vasto (delle posizioni amorose ci parla Ovidio chiamandole *mille modi Veneris* nell'*Ars amatoria*)⁷. Delle posizioni della donna, detta *Venus pendula* o *pendula conversa* o *mulier equitans* (donna a cavallo), dove la donna è sopra l'uomo in posizione frontale, o quella della donna detta *pendula aversa* o *equus aversus*, quando questa volge le spalle all'uomo, oppure quella *Venus prona*, inginocchiata sul letto per il *coitus a tergo* ne parla Ovidio⁸. A queste *Figurae Veneris* si fa riferimento nel trattare le scene rappresentate sull'*instrumentum* preso in esame.

¹ Spintria: gettone in metallo, con scene erotiche su una faccia e un numerale sull'altra, utilizzate verosimilmente come tessere da gioco; cfr. CAMPANA 2009; JACOBELLI 1997.

² Per una prima edizione di queste lucerne cfr. FEDELE, LABATE 2013a; Id. 2013b; Id. 2014.

³ Ivi.

⁴ FEDELE, LABATE 2018.

⁵ CONTICELLO DE' SPAGNOLIS 2000.

⁶ CUMONT 1940; BONNET 2000.

⁷ OVIDIO III, p. 787.

⁸ *Ars amatoria* III, p. 786.

I contesti funerari con instrumentum con scene erotiche (Fig. 10)

La ricerca della presenza di *instrumentum* con scene erotiche in sepolture ha preso avvio dall'Emilia Romagna, dove sono documentate sei sepolture, la maggior parte delle quali femminili⁹, quattro a Modena, le altre due a Reggio Emilia e Piacenza¹⁰:

1. Modena, Parco Novi Sad, tomba a incinerazione femminile (T. 152), lucerna con scena di sesso acrobatico sul dorso di un asino (*Fig. 1*)¹¹;
2. Modena, Parco Novi Sad, tomba a incinerazione verosimilmente femminile (T. 52), lucerna con scena di *coitus a tergo* (*Fig. 2*)¹²;
3. Modena, via Emilia Est, sottopasso ferrovia Modena-Sassuolo, tomba a incinerazione femminile (T. 151), una *spintria* con scena di *phellatio*¹³;
4. Modena, Cittanova, Cavo Diversivo, tomba a incinerazione di genere non determinato per la povertà del corredo (T. 25), una lucerna con scena di sesso acrobatico con una donna impegnata in un coito con tre uomini contemporaneamente (*Fig. 4*)¹⁴;
5. Reggio Emilia, San Lazzaro, tomba a incinerazione femminile (T. 60), lucerna con scena di sesso acrobatico sul dorso di un asino (*Fig. 3*)¹⁵;
6. Piacenza, via Venturini, tomba a incinerazione femminile (T. 12), una lucerna con scena di *coitus a tergo* (*Fig. 5*)¹⁶.

Nell'Italia settentrionale sono documentate altre 7 lucerne con scene erotiche, cinque tombe nel Veneto, una in Lombardia e una in Piemonte:

7. Sant'Ambrogio di Valpolicella (VR), Borgo Aleardi, tomba a incinerazione verosimilmente femminile, scena di donna che cavalca un uomo "*Venus pendula conversa*" (*Fig. 6*)¹⁷;
8. San Pietro in Cariano (VR), Prunea di Sotto, Podere Sorego, tomba a incinerazione, probabilmente femminile, scena erotica non meglio specificata¹⁸;

⁹ L'attribuzione a contesti femminili di queste e di altre tombe prese in esame in questo contributo è stata possibile per la presenza, come elementi di corredo, di oggetti riferibili al decoro personale (anelli, aghi crinali, collane), alla toilette (unguentari, pissidi) e a utensili da lavoro tipici della *mater familias* (fusi e fusaiole). Per la presenza di *instrumentum* con scene erotiche in tombe dell'età del ferro cfr. FEDELE, LABATE 2014.

¹⁰ Per le tombe di Modena, Reggio Emilia e Piacenza con relativa discussione sul tipo di scena erotica, cfr. FEDELE, LABATE 2013b; ID. 2014; per le tombe di Reggio Emilia e Piacenza cfr. anche CARINI 2013; PALAZZINI 2017.

¹¹ FEDELE, LABATE 2013a; ID. 2014 e da ultimo LABATE 2017.

¹² FEDELE, LABATE 2014; LABATE 2017.

¹³ FEDELE, LABATE 2014, ivi bibl. prec.

¹⁴ Quest'ultima lucerna, da Cittanova, ha una scena piuttosto rara che non trova, al momento, nessun confronto nella cultura figurativa romana a esclusione di una scena simile documentata su un'altra lucerna da Forlimpopoli (FEDELE, LABATE 2013a). La peculiarità delle lucerne di Cittanova e Forlimpopoli è la presenza di un'iscrizione *ADIVVATE SODALES* a commento della scena erotica. L'iscrizione compare su altre lucerne associata alla rappresentazione di alcuni Amorini intenti a giocare con la clava di Ercole e a bere da una coppa. La scena è da mettere in relazione al mito di Ercole e Onfale, ovvero Ercole ebbro, vinto dall'amore, che abbandona la clava. L'iscrizione dovrebbe fare riferimento al sodalizio degli Amorini finalizzato a far vincere Amore sulla Forza (FEDELE, LABATE 2013a; IDEM 2013b).

¹⁵ FEDELE, LABATE 2014; PALAZZINI 2017.

¹⁶ FEDELE, LABATE 2014; CARINI 2013.

¹⁷ BOLLA 1995.

¹⁸ FORLATI 1953; CAPUIS ET AL. 1990, p. 73.

9. Bovolone (VR), tomba a incinerazione, sesso non determinabile, scena con coito frontale¹⁹;
10. S. Maria di Zevio (VR), tomba a incinerazione, sesso non specificato (T. 164), donna che cavalca l'uomo “*pendula aversa* o *equus aversis*”²⁰;
11. Este (PD), Fondo Rebado, tomba a incinerazione femminile (T. 102), donna che ‘cavalca un uomo’²¹;
12. Salò (BS), loc. Lugone, tomba a incinerazione femminile (T. 22), *coitus a tergo*²²;
13. Vercelli, corso Prestinari tomba a incinerazione femminile (T. 70), *coitus a tergo*²³.
Nell'Italia centro-meridionale 4 tombe, in Umbria, Lazio, Campania e Sicilia:
14. Perugia, loc. San Manno, tomba a inumazione, sesso non determinato (T. 4), due lucerne a volute: una “*coitus a tergo*” con “*venus prona*” e una con “*venus pendula conversa*”²⁴;
15. Valmontone (RM), Colle dei Lepri, tomba a inumazione femminile (T. 1), lucerna raffigurante un *coitus a tergo* tipo “*venus pendula aversa* o *equus aversis*”²⁵;
16. Pompei (NA), necropoli di Porta Nocera, tomba femminile a incinerazione (T. 8), lucerna con coppia nuda su *kline* (donna seduta, alle sue spalle uomo sdraiato) raffigurata verosimilmente nel momento *post coitus*²⁶;
17. Lipari, Contrada Diana, tomba a cremazione femminile (T. 211), lucerna a volute con *coitus a tergo* di pigmei con donna prona e uomo sdraiato²⁷.
- A queste attestazioni se ne possono aggiungere altre cinque con altri reperti con scene erotiche da contesti funerari non contestualizzati:
19. Brescia, necropoli di Via Zima, lucerna con scena erotica con *coitus a tergo*²⁸;
20. Como, Stazione Ferroviaria di S. Giovanni, ex convento di S. Giovanni in Pedemonte, matrice in terracotta con scena erotica *Venus pendula aversa*²⁹;
21. Como, loc. Camerlata, la lucerna con scena di *phellatio*³⁰;
22. Caprino Veronese (VR), lucerna configurata a testa grottesca con tre scene erotiche, due raffigurate sul disco – un *coitus a tergo* e uno con *Venus pendula* – e uno sulla presa della lucerna con coito in piedi³¹;
23. Taranto, Contrada Santa Lucia, tre astragali in avorio con scene erotiche scolpite

¹⁹ LARESE, SGREVA 1996, I, p. 141, fig. 227.

²⁰ BIONDANI 1996, pp. 194, 203.

²¹ BERNABEI 1922, pp. 30-31, fig. 28.

²² MASSA 1997, scheda 5, tav. XXXI, 8.

²³ DEODATO 2011; FEDELE, LABATE 2013b.

²⁴ CENCIAIOLI 2006, p. 220. L'autrice nel riportare la notizia del rinvenimento, non accenna alla presenza delle due lucerne con scene erotica ora esposte nel museo di Perugia con i num. d'inventario 273147-273148. Si ringrazia l'autrice per la segnalazione.

²⁵ FEDELE, LABATE 2014, p. 285 ivi rif. bibl.

²⁶ VAN ANDRIGA ET AL. 2013, I, p. 260.

²⁷ BERNABÒ-BREA, CAVALIER 1965, pp. 70-71.

²⁸ BEZZI-MARTINI 1987, p. 70, fig. 2.

²⁹ NOBILE DE AGOSTINI 2013, p. 118, nt. da 78 a 81.

³⁰ Rinvenimento ottocentesco. Segnalazione di Nobile Isabella che si ringrazia (Inv. Museo di Lecco, num. E1220).

³¹ LARESE, SGREVA 1996, pp. 173-74, fig. 268.

sulla faccia superiore, una con scena di coito frontale, una *Venus pendula conversa*, e una *coitus a tergo*³².

Da altre necropoli del mondo romano provengono altre quattro tombe con lucerne con scene erotiche:

24. Croazia, necropoli di Vis, tomba a incinerazione femminile (T. 152), “*venus prona*” con “*coitus a tergo*”³³;

25. Serbia, necropoli di *Viminacium*, tomba probabilmente femminile, scena erotica non specificata³⁴;

26. Francia, necropoli di Vernègues nella Provenza, tomba a incinerazione femminile (T. 41), scena di *phellatio* acrobatico (*Fig. 7*)³⁵;

27. Portogallo, Monte da Loja, una tomba a inumazione femminile, sesso acrobatico sul dorso di un asino³⁶.

Monumenti con scene erotiche (Fig. 10)

Nell’Italia centro-meridionale sono documentati due particolari monumenti funerari con scena erotica:

28. Roma, da una tomba maschile rinvenuta nell’agro, lastra sepolcrale di Télésistratos, al centro scena erotica con personaggio itifallico in piedi nell’atto di un coito con una donna distesa sotto un albero. Sulla lastra sono raffigurate 47 vagine stilizzate (*Fig. 8*)³⁷. A commento della scena in tabula ansata l’iscrizione: “Τοντο μόνον ζών εκέρδησα”. Al di sopra della tabula ansata un’altra iscrizione “Τέρμης εξ Ίερής Τελεσίστρατος εν/Μακάρων νήσοις κείμαι επι τώνδε χρέος ποθέω” ai lati di una vagina più grande delle altre (*Fig. 9*);

29. Nocera Superiore (SA), necropoli monumentale, Tomba del calzolaio, tomba a cassa con “scheletro di un adulto”, scena erotica con donna semisdraiata sopra l’uomo, dipinta su intonaco sulla parete di uno dei lati corti della tomba³⁸.

Discussione-Considerazioni conclusive

Su un totale di 21 sepolture³⁹ che hanno restituito *instrumentum* con scene erotiche (si tratta di tombe databili principalmente al I sec. d.C. con qualche attestazione

³² Inedite, esposti nelle vetrine del Museo Nazionale di Taranto, num. inv. 12676, 27676, 27677, segnalazione dell’amica Silvia de Vitis che ringrazio. Si tratta di scavi condotti nel 1885, i reperti non recano indicazioni relative al contesto funerario. Dalla stessa necropoli proviene il frammento di un vaso in ceramica comune dipinta con raffigurata una donna nuda china con specchio in una mano che guarda un grande fallo raffigurato alle spalle all’altezza delle natiche. La scena è sormontata da una scritta in greco ΜΗΜΓΕΤΗΣ.

³³ Tomba 152, inedita, segnalazione di Marina Ugarkovic che ringrazio.

³⁴ NIKOLICĆ, RAIČOVIĆ 2008, pp. 332, 336. Tomba a incinerazione indicata con la sigla G1-998.

³⁵ CHAPON ET AL. 2004, pp. 172-174.

³⁶ LAURENÇO, CRACO 2013.

³⁷ CUMONT 1940; BONNET 2000.

³⁸ CONTICELLO DE’ SPAGNOLIS 2000, pp. 34-36, fig. 15. Unico elemento di corredo un boccalino.

³⁹ Si sono prese in esame solo le tombe con corredo: le 17 italiane (schede 1-17) e le 4 straniere (schede 24-27). Si tratta di una prima indagine di carattere preliminare.

di II-III sec. d.C.), colpisce il fatto che tre quarti (76%) sono riferibili a sepolture femminili⁴⁰, delle restanti 5 tombe (24%) nessuna è maschile con sicurezza. In ogni caso l'alta percentuale di sepolture femminili è indice di una pratica funeraria diffusa in un ambito territoriale piuttosto ampio nonostante si tratti di attestazioni piuttosto rare che riguardano, se si prendono in esame i contesti funerari meglio studiati, presenze inferiori all'1% delle tombe. A Modena su circa 600 tombe esaminate solo 4 sepolture (tre femminili e una incerta) hanno restituito reperti con scene erotiche⁴¹. Per quanto concerne le scene erotiche raffigurate nell'*instrumentum* ne sono state classificate 22. Le scene sono quasi tutte riprodotte su lucerne a esclusione di una raffigurata su una *spintria*. Si tratta di 21 attestazioni per un totale di 22 scene figurate (la tomba di Perugia aveva due lucerne con scene erotiche)⁴²: di queste sono da escluderne due (schede 8 e 25) poiché la scena non è meglio specificata. Le scene più rappresentate sono nel 30% dei casi quella del *coitus a tergo* (6 su 20), a seguire nel 25% la donna che cavalca l'uomo (5 su 20) e un altro 25% con scene di sesso acrobatico (3 con accoppiamento sul dorso di un asino, una con *phellatio* acrobatica e una con sesso di gruppo), le restanti 4 (20%) rispettivamente una con *phellatio*, una con coito in piedi, una con coito frontale e una con scena post coito.

A chi appartenevano le tombe con *instrumentum* con scene erotiche? Si tratta di sepolture di cortigiane o prostitute? Sembra improbabile che queste possano aver voluto con sé nella tomba manufatti riconducibili alla loro attività. Gli utensili della filatura presenti in due corredi (vedi la tomba di Piacenza, con tre fusi, e quella di Salò, con una fusaiola) esalterebbero piuttosto il modello della donna/matrona romana dedita alla filatura della lana e alla custodia della casa, attività spesso lodate dai consorti nelle iscrizioni funerarie.

La composizione dei manufatti che costituiscono il corredo funerario solo in parte può rispettare la volontà della deceduta, e tra questi possono figurare oltre agli oggetti relativi alle attività domestiche, quali la filatura, anche quelli relativi al decoro personale e alla toilette. Gli altri oggetti sono depositi dai congiunti nel rispetto del rituale funerario e non è da escludere che parte di questi siano stati riposti dal coniuge con valore simbolico o come manifestazione di tipo affettivo. Al pari delle iscrizioni funerarie nelle quali i coniugi decantano le virtù della scomparsa, le lucerne con scene erotiche possono rappresentare un omaggio all'amore, al ricordo dei piaceri e dei giochi erotici vissuti⁴³.

Che si possa trattare di un omaggio del coniuge è indiziato non solo dal tipo di scene rappresentate sull'*instrumentum* deposto nelle tombe (l'80% delle scene sono relative al *coitus a tergo*, al sesso acrobatico, alla donna che cavalca l'uomo e alla *phellatio*) più vicine all'immaginario erotico dell'uomo, ma anche dalla

⁴⁰ L'unica tomba sottoposta ad analisi antropologica, e riferita a una donna adulta, è quella di Piacenza, il cui corredo, per la presenza di tre fusi e di un ago crinale, non lasciava dubbi sulla sua appartenenza.

⁴¹ FEDELE, LABATE 2014, p. 268.

⁴² Cfr. scheda 14.

⁴³ A un omaggio ai piaceri goduti in vita può forse riferirsi la lucerna deposta dal coniuge e rinvenuta a Pompei, Necropoli di Porta Nocera, davanti alla stele alla Tomba 8 (sepoltura femminile) su una lastra di marmo (VAN ANDRIGA ET AL. 2013, I, pp. 264-261, fig. 196 ss. et 1164; MALAGOLI 2013, p. 1026, Pl. I, 3 a-b et pl. 6, 40).

constatazione che al momento mancano attestazioni simili in tombe maschili, a esclusione della lapide di Télésistratos che si è fatto raffigurare nell'atto di una copula con un fallo lunghissimo in un riquadro inserito al centro di 47 vulve stilizzate con iscrizione a commento⁴⁴. Sopra la scena erotica entro tabula ansata compare l'iscrizione “Τοντο μόνον ζών εκέρδησα” che indica pressappoco: “questo solamente vivendo ho guadagnato”. Ovvero l'unico vantaggio che ho ricevuto dalla vita è stato il sesso, l'amore fisico.

Vediamo in questo caso l'esaltazione maschile, anche dopo la morte, dei piaceri goduti in vita, esaltazione che alla donna romana non era forse consentita o non era ritenuta opportuna: la donna era ricordata con gli epiteti *lanifica*, *domiseda*, *pudica*, epiteti che compaiono spesso nelle iscrizioni funerarie a esse riferite⁴⁵.

A cominciare dal IV secolo d.C., con la diffusione del Cristianesimo, le scene erotiche non sono più rappresentate sull'*instrumentum*⁴⁶ e la loro presenza scompare nei corredi delle tombe. È nota un'unica e particolare eccezione: una tomba di fine IV - inizi V secolo rinvenuta nell'Avellinese, appartenuta a un fanciullo, inumato in una tomba a cassa con corredo composto da 15 monete di IV secolo e da una lucerna di II secolo con scena erotica (*coitus a tergo* in piedi) deposta rovesciata⁴⁷. La lucerna, come rappresentazione della luce della vita antitetica all'oscurità della morte, veniva solitamente deposta capovolta all'interno della tomba⁴⁸. Il gesto del rovesciamento della lucerna doveva simbolicamente rappresentare lo spegnimento della luce, la fine della vita⁴⁹. Il rovesciamento della lucerna nella tomba del fanciullo assume forse un significato più forte: al dolore dei genitori per la scomparsa del figlio si somma anche quello del frutto dell'amore tradito dalla morte prematura. Il privarsi della lucerna con scena erotica assume un forte valore simbolico e affettivo: la lucerna, evidentemente conservata e passata di mano in mano da più generazioni, viene sacrificata nel corredo in memoria del figlio, come a voler manifestare lo spegnimento del frutto e della luce del loro amore⁵⁰.

⁴⁴ CUMONT 1940; BONNET 2000.

⁴⁵ All'amore terreno fa riferimento un carme funerario dedicato dal marito all'amata Sallustia Afrodite (CIL XI 911) morta giovanissima (27 anni) “... *sid licet infernae noctis tristissimus horror/ me tamen illius credo iacere toris* ...” ovvero: “sia pure tristissimo l'orrore della notte infernale, io immagino, tuttavia, di giacere nel letto di lui”. Nel letto dell'amato, anziché nella terra. Ricordo dell'amore terreno come unica consolazione del marito al pari forse dei congiunti che lasciarono nelle tombe delle rispettive compagne le lucerne con raffigurate le scene erotiche.

⁴⁶ Ad eccezione di Efeso dove scene erotiche su lucerne sono documentate anche nella tarda antichità (CLARKE 1988, p. 252).

⁴⁷ La moneta più recente è di Teodosio I, datata tra il 392 e il 395 (LO PILATO 2016, pp. 387-389, figg. 9-10).

⁴⁸ SCHEID 1984, pp. 137-138.

⁴⁹ La lucerna rovesciata nel contesto funerario assume lo stesso significato della fiaccola rovesciata tenuta da eroti, raffigurata, in funzione funeraria, su diversi sarcofagi (SETTIS 1984, pp. 316-331, figg. 287-90).

⁵⁰ Restando nel tardo antico, a una manifestazione d'amore ultraterreno è stato infine riferito il tenersi per mano di una coppia sepolta nel VI secolo a Modena. La tomba denominata al momento della scoperta “tomba degli amanti” ha subito richiamato l'attenzione dei media e la notizia è rimbalzata in pochi giorni nel panorama mediatico internazionale. Un gesto affettivo che ha colpito l'immaginario collettivo più della scoperta di un grande monumento (VAZZANA ET AL. 2015).

La presenza di scene erotiche su monumenti funerari potrebbe invece rimandare ai culti misterici dionisiaci con allusione alla rinascita come farebbe pensare la stessa lastra di Télésistratos che nel compiacersi dei piaceri goduti in vita

Τοντο μόνον ζών εκέρδησα

aspira a ottenere nell'oltretomba gli stessi piaceri⁵¹

Γέρμης ἐξ Ἱερῆς Τελεσίστρατος ἐν
Μακάρων νήσοις κείμει ἐτι τώνδε χρέος ποθέω

Télésistratos si è fatto raffigurare itifallico (*Fig. 8*), con chiaro riferimento agli attributi di Dioniso e di Satiri e Sileni (legati ai culti del dio), che copula ai piedi di un albero, allusivo forse alla rigenerazione della natura e dunque all'aspirazione della rinascita nei Campi Elisi.

Alla rinascita rimanda forse anche la scena erotica dipinta nella tomba di Nocera Inferiore⁵². La scena, obliterata alla vista dei vivi e racchiusa nell'oscurità della tomba, doveva avere un forte valore simbolico: al pari della natura che si rigenera anche la rinascita era simbolicamente rimandata all'atto sessuale (generatore di vita) ritenuto forse necessario per risorgere dopo la morte.

Al rapporto tra rigenerazione della natura e rinascita rimanda anche un sarcofago, rinvenuto in una tomba nell'agro romano vicino a Capranica (VT)⁵³, con raffigurati eroti che guidano carri trainati da animali (associati alle quattro stagioni) e sorreggono ghirlande stagionali composte di fiori, grano, uva, melograni e alloro. Tra i festoni sono inseriti tre episodi tratti dal mito di Teseo e Arianna che si concludono con Arianna, abbandonata sull'isola di Naxos. Arianna è raffigurata addormentata sotto un albero dove sarà destata da Dioniso per diventare la sua sposa immortale.

DONATO LABATE

Già Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio della città metropolitana di Bologna e province di Modena, Reggio Emilia e Ferrara
donato.labate@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- VAN ANDRIGA ET AL. 2013: W. VAN ANDRIGA, H. DUDAY, S. LEPETZ, D. JOLY, T. LIND, *Mourir à Pompéi: fouille d'un quartier funéraire de la nécropole romaine de Porta Nocera (2003-2007)*, vol. 2, Collection de l'Ecole française de Rome, 2013.
- BAZZICHELLY 1889: G. BAZZICHELLY, "Capranica di Sutri. Di un sarcofago marmoreo scoperto in contrada 'Querce d'Orlando' nel cumune di Capranica", in *Notizie degli Scavi di antichità*, 1889, pp. 358-360.

⁵¹ CUMONT 1940, pp. 6-7.

⁵² Cfr. *supra* scheda 29.

⁵³ BAZZICHELLY 1889; il sarcofago che contiene lo scheletro di un adulto è conservato a Boston: cfr. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/245585>.

- BERNABEI 1922: F. BERNABEI, “Scoperte archeologiche nella necropoli atestina del nord, riconosciuto nel fondo Rebadò”, in *Notizie degli Scavi*, 1922, pp. 3-56.
- BERNABÒ-BREA, CAVALIER 1965: L. BERNABÒ-BREA, M. CAVALIER, *Meligunis Lipàra II. La necropoli greca e romana in contrada Diana*, Palermo 1965.
- BEZZI-MARTINI 1987: L. BEZZI-MARTINI, *Necropoli e tombe romane di Brescia e dintorni*, Brescia 1987.
- BIONDANI 1996: F. BIONDANI, L. SALZANI (a cura di), “Le tombe di età imperiale dei settori B/D”, in *La necropoli gallica e romana di S. Maria di Zevio (VR)*, Mantova 1996, pp. 193-204.
- BOLLA 1995: M. BOLLA, “Una tomba romana a Sant’Ambrogio di Valpolicella”, in *Annuario Storico della Valpolicella*, 1994-1995, pp. 23-30.
- BONNET 2000: C. BONNET “«L’immortalité appartient au sage»: Franz Cumont et l’art érotique”, in *Dialogues d’Histoire Ancienne* 26/2, 2000, pp. 77-97.
- CAMPANA 2009: A. CAMPANA, “Le spintriae: tessere romane con raffigurazioni erotiche”, in *La donna romana immagini di vita quotidiana*, Atti del convegno (Atina 7 marzo 2009), Cassino 2009, pp. 43-96.
- CAPUIS ET AL. 1990: L. CAPUIS, G. LEONARDI, S. PANZAVENTO-MATTIOLI, G. ROSADI, *Carta Archeologica del Veneto II*, Modena 1990, p. 73.
- CARINI 2013: A. CARINI, “Abitavano, fuori porta. Gente della Piacenza Romana”, in “*L’Urtiga*”. *Quaderni di cultura piacentina* 2, 2013.
- CENCIAIOLI 2006: L. CENCIAIOLI, “Per una carta archeologica della Diocesi di Perugia”, in *La Chiesa di Perugia nel primo millennio*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Atti del Convegno 2004, Spoleto 2006.
- CHAPON ET AL. 2004: P. CHAPON, J. BUSSIÈRE, L. DELATTRE, M. FEUGÈRE, A. RICHIER, A. ROTH-CONGÈS, I. VILLEMEUR, P. ÉCARD, D. MICHEL, “Les nécropoles de Vernègues (B.-du-Rh.). Deux ensembles funéraires du Haut-Empire à la périphérie d’une agglomération secondaire”, in *Revue archéologique de Narbonnaise* 37-1, 2004, pp. 109-204.
- CLARKE 1988: J.R. CLARKE, *Looking and Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art 100 b.C.-a.D. 250*, Berkeley 1988.
- CONTICELLO DE’ SPAGNOLIS 2000: M. CONTICELLO DE’ SPAGNOLIS, *La tomba del calzolaio: dalla necropoli monumentale romana di Nocera Superiore*, Roma 2000.
- CUMONT 1940: F. CUMONT, “Une pierre tombale érotique de Rome”, in *L’antiquité classique* IX, 1940, pp. 5-11.
- DEODATO 2011: A. DEODATO, “Vercelli, corso Prestinari. Una particolare deposizione femminile: la tomba 70”, in G. PANTÒ (a cura di), *I modi dell’eros: reperti archeologici a tema erotico del Museo di antichità di Torino*, Torino 2011, pp. 88-98.
- FEDELE, LABATE 2013a: FEDELE, D. LABATE, “Una rara lucerna con scena erotica e iscrizione da Forum Popili”, in *Forlimpopoli. Documenti e studi* XXIV, 2013, pp. 65-78.
- FEDELE, LABATE 2013b: A. FEDELE, D. LABATE, “Due lucerne con rare scene erotiche dalle necropoli di Modena romana: tra ritualità della morte e umorismo della vita”, in *Pagani e Cristiani. Forme e attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia* XII, 2013, pp. 125-136.
- FEDELE, LABATE 2014: A. FEDELE, D. LABATE, “Lucerne con scene erotiche dalle necropoli di Modena romana”, in *Atti e Memorie della deputazione di storia patrie per le antiche provincie modenesi*, S. XI, Vol. XXXVI, Modena 2014, pp. 267-285.
- FEDELE, LABATE 2018: A. FEDELE, D. LABATE, “Instrumentum con scene erotiche da tombe femminili di età romana”, in *The Roman Courtesan. Archaeological Reflections of a Literary Topos*, Acta Instituti Romani Finlandiae, Roma 2018, pp. 181-192.
- FORLATI 1953: B. FORLATI, “Gargagnano di Valpolicella (VR)”, in *Fasti Archeologici* VIII, 1953, n. 3646, p. 268.
- JACOBELLI 1997: L. JACOBELLI, “Tessere numerali bronzee romane nelle Civiche raccolte numismatiche del comune di Milano: Considerazioni storico artistiche, serie iconografiche”, in *Annotazioni numismatiche*, Suppl. X, vol. II, Milano 1997.
- LABATE 2017: D. LABATE, “Un esempio di evoluzione degli spazi funerari: dalla necropoli alto imperiale ai piccoli cimiteri tardo antichi”, in D. LABATE, L. MALNATI (a cura di), *Parco Novi Sad di*

- Modena: dallo scavo al Parco Archeologico. Archeologia, antropologia, storia e ambiente di un insediamento periurbano di età romana e medievale*, Firenze 2017, pp. 61-74.
- LARESE, SGREVA 1996: A. LARESE, D. SGREVA, *Le lucerne fittili del Museo Archeologico di Verona I-II*, Roma 1996.
- LAURENÇO, CRACO 2013: M. LAURENÇO, S. CRACO, "O Conjunto Sepulcral Romano do Monte da Loja (Serpa, Beja)", in *Al Madan Online* II s., 18 (t.1), Jul. 2013, p. 51-65.
- LO PILATO 2016: S. LO PILATO, "Aspetti della prassi funeraria tardoantica ad Aeclanum", in C. EBANISTA, M. ROTILI (a cura di), *Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e alto medioevo*, Napoli 2016, pp. pp. 379-395.
- MALAGOLI 2013: C. MALAGOLI, "Lumieres de la vie, tenebres de la mort, formes et usages des lampes a huil", in VAN ANDRINGA ET AL. 2013, II, pp. 1121-1231.
- MASSA 1997: S. MASSA, *Aeterna Domus: il complesso funerario di età romana del Lugone (Salò)*, Salò 1997.
- NIKOLICĆ, RAIČOVIĆ 2008: S. NIKOLICĆ, A. RAIČOVIĆ, "Ceramic Balsamaria-Bottles: The Example of Viminacium", in *Starinar* LVI/2006, Beograd 2008.
- NOBILE-DE AGOSTINI 2013: I. NOBILE-DE AGOSTINI, "Como romana. Le testimonianze archeologiche", in *Storia di Como* I, Como 2013, pp. 105-127.
- PALAZZINI 2017: C. PALAZZINI, "Tomba femminile alla cappuccina (t. 60)", in G. CANTONI, A. CAPURSO (a cura di), *On the road. Via Emilia 187 a.C. 2017*, Parma 2018, pp. 282-283.
- SCHEID 1984: J. SCHEID, "Contraria facere. Renversements et déplacements dans les rites funeraires", in *Annali di Archeologia e Storia Antica dell'Istituto Orientale di Napoli* 6, 1984, pp. 117-139.
- SETTIS 1984: S. SETTIS, "Tribuit sua marmora Roma: sul reimpiego di sculture antiche", in *Lanfranco e Wiligelmo. Il Duomo di Modena*, Modena 1984, pp. 309-317.
- VAZZANA ET AL. 2015: A. VAZZANA, S. PELLEGRINI, M. TRAVERSARI, E. CILLI, D. LABATE, G. GRUPPIONI, "Dal caso mediatico alla musealizzazione: l'esempio della cosiddetta 'Tomba degli Amanti'", in *Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Antiche Provincie Modenesi*, s. XI, XXXVII, Modena 2015, pp. 279-283.



Fig. 1. Modena, necropoli di Parco Novi Sad, Tomba 152, lucerna con scena di sesso acrobatico



Fig. 2. Modena, necropoli di Parco Novi Sad, Tomba 52, lucerna con scena di *coitus a tergo*



Fig. 3. Reggio Emilia, San Lazzaro, corredo Tomba 60, con lucerna con scena di sesso acrobatico



Fig. 4. Modena, necropoli di Cittanova, Tomba 25, lucerna con scena di sesso acrobatico con iscrizione a commento



Fig. 5. Piacenza, necropoli di via Venturini, Tomba 12, lucerna con scena di *coitus a tergo*



Fig. 6. Sant'Ambrogio di Valpolicella (VR), Tomba da località Borgo Aleardi, lucerna con scena erotica: *mulier equitans* (da BOLLA 1995)



Fig. 7. Francia, Provenza, necropoli di *Vernègues*, Tomba 41, lucerna con scena di sesso acrobatico (da CHAPON ET AL. 2004)



Fig. 8. Roma, dal muro di una casa privata, lastra funeraria di Télésistratos con scena erotica e vulve stilizzate



Fig. 9. Roma, iscrizione incisa nella lastra funeraria di Télésistratos (da CUMONT 1940)



Fig. 10. Carta di distribuzione delle tombe con *instrumentum* con scene erotiche (verde); lucerne sporadiche con scene erotiche da contesti funerari (giallo); monumenti con scene erotiche (rosso)

**CANTO/INCANTO D'AMORE ARCAICO:
SEGNI-SEGNALI E SPAZIO PERCETTIVO SONORO DI RIFERIMENTO NELL'ITALIA PREROMANA**

Premessa

Le fonti scritte forniscono un quadro articolato delle pratiche e dei rituali popolari prodotti in contesto greco-romano nell'ambito dell'azione amorosa, attraverso un paesaggio sonoro fatto di oggetti e modalità in cui, manufatti e metodi, concorrono al verificarsi e al conseguimento di un obiettivo amoroso funzionale definito.

Una particolare posizione occupa la documentazione archeologica disponibile per il territorio peninsulare nella fase precedente la romanizzazione, con indicatori che assegnano specifico valore all'influenza della cultura greca e ai rapporti con l'area europea centro-settentrionale.

Quale funzione nel linguaggio d'amore poteva rappresentare l'azione e l'oggetto sonori per gli abitanti dell'Italia in epoca protostorica e arcaica? Le testimonianze letterarie ne rendono esplicita, *ex post*, una rappresentazione quantomeno ambivalente. Il suono, nelle forme della poesia o dell'oggetto, anche magico, trasmette sollecitazioni concrete, come la sensazione che si manifesta in esso o attraverso di esso. Nell'ambito dell'azione amorosa, la sua funzione si mostra tenacemente fissata agli esiti che ne derivano quale elemento di mediazione con una sfera sovrumana e potente. Tale mediazione comunica la certezza di una funzione di potere assoluto, spesso del tutto aliena alle facoltà che caratterizzano gli esseri viventi. Al di là delle notazioni più tangibili, tuttavia, manufatti, oggetti e gesti – inclusi quelli magici – suggeriscono anche valori traslati. La loro morfologia, struttura e simbologia sono elementi che risultano utili a definire la forza invincibile di un potere superiore, mentre il contrasto all'azione negativa o benefica può veicolare un'idea regolativa. I documenti e i contesti si presentano tali da non essere, però, sempre comprensibili: in molti casi, infatti, investono il repertorio di valenze estranee alla natura esclusivamente amorosa. Che dire, ad esempio, di suoni e oggetti sonori usati sia come prodromi del cerimoniale amoroso che come segni del potere, non solo religioso, degli oggetti che sottintendono nozioni umane come l'essere sofferenti o dimentichi di se stessi o, ancora, di strumenti capaci di esprimere una forza ipnotica?

Il contributo offerto in questa sede muove dalla constatazione che l'oggetto e/o manufatto sonoro si offre alla percezione culturale degli antichi come un'entità passibile di una varietà di impieghi, spesso paradossali¹.

Canto d'amore

La comunicazione amorosa attraverso l'uso della parola accompagnata dalla musica segue le origini della poesia arcaica. Il potere della parola cantata, insieme a quello

¹ Per il concetto di oggetto sonoro non come manufatto, ma quale esito dell'azione fonica, tratto dalla tradizione di studi sul paesaggio sonoro, cfr. quanto indicato in premessa a MODICA 2018, pp. 165-166.

dell'espressione amorosa costituiscono un fondamento della cultura greca arcaica, di cui è memoria una lunga tradizione².

Tuttavia, accanto al canto amoroso inteso quale manifestazione poetico-letteraria, si riconosce una tradizione di genere, quale composizione musicale, accompagnata anche dal canto, che si esprime o come segno ed espressione d'amore o d'affetto o come celebrazione corale del medesimo sentimento degno d'essere onorato, tipicamente presso un'abitazione, una finestra o sotto un balcone, secondo quella che, in tempi più recenti, ha assunto la denominazione attuale di 'serenata'.

La celebrazione dell'amore formalmente riconosciuto attraverso canti rituali destinati alle nozze è nota attraverso la forma del 'canto d'amore davanti alla stanza nuziale', così come definito in epoca ellenistica: l'*epitalamios logos*.

Tra le celebrazioni canore dell'amore convenzionalmente legittimate, l'inno dedicato al momento solenne del matrimonio, in particolare la sera delle nozze o la mattina successiva, è quello che si esplicita in relazione alla destinazione nuziale, richiamando una tradizione antichissima, popolare, condotta in forma corale o monodica. In queste forme la dialettica d'amore è affidata a schemi intra-corali: il capo del coro (corego o cantore, in base alle occasioni), ovvero il solista principale, si rivolge alla sposa in nome del coro. Sono scontri verbali tra cori che hanno lasciato traccia, appunto, nella lirica pre-letteraria³. Si tratta di *agones* rituali, tra uomini e donne, la cui eco si trova negli epitalami di Saffo, derivati da un modello popolare consolidato. "Canzoni di nozze" sono quelle che le giovani donne dell'antica Grecia cantavano in gruppi (probabilmente per affermare la loro idoneità come compagne) a cui si riferiscono composizioni di Alcmane. Il partenio di Alcmane è un tipo di canto epitalamico destinato a un rituale interno alla comunità delle ragazze: la destinazione del canto non era quella di celebrare una comune cerimonia nuziale ma, al contrario, di esaltare una cerimonia iniziatica all'interno del tiaso.

Già agli inizi della letteratura greca si registra l'esistenza di canti nuziali che segnavano generalmente l'accompagnamento della sposa, in corteo, dalla casa paterna a quella dello sposo, anche se l'intonazione del canto poteva avvenire in altri momenti della cerimonia⁴. Dalla celebrazione canora dell'amore nuziale in genere, non ancorata a un riferimento spazio-temporale specifico, si passa, in epoca ellenistica, alla definizione del contesto e dell'occasione del canto, all'interno dell'abitazione, soprattutto, in stretta attinenza etimologica col termine, relativamente all'esecuzione 'davanti al talamo'⁵.

² Per una sintesi, dalle forme di oralità più antica, attraverso l'epopea e la lirica, fino a quelle del racconto, si veda CHADLI 2005, in particolare p. 378 ss., p. 396 riguardo al rapporto fra chi enuncia e chi riceve, fra scrittura, oralità ed espressione fonica (tono e modulazioni sonore del narratore).

³ L'interlocutore del solista poteva essere, in base al contesto, anche una divinità o un defunto: ADRADOS 2007, p. 44.

⁴ Il riferimento all'imeneo quale canto popolare innalzato durante il corteo nuziale è in Omero *Il.*, XVIII, pp. 491-495; per i riferimenti ad altri momenti, durante la cerimonia del talamo, del banchetto, o a quella delle nozze si vedano le precisazioni in TELESKA 2013, p. 252, con ampia bibliografia.

⁵ Per un riferimento alla funzione del talamo nell'ambito della dimensione dell'amor coniugale e il suo richiamo simbolico al principio del matrimonio consumato, in continuità con l'antica 'legge del letto matrimoniale' (Od. XXIII, 296), si veda BURKERT 2003, p. 272.

L'esame della documentazione scritta rivela che la prassi della cerimonia nuziale, con le azioni del canto che accompagna le varie fasi, costituiscono dei veri riti di passaggio dalla condizione celibataria a quella dell'amore coniugale⁶.

L'origine del canto nuziale tradizionale va ricercata nella necessità di uno strumento di comunicazione che accompagnasse tale fase di transito al cambiamento di stato e all'integrazione sociale nell'ambito della comunità, che terminava con la legittimazione e la pubblicizzazione in un contesto di banchetto.

È proprio dal contesto simposiale del banchetto che deriva il canto su temi d'amore, omoerotico o eterosessuale che sia, la cui rappresentazione su vasi da simposio, decorati o meno con scene simposiali, permette di avere un'indicazione dell'ispirazione del canto. Così un atleta rappresentato su un vaso poteva indurre un canto sulla bellezza di un giovane amato (presente magari al simposio) e una scena mitologica come il ratto di Ganimede da parte di Zeus, poteva ispirare un canto nel quale i due tipi d'amore venivano posti a confronto⁷. D'altra parte la pratica sociale e edonistica del simposio si esprime in un'ottica in cui il tema dell'amore è centrale, perché riferito all'evasione e al tempo libero, al punto che Anacreonte arriva a definire pugilati 'buoni' quelli dell'amore⁸.

Se il canto d'amore del simposio offre un punto di vista distante dalla dimensione convenzionale delle 'serenate' nuziali, ancor più è diversa la serenata arcaica, che non molto ha a che fare con quella in cui, in contesti tradizionali recenti, si qualifica l'azione del "dichiararsi" alla donna amata, piuttosto che cercare l'occasione per farlo di persona.

Si tratta del canto d'amore davanti alla porta chiusa: il *Paraclausithyron*. Il *topos* letterario della serenata davanti a una soglia il cui accesso resta impedito, molto in voga nella poesia amorosa di epoca ellenistica, affonda le radici nel mondo arcaico, come richiama il contenuto di un frammento di Anacreonte:

Ho pranzato spezzando un pezzetto di focaccina sottile,
ma di vino ho tracannato un orcio;
ora raffinatamente pizzico l'amabile pettide
facendo una serenata per la cara ragazza raffinata.

(fr. 93 GENTILI)

Il termine *paraclausithyron*, benché appaia in una fonte tarda (PLUTARCO, *Moralia*, 753B) è ora generalmente applicato al lamento dell'amante fuori dalla casa del suo amato e affonda le sue origini nel *Komos*, processione festante e chiassosa che si snodava attraverso le strade urbane dopo una notte passata a bere nel simposio.

Il tema viene ripreso, con accenti bucolici e richiami alla tradizione popolare, anche in epoca ellenistica, dove non mancano connessioni a costumi di carattere agro-

⁶ TELESCA 2013, p. 254, segnatamente in nt. 17.

⁷ Cfr. CATONI 2013, p. 172.

⁸ MUSTI 2005, p. 7 ss. in cui si richiama Anacreonte come rappresentante dello stadio avanzato della pratica sociale arcaica del simposio.

pastorale, come nel caso di Teocrito, il quale rappresenta un capraio innamorato che intona alla sua Amarillide una serenata, trasferendo, a livello letterario, stilemi e usanze diffusamente radicate:

Poco fa, mentre cercavo di capire se m'ami,
neppure il papavero aderi schioccando,
ma si afflosciò sul morbido braccio.

Lo scolio fornisce gli elementi per comprendere il senso del gesto del capraio (SCHOL. AD THEOCR. *id.* III, 30):

La foglia del papavero, fatta schioccare dagli innamorati, dà presagio d'amore o no.

Si tratta di una modalità di divinazione popolare, documentata anche in altre fonti antiche⁹. L'uso è ricordato nei repertori folklorici del secolo scorso, conservandosene memoria nel costume popolare fino ai giorni nostri¹⁰.

Non distante da forme di botanomanzia (previsione del futuro attraverso i vegetali) e di calcomanzia (divinazione in base alla varietà del suono), il gesto richiama al comportamento del fiore del papavero, il quale non scoppia incollandosi, ma si muove ripiegandosi sul braccio¹¹.

Al costume divinatorio si mescola la componente magica del cantare in opposizione alla porta per suscitare l'apertura, dischiudendo l'ostacolo che, nel caso di Teocrito, assume la forma delle edere e delle felci a chiusura del passaggio nella grotta in cui la donna cela sé stessa all'innamorato.

L'azione del canto come forza propulsiva orientata a una finalità specifica, implicando l'intento di dominare un fenomeno fisico e umano, non è estraneo alla modalità magica che, nel mondo latino, assume memoria della valenza intensiva nel verbo 'cantare', con ben altra valenza semantica rispetto a 'canere'¹². Dell'efficacia magica delle parole e dei gesti, in particolare di fronte alla porta chiusa, infatti, è stata richiamata la memoria riportata nelle XII Tavole, in cui si prevedeva il canto di formule magiche di fronte alla porta del testimone¹³.

L'effetto magico del cantare una canzone di fronte a una porta chiusa, azione che, secondo Ovidio ne avrebbe indotto l'apertura, è ancora richiamato nel *Curculio* di Plauto, in cui la serenata canora di Fedromo dinanzi alla porta dell'amata Planesio è definita proprio nei termini dell'*occantatio*, a cui si richiama, per il ritmo, la nenia composta da suoni ripetuti, proprio come nella prassi intensiva di un incantesimo¹⁴.

⁹ Cf. HOR. *Serm.* 2, 3, 271-272; POLLUX 9, 127; AGATH. A.P., 5, 296.

¹⁰ LELLI 2016, nt. 24.

¹¹ TEOCRITO, *Idillio* III.

¹² CANTARELLA 2005, p. 173 ss.

¹³ CANTARELLA, GAGLIARDI 2007, p. 13.

¹⁴ ROMANIELLO 2002, p. 40: '*Occantare*' significa rivolgere il canto della serenata verso la donna amata (PLAUTO, *Stichus*, 572).

Incanto d'amore

Ancora nell'ambito della semantica amorosa è l'uso femminile di oggetti incantatori per fini seduttivi. Nel libro XIV dell'Iliade si racconta di come Era e Afrodite per la salvezza dei Greci ordiscano un inganno a Zeus¹⁵. Si tratta di uno stratagemma per ingannare Zeus al fine di cambiare le sorti della guerra di Troia. Nel racconto mitologico greco, infatti, e in seguito in quello romano ove è Venere protagonista, Afrodite possedeva una cintura magica, capace di suscitare la passione negli uomini come negli dèi. Secondo la leggenda, Afrodite prestò nell'occasione della guerra di Troia il suo cinto a Era, sposa di Zeus che, grazie alle proprietà dell'amuleto, riuscì a distogliere l'attenzione del marito dalla battaglia di Troia, favorendo così la vittoria dei Greci. Il valore della cintura di Afrodite, che incanta per la forza della grazia sprigionata dall'oggetto incantatore è simmetrico alla forza dell'analogo manufatto posseduto da Ares, che nel mito lo regalò alla figlia Ippolita, la quale ne fu privata da Ercole nella nona fatica¹⁶.

A scopi magici associati a particolari azioni sonore, relativamente a oggetti circolari di varia fattura, viene assegnato un ruolo nella tradizione letteraria: vedi il caso dello 'Iynx', menzionato in Teocrito, mentre manufatti archeologici identificabili con lo strumento specifico citato non sono molto diffusi¹⁷. A questo proposito vale la pena connettere qui i simboli significanti del nome di Circe, con la stregoneria, legata al tipo dello strumento a cerchio di cui si è detto, forse originariamente suggerito dal volo a rotelle di falchi¹⁸. La presenza di cerchi, in materiale metallico, la cui forma e fattura varia contestualmente mantenendo, al contempo, alcune connotazioni strumentali, è riconoscibile in contesti funerari femminili di epoca protostorica e arcaica, suggerendo anche una possibile ulteriore interpretazione funzionale dei cerchi diffusi, anche in esemplari di grandi dimensioni in parure di rilievo¹⁹. Fin dall'antichità, come si rappresenta nella ceramica attica del V sec. a.C. (si veda anche PINDARO, *Pyth.* 4, 214), l'uso di una 'ruota magica' è connesso a un volatile, dal nome greco *yunx*, traducibile con 'torcicollo', che aveva la facoltà di torcere il collo indietro e rigirarlo con gran velocità. Il volatile si utilizzava nella magia amorosa: si legava l'uccello a una piccola ruota con due fori al centro, attraverso cui si faceva passare una corda che si tendeva e allentava alternativamente con le mani, in modo che la medesima ruota facesse giri prima in un senso e poi nell'altro. Tali movimenti dovevano porsi in relazione con l'idea che essi potessero attrarre l'amato/a e spezzarne l'avversione.

Nella prassi magica con finalità amorosa e rappresentato da Teocrito attraverso i gesti e le parole di Simeta, l'illusione del canto magico si realizza, oltre che attraverso l'uso

¹⁵ *Il.* XIV, 198.

¹⁶ MOORMANN, UITTERHOEVE 1997, p. 346.

¹⁷ Per lo 'yynx' si veda TAVENNER 1933, p. 109; per manufatti riferibili alla tradizione dello *yunx*, cfr. KARAGHEORGIS 1989 per due casi dal periodo Cipro-Geometric, p. 265.

¹⁸ YARNALL 1994, p. 28.

¹⁹ Si veda quanto di recente proposto da chi scrive: MODICA 2014.

dell'esametro, anche con allusioni alla sua esecuzione, a voce bassa e mormorata oltre che nella ripetizione dell'invocazione della ruota magica²⁰.

Se il richiamo al cerchio ricorda che, benché dea, ci si trovi al cospetto di chi conosce le arti magiche, è ancora a Circe che si deve assegnare un oggetto dal risvolto erotico non secondario, di cui è nota anche la tradizione di trasposizione iconografica: si tratta della *rhabdos* impugnata dalla dea omerica (non ancora identificata come maga nel senso che in Grecia verrà definito a partire dal V sec. in contrapposizione a quello che è scienza e medicina) nell'episodio dell'incontro con Odisseo. Si tratta di una circostanza in cui è messa in evidenza la preoccupazione dell'individuo di fronte all'incontro amoroso. Come è stato messo in evidenza, per affrontare gli espedienti che la fattucchiera mette in campo, l'eroe deve usare vari strumenti ed espedienti: l'erba *moly* contro i *pharmaka lygra*, la spada contro la bacchetta, le parole sacre e vincolanti del giuramento contro l'incantesimo erotico²¹. La contrapposizione tra la spada, simbolo del potere virile, fallico, maschile, si contrappone alla *rhabdos* magica, estensione della forza vitale di Circe, solare e ctonia a un tempo²².

Come è stato adeguatamente messo in luce, è almeno dalla fine dell'VIII secolo a.C. che in Grecia si elaboravano incantesimi, componendoli e trasferendoli nel canto attraverso la versificazione in esametri²³.

L'uso della parola 'pharmakon' è in riferimento all'incantesimo verbale che viene pronunciato, non unicamente, quindi, sull'oggetto magico funzionale (da indossare/detenere) o alimentare (da ingerire) o su cui viene effettuata l'azione²⁴.

L'azione magica, come osservato per l'incantesimo di Circe, possiede già in antico tutte le caratteristiche funzionali appropriate, compreso l'accompagnamento sonoro, iconico, ritmico (anche nella sequenza dei gesti che culminano nel tocco finale, come per la bacchetta/*rhabdos* magica di Circe) fino agli accenti melodici della nenia finalizzata.

A una formula magica per incantesimo amatorio è stato alternativamente associato un altro manufatto comunemente noto nel repertorio delle documentazioni scritte arcaiche, in ambito italico: il vaso di *Duenos*.

La componente ritmica assegnata al testo iscritto sul manufatto e la natura composita dell'oggetto fatto circolare, segnano una funzione magico-rituale ascrivibile – come è stato fatto notare – a categorie di manufatti-contenitori apparentemente singolari, ma probabilmente numerosi e diffusi come il tri-vaso del Quirinale. Accanto a valenze giuridiche, contenute nell'iscrizione del triplice contenitore, è indubbio un carattere simbolico-rituale, che assume connotazioni funzionali magiche:

la forma e l'andamento della scrittura, il cerchio magico, gli effluvi degli aromi contenuti, l'ipotesi che dovesse essere capovolto dando luogo così all'incantesimo; l'azione magica, poi, può comportare aspetti anche

²⁰ Sulla struttura del rito magico: TEJEIRO 1999, p. 80 ss.

²¹ PILO 2014, p. 220.

²² Si vedano le conclusioni sulla connessione di bacchetta, serpente e fallo ancora in PILO 2014, pp. 222-223.

²³ FARAONE 2006, p. 11.

²⁴ FARAONE 2006, p. 16.

linguistici diversi, a seconda che sia messa in atto dall'uomo o dalla donna²⁵.

L'uso del recipiente, insieme alle categorie citate della prassi magica, la destinazione finalizzata del testo, oltre che il richiamo a una cadenza ritmica da taluni identificata col verso saturnio, suggeriscono il riferimento, ancora una volta, ad attestazioni analoghe circolanti, di cui è traccia nella struttura compositiva dell'iscrizione della "Coppa di Nestore", esempio di incantesimo volto a suscitare passione in chi ne beve, come altrimenti dimostrato²⁶.

Il canto popolare d'amore, intonato coralmemente in occasioni comunitarie, quello individuale e folkloristico del lamento d'amore, la melodia chiassosa e a volte ruvida simposiale, trasfondono nei suoni di nenie ritmate e formulari i termini arcaici dell'incanto d'amore²⁷.

SONIA MODICA
"Sapienza" - Università di Roma
modica.sonia@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- ADRADOS 2007: F.R. ADRADOS, *Origini della lirica greca*, Roma 2007.
- BAGGIO 2013: M. BAGGIO, "Sistemi di immagini, sistemi di oggetti. Le loutrophoroi del pittore di Baltimora", in *Cahiers Mondes Anciens* 4, 2013, pp. 1-25.
- BANNOUR ET AL. 2005: A. BANNOUR, M. BENSALAH, E.M. CHADLI, M. CONOSCENTI, J.N. DIBIE, J. MONLEÓN, P. SCARNECCHIA, *Il Mediterraneo vede, scrive, ascolta*, Milano 2005.
- BERNARDINI, LOLLI-GHETTI 2013: M.G. BERNARDINI, M. LOLLI-GHETTI (a cura di), *Capolavori dell'archeologia. Recuperi, ritrovamenti, Confronti*, catalogo della mostra (Roma 21 maggio-5 novembre 2013), Roma 2013.
- BONOMI, MALACRINO 2018: S. BONOMI, C.G. MALACRINO (a cura di), *Ollus leto datus est. Architettura, topografia e rituali funerari nelle necropoli dell'Italia meridionale e della Sicilia fra antichità e medioevo*, Reggio C., 22-25 Ottobre 2013, Reggio Calabria 2018.
- BURKERT 2003: W. BURKERT, *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*, trad. it., Milano 2003.
- BURKERT 2003: W. BURKERT, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003.
- CANTARELLA 2005: E. CANTARELLA, *I supplizi capitali. Origine e funzione delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano 2005.
- CANTARELLA, GAGLIARDI 2007: E. CANTARELLA, L. GAGLIARDI, *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, Milano 2007.
- CANTER 1920: H.V. CANTER, "The paraclausithyron as a literary theme", in *American Journal of Philology* 41, 4, 1920, pp. 355-368.
- CATONI 2013: M.L. CATONI, "Il simposio greco", in BERNARDINI, LOLLI-GHETTI 2013, pp. 163-167.
- CHADLI 2005: E.M. CHADLI, "Il racconto popolare nelle regioni mediterranee", in BANNOUR ET AL. 2005, pp. 377-406.
- COARELLI 1995: F. COARELLI, "Vino e ideologia nella Roma arcaica", in O. MURRAY, M. TECUSAN (ed.), *In vino veritas*, London 1995, pp. 196-213.

²⁵ STEFANELLI 2012, p. 230, nt. 75.

²⁶ FARAONE 2006, p. 14 ss.

²⁷ TEJEIRO 1999; CHADLI 2005.

- COZZOLI 2007: A. T. COZZOLI, "Modalità di ricezione dell'epica arcaica in età ellenistica: l'idillio III di teocrito, Melampo e la 'Melampodia'", in *Quaderni urbinati di cultura classica*, new series, vol. 86, no. 2, 2007, pp. 55-75.
- DESCHODT 2011: G. DESCHODT, "Images et mariage, une question de méthode: le geste d'anakalypsis", in *Cahiers Mondes Anciens* 2, 2011, pp. 1-20.
- FARAONE 2006: C. A. FARAONE, "Gli incantesimi esametrici ed i poemi epici nella Grecia antica", in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 3, 2006, pp. 11-24.
- GALIMBERTI 2005: U. GALIMBERTI, *La casa di Psyche. Dalla psicanalisi alla pratica filosofica*, Milano 2005.
- LELLI 2016: E. LELLI, *Sud antico: diario di una ricerca tra filologia ed etnologia*, Milano 2016.
- MASSARO 2007: M. MASSARO, "Metri e ritmi nella epigrafia latina di età repubblicana", in P. KRUSCHWITZ (a cura di), *Die metrischen Inschriften der römischen Republik*, Berlin-New York 2007.
- MODICA 2014: S. MODICA, "Archaeological Soundscape and Music Culture in Protohistoric Italy between the Eastern Mediterranean Region and North-central Europe: A Contribution to a Systematic Approach", in *XIV Symposium of the ICTM Study Group on Music Archaeology*, 2014.
- MODICA 2018: S. MODICA, *Paesaggio sonoro di ambito funerario nell'Italia protostorica e arcaica: evidenze dall'area peninsulare centro-meridionale*, in BONOMI, MALACRINO 2018, pp. 165-173.
- MOORMANN, UITTERHOEVE 1997: E. M. MOORMANN, W. UITTERHOEVE, *Miti e personaggi del mondo classico. Dizionario di storia, letteratura, arte e musica*, Milano 1997.
- MUSTI 2005: D. MUSTI, *Il simposio nel suo sviluppo storico*, Roma-Bari 2005.
- PILO 2014: C. PILO, "La rhabdos di Circe. Esegesi di un Oggetto magico Tra mito e immagine", in *GALA Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne* 17, 1, 2014, pp. 209-226.
- RICCI 2007: A. RICCI, *I suoni e lo sguardo. Etnografia visiva e musica popolare nell'Italia centrale e meridionale*, Milano 2007.
- ROMANIELLO 2002: G. ROMANIELLO, *Dalla tenebra alla luce semantica: nei segreti della glottologia*, Roma 2002.
- SACCHI 2001: O. SACCHI, "Il 'tri-vaso del Quirinale': implicazioni giuridico-culturali legate alla destinazione/funzione dell'oggetto", in *Revue internationale des droits de l'antiquité* 48, 2001, pp. 277-344.
- STEFANELLI 2012: R. STEFANELLI, "L'iscrizione di Duenos (CIL I²4): una proposta di lettura per la seconda sezione del testo", in *Archivio Glottologico Italiano* 2, 2002, pp. 205-235.
- TAVENNER 1933: E. TAVENNER, *Iynx and Rhombus*. In *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 64, 1933, pp. 109-127.
- TEJEIRO M. G. TEJEIRO, "Il secondo 'Idillio' di Teocrito", in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 61/1 (1999), pp. 71-86.
- TELESCA 2013: C. TELESCA, "Celebrazioni nuziali e prestazione oratoria negli epitalami di Coricio di Gaza", in *MEG* 13, 2013, pp. 251-271.
- YARNALL 1994: J. YARNALL, *Transformations of Circe: The History of an Enchantress*, Urbana-Chicago 1994.

**L'AMORE NELLA CULTURA ANTICA ATTRAVERSO LO SGUARDO RINASCIMENTALE
DI FRANCESCO COLONNA: DUE SUE INTERPRETAZIONI NELLA XILOGRAFIA 50
DELL'HYPNEROTOMACHIA POLIPHILI**

Premessa

Francesco Colonna, signore di Palestrina (Preneste), nell'*Hypnerotomachia Poliphili*¹ (racconto stampato a Venezia nel 1499, corredato da una serie di xilografie, che letteralmente si intitola “Battaglia d’amore in sogno di Polifilo”) fornisce la sua immagine della cultura antica (latina, greca, araba) attraverso racconti mitologici legati da una narrazione di fantasia che ruota intorno al tema dell’amore, in cui unisce l’interesse per l’antico alla conoscenza della natura. Ne risulta un’immagine del passato interpretata attraverso lo sguardo di un uomo, appassionato di studi antiquari, che vive alle soglie del XVI secolo.

Questo contributo propone di illustrare due diverse interpretazioni dell’amore attraverso gli effetti prodotti o allusi mediante segni concreti, rappresentati nella xilografia 50 (*Fig. 1*) (raffigurante un rilievo scolpito sul carro di Leda) studiata² nell’ambito del gruppo di ricerca “Icoxilòpoli - Iconografie delle xilografie dell’Hypnerotomachia” dell’insegnamento di Museologia e critica artistica e del restauro del Prof. Stefano Colonna.

Le protagoniste del sentimento amoroso nell’illustrazione in esame sono Leda e la figlia Elena che, secondo l’interpretazione fornita da Francesco Colonna verso la fine del XV secolo, chiarita con l’identificazione in una pianta *flammula* caratterizzante un uovo di Leda³, sono legate a due effetti della manifestazione di un sentimento/istinto “amoroso/sexuale” diametralmente opposti tra loro e collocate in posizioni totalmente differenti nell’ambito dei paradigmi relazionali tra chi esprime e chi è il destinatario del sentimento/istinto “amoroso/sexuale”.

Si intende quindi presentare, su base documentale letteraria e iconografica, l’interpretazione delle tipologie di amore a cui si riferisce la xilografia 50 (*Fig. 1*), formulata da un uomo con un bagaglio culturale formato nella propria epoca, caratterizzata da meccanismi relazionali affettivi diversi rispetto al passato ricostruito, traendo, al tempo stesso, delle informazioni utili per una storia della cultura del periodo storico in cui è vissuto, nel caso specifico del Rinascimento.

Le due interpretazioni dell’amore nella xilografia 50 dell’Hypnerotomachia Poliphili

Nella xilografia 50 dell'*Hypnerotomachia Poliphili* (*Fig. 1*) è dispiegata la raffigurazione del tempio di Apollo, dominato, al centro, dal relativo oracolo, a cui è associata, in alto a sinistra, un’iscrizione riproducente il responso divino: “*Uni gratum mare. Alterum gratum mari*”.

¹ COLONNA 1499.

² RAMADORI 2015.

³ *Ibid.*

Leda⁴ è un personaggio mitologico, moglie del re spartano Tindaro e figlia di Testio (re d'Etolia) e di Euritemide o di Glauco e Laofonte o Leucippe. Zeus, amando Leda, si è trasformato in cigno per unirsi a lei che, in seguito, dà alla luce due uova: l'uno (proveniente dal suo connubio con Zeus) contenente gli immortali Elena e Polluce; l'altro (dall'unione di Leda con il consorte) che racchiude i mortali Clitennestra (o Clitemnestra) e Castore. Alla prima coppia avrebbe dovuto appartenere il nome di Dioscuri benché tale appellativo venga in genere assegnato a Castore e Polluce. Secondo altre varianti del mito in cui si narra della presenza di due uova, da Tindaro e Leda sarebbero nate tre principesse (Clitennestra, Timandra e Filone) o Elena e i Dioscuri tutti da un solo uovo oppure Leda sarebbe nutrice e sorella di Elena, nata dall'uovo partorito da Nemesi.

Leda che letteralmente vuol dire "la genitrice" (semanticamente vicina a Leto, Lato e Latona, quindi Eleuto, Ilitia), personaggio estremamente sfaccettato e controverso all'interno di una mitografia che la vede ora strumento divino ora oggetto erotico, è madre di dei e di uomini appartenenti al cielo (attraverso l'unione con Zeus, sotto le sembianze di cigno) e alla terra (per Tindaro). In ciascun uovo nato da Leda vi sono un uomo e una donna, una coppia è mortale e l'altra immortale. A partire da Leda, famiglie divine e umane popolano due mondi agli antipodi: il cielo e la terra. Quest'ultimo elemento appare, inoltre, strettamente connesso con la Fortuna Primigenia⁵, venerata in passato a *Praeneste*, l'antica Palestrina, dove, nel grande tempio a essa dedicato, la Fortuna era raffigurata in atto di tenere in grembo Giove e Giunone bambini e di dare loro il latte, quale regolatrice del cielo e della terra.

Il mito di Leda, associabile alla Fortuna Primigenia nella sua accezione di generatrice del mondo celeste e terrestre, nell'*Hypnerotomachia Poliphili* è riconducibile al *leitmotiv* del racconto di Francesco Colonna: l'amore (inteso in questo caso nella sua accezione sensuale e fisica) e l'unione tra esseri appartenenti a categorie diverse, come Polifilo e Polia, l'uno umano e l'altra ninfa, una delle divinità minori della Terra. Le ninfe, immaginate come belle e graziose donne abitanti, in genere, nei luoghi più belli e ameni, dove la natura è più rigogliosa, nonostante preferiscano la solitudine, si lasciano amare dai mortali, esigendo la loro assoluta fedeltà.

Leda⁶, rappresentata nell'età arcaica e agli inizi dell'età classica in compagnia dei Dioscuri accanto all'uovo depresso da Nemesi, a partire dal V secolo a.C. nell'ambito dell'arte greca, ellenistica e romana è stata associata al cigno. Con la tarda età ellenistica ha acquistato sempre maggiore interesse l'aspetto erotico sensuale della storia. Con Euripide (EUR. *Hel.* 16-22; *IA.* 794-800) Leda ha conquistato il ruolo di protagonista assoluta dell'avventura con Zeus, partecipando a pieno al *symplegma* amoroso con il dio. Nel tardo Medioevo si è affermato il paragone di Leda che concepisce suo figlio con Zeus tramutato in cigno, con la Madonna, gravida di un figlio (Cristo) per l'intervento di una colomba.

⁴ Per le notizie sul mito di Leda: s.v. "Leda" in PARISOT 1838, pp. 364-366; MOORMANN, UITTERHOEVE 2004, p. 447; FALLETTI, NELSON 2002, p. 180.

⁵ Per le notizie sulla Fortuna Primigenia: MANCINI 1932.

⁶ Per le notizie sulla rappresentazione di Leda dall'antichità al Medioevo: FALLETTI, NELSON 2002, p. 180; MOORMANN, UITTERHOEVE 2004, pp. 447-448.

Nella xilografia 50 (*Fig. 1*), costituente la “tabella sinistra” del carro di Leda, è raffigurata la consultazione del simulacro di Apollo, nel relativo tempio, compiuta dai parenti di Leda, ignari del prodigio. Nella xilografia l'ambiente è definito in modo essenziale dal simulacro del dio, racchiuso in una nicchia, circoscritta da paraste e basamenti, e dalla base del simulacro stesso.

Apollo⁷, figlio di Leto, è nato, insieme alla gemella Artemide, da una relazione extraconiugale di Zeus, sposo di Era. Sul suo concepimento, frutto dell'unione di Leto (semanticamente vicina a Leda) e Zeus sotto forma di quaglie a Ortigia, sono riscontrabili evidenti affinità con la vicenda che vede protagonista Leda, fecondata dallo stesso Zeus sotto le sembianze di cigno. Apollo, nato a Delo dopo la sorella Artemide (venuta alla luce a Ortigia), è consultato nell'*Hypnerotomachia Poliphili* per il suo potere di presiedere alle sorti e alla capacità oracolare che lo contraddistingue, per cui è chiamato *Apollo Sortilegus*. Nella xilografia 50 (*Fig. 1*) dell'*Hypnerotomachia Poliphili*, Apollo, ignudo, reca nella propria mano destra un arco, strumento a lui attribuito per infliggere la peste, come è narrato da Omero nel primo libro dell'*Iliade* (HOM. *Il. I*). Nella xilografia (*Fig. 1*) dell'*Hypnerotomachia Poliphili* Apollo è raffigurato con l'altra mano aperta e vuota, mostrando quindi una disposizione pacifica, rinunciando all'uso delle frecce, strumenti per infliggere pene al genere umano. Il dio pagano, nel clima del tempo di ritorno alla classicità greca e romana, è fonte di ispirazione per gli artisti rinascimentali anche nell'ambito delle raffigurazioni cristiane. Infatti, in un rivalutato orizzonte di paganesimo estetizzante, trovano particolare fortuna le rappresentazioni di San Sebastiano⁸, martire, vittima delle frecce scagliate dai suoi commilitoni, giustapposto alla figura del dio pagano Apollo-arciere. Invocato contro la peste nella devozione popolare poiché si ritiene che origine della piaga morale siano i dardi di Apollo, Sebastiano, sopravvissuto alle frecce, è per estensione il simbolo della sopravvivenza alla malattia.

Per ciò che concerne le uova raffigurate nella xilografia 50 (*Fig. 1*) dell'*Hypnerotomachia Poliphili*, Ariani e Gabriele identificano nelle “due *spectatissime* stelle” Castore e Polluce e riconoscono nella “flammula” Elena, legandola all'emblema dell'incendio amoroso o a quello dell'incendio di Troia o anche al fuoco di S. Elmo⁹.

Similmente, Nanni segnala un rinvio alle figure di Castore e Polluce da una parte, ed Elena dall'altra, per le quali, tra le fonti relazionabili, indica la *Naturalis Historia* di Plinio (PLIN. *Nat. II. 101*), volgarizzata da Landino, puntualizzando che tra le stelle (paragonate anche a fiammelle o fuochi di Sant'Elmo), di cui l'autore esamina l'influenza in mare, sono ricordati i Dioscuri, stelle propizie ai naviganti, contrapposti alla funesta e truce Elena, causa di naufragi e incendi navali¹⁰.

⁷ Per le notizie sul mito di Apollo: s.v. “Apollo” in ROMANI 1826, pp. 279-281; PERACCHI 1826, pp. 279-281; CERINOTTI 2003, pp. 129-130.

⁸ Per le notizie su San Sebastiano: s.v. “Sebastiano” in BURGIO 1992, p. 314; MALAGUZZI 2003, p. 28; DANIELI 2007; RAMADORI 2014, pp. 26-30.

⁹ Cfr. COLONNA 1998, p. 801.

¹⁰ Cfr. NANNI 2007, p. 121.

Invece Warner ipotizza che nella xilografia 50 (Fig. 1) dell'*Hypnerotomachia Poliphili* siano omesse delle lettere e che il messaggio dovrebbe essere letto "*Uni gratum amare alterum gratum amari*", non del tutto adatto ai destini di Elena e Clitennestra, piuttosto riferibile al rifiuto disinteressato di Polluce di godersi l'immortalità, negata a Castore¹¹. Per Warner la fiamma che sale dall'uovo non dovrebbe quindi indicare l'incendio di Troia ma evocare le fiamme di una torcia della vittoria o un cuore in fiamme¹².

Il primo uovo citato nell'*Hypnerotomachia Poliphili*¹³, nella xilografia 50 (Fig. 1) contraddistinto dalla "flammula", è collegabile a Elena e gli è riferibile la seconda parte del responso di Apollo, "*Alterum gratum mari*" (l'altro è grato al mare). Tuttavia, la *flammula* non è traducibile letteralmente in "fiamma" ma va conservata nella sua forma originale, essendo riferibile a una tipologia di pianta¹⁴, dai fiori gialli o bianchi odorosi, che cresce nei luoghi umidi, conosciuta dagli antichi e moderni naturalisti talvolta con altri nomi, essendo associata alla vitalba, alla *lathraea squammaria*, al *chamaerhododendros* dai fiori gialli, al *rhododendros* a fiori gialli e all'*aegolethron*. La *flammula* è detta anche *flammula-jovis*, *ranunculus flammula*, *flammula erecta*, *flammula altera*. La sua ingestione è nociva per gli animali (poiché sviluppa calore) e per gli uomini (perché causa vaneggiamenti, vomito ed evacuazioni). Può rendere velenoso il miele se le api si posano sui suoi fiori. Nella xilografia 50 (Fig. 1) dell'*Hypnerotomachia Poliphili* è infatti riconoscibile un fiore stilizzato e non una fiamma al di sopra di un uovo.

All'epoca dell'*Hypnerotomachia Poliphili* la *flammula* è conosciuta con il suo nome ed è indicata per particolari usi medici nel *Tractatus de herbis*¹⁵, versione ampliata della raccolta salernitana di medicine semplici dei *Liber de simplicibus medicina* o dei *Circa instans*, manoscritti riccamente illustrati, datati tra la fine del XIII e la seconda metà del XV secolo.

Nel caso della xilografia 50 (Fig. 1) dell'*Hypnerotomachia Poliphili*, la *flammula*, detta anche *flammula-jovis*, fiamma di Giove, è identificabile con Elena, figlia di Zeus (Giove), alla quale è riferibile il richiamo estetico del fiore e la sua capacità di attrarre gli uomini, con risultati negativi per questi ultimi, essendo la causa della guerra di Troia.

Il responso di Apollo appare orientato verso una predisposizione favorevole del mare nei confronti di Elena, più che verso una indisposizione di questa per i naviganti (come propone Nanni che invece incentra il suo discorso sulla funesta e truce Elena, causa di naufragi e incendi navali¹⁶).

¹¹ Cfr. WARNER 2007, p. 228.

¹² *Ibid.*

¹³ COLONNA 1499.

¹⁴ Per le notizie sulla pianta flammula: ZANNICHELLI, ZANNICHELLI 1735, pp. 68-69; s.v. "Phlogus" in DIDEROT, D'ALEMBERT 1780-1782, p. 660; BALBIS 1800, p. 67; s.v. "Egoletro" in AA.VV. 1839, pp. 172-173.

¹⁵ Cfr. MINI DE SENIS, VENTURA 2009, p. 433.

¹⁶ Cfr. NANNI 2007, p. 121.

Secondo il responso apollineo, Elena, contraddistinta dalla *flammula*, come la pianta che cresce nei luoghi umidi, è grata al mare, correlabile a Poseidone¹⁷, il dio del mare e dei terremoti, favorevole ai Greci nella guerra di Troia, città che Elena spia, figurando per Müller forse come complice degli eroi nel cavallo di legno¹⁸. Inoltre, è attribuibile a Elena un sentimento di gratitudine verso Poseidone per l'esito dei viaggi intrapresi per mare.

L'altro uovo citato nell'*Hypnerotomachia Poliphili*, rappresentato nella xilografia 50 (Fig. 1), contraddistinto da "due *spectatissime* stelle", è collegabile ai Dioscuri Castore e Polluce e gli si può riferire la prima parte del responso di Apollo, "*Uni gratum mare*" (A uno è grato il mare), secondo il racconto di Diodoro di Sicilia che vede Orfeo, sorpresi gli Argonauti in una tempesta, far voto ai Dioscuri, dei samotraci; in seguito alla cessazione dell'evento naturale, i fuochi celesti accesi sulle teste dei naviganti sarebbero stati chiamati Castore e Polluce, da allora invocati nelle tempeste (DIOD. SIC. B. H. IV. 43).

Poseidone, dio del mare e dei terremoti, è strettamente legato ad Apollo perché, secondo Pausania, era uno dei custodi dell'Oracolo di Delfi prima che Apollo ne assumesse il controllo.

Apollo e Poseidone spesso si occupavano degli stessi aspetti delle vicende umane. Ad esempio, durante la fase della fondazione di nuove colonie, Apollo, per mezzo dell'Oracolo, autorizzava i coloni a partire e indicava loro dove stabilirsi, mentre Poseidone si prendeva cura dei coloni durante la navigazione verso la nuova patria e procurava loro le acque lustrali per celebrare i sacrifici propiziatori per la fondazione della nuova città. Quando mostrava il lato benigno della sua natura, Poseidone creava nuove isole come approdo per i naviganti e offriva un mare calmo senza tempeste. Quindi nell'*Hypnerotomachia Poliphili* il riferimento di Apollo, nella sua funzione oracolare, al mare e quindi a Poseidone, è riconducibile al legame con quest'ultima divinità.

Nanni nota, nella contaminazione di fonti diverse, una tendenza all'autonomia del motivo delle uova di Leda e una struttura simbolica (la sequenza uova - tempio di Apollo - investimento sacrale delle uova) che riconduce al racconto di Pausania (PAUS. III, 16, 1), secondo cui nella terra spartana, nel santuario delle Leucippidi, figlie di Apollo, era conservato, appeso al soffitto e avvolto in fasce, un uovo che la leggenda voleva fosse stato partorito da Leda, e che tale ipostatizzazione delle uova di Leda può presumibilmente ben contaminarsi con l'uovo cosmico della tradizione orfico-pitagorica, responsabile della generazione del tutto¹⁹.

Nell'iconografia cristiana coeva alla genesi e alla realizzazione dell'*Hypnerotomachia Poliphili*, l'uovo mantiene un significato simbolico legato alla generazione. In tal senso ne costituisce un esempio l'uovo di struzzo²⁰, simbolo alchemico dei quattro elementi, di vita e della creazione per la religione cristiana, raffigurato nella *Pala*

¹⁷ Per le notizie su Poseidone: GROTE, COLONNA 1855, p. 40; PAPACHRISTOS 2014, pp. 150-151.

¹⁸ Cfr. MÜLLER, CAPELLINA 1858, p. 125, nt. 1.

¹⁹ Cfr. NANNI 2007, p. 121.

²⁰ Per le notizie sul significato simbolico dell'uovo di struzzo per la religione cristiana: CORRADI 2008, p. 100.

Montefeltro (1472-1474) di Piero della Francesca, conservata nella Pinacoteca di Brera, a Milano.

Nella xilografia 50 (*Fig. 1*) dell'*Hypnerotomachia Poliphili* i sacerdoti, rappresentati in piedi sulla destra, ricordano quelli riscontrabili talvolta nelle raffigurazioni della *Presentazione di Cristo al Tempio* (*Figg. 2-4*) o della *Presentazione della Vergine al Tempio* (*Fig. 5*), in un'unica iconografia caratterizzante sia i sacerdoti pagani che gli ebrei, di derivazione cattolica, con il capo coperto con una sorta di mitra vescovile, particolarmente squadrata.

Le protagoniste dei due tipi di sentimento amoroso rappresentati nella xilografia 50 (*Fig. 1*) dell'*Hypnerotomachia Poliphili*, secondo l'interpretazione fornita da Francesco Colonna verso la fine del XV secolo, sono quindi legate a due effetti della manifestazione di un sentimento/istinto "amoroso/sessuale" diametralmente opposti tra loro e collocate in posizioni totalmente differenti nell'ambito dei paradigmi relazionali tra chi esprime e chi è il destinatario del sentimento/istinto "amoroso/sessuale". Infatti, Leda è vittima di Zeus e le due uova sono interpretabili come gli effetti prodotti, per mezzo di segni concreti, dalla relazione subita dal personaggio mitologico femminile. Invece, la *flammula*, associabile a Elena, è leggibile come il segno concreto alluso delle relazioni che allaccerà la figlia di Leda con gli uomini, attratti e destinati a subire le conseguenze della relazione pericolosa.

L'interpretazione della cultura antica e i rapporti con il Neoplatonismo

La xilografia 50 (*Fig. 1*) dell'*Hypnerotomachia Poliphili*, rappresentando le conseguenze dell'unione di Leda e Zeus che trova origine dall'amore di quest'ultimo e si concreta in un sentimento fisico e sensuale, è interpretabile come un significativo tassello nel percorso di Polifilo all'interno di un sentimento amoroso che rinvia alla relazione tra il terreno e il sovrannaturale anche attraverso la mediazione del sogno, alla luce del Neoplatonismo²¹. Complesso di dottrine religiose e filosofiche in cui si fondono idee platoniche e misticismo orientale, il Neoplatonismo, favorito dall'afflusso di studiosi greci in Italia intorno alla metà del XV secolo, vede una notevole ripresa grazie a Marsilio Ficino (1433-1499) e al discepolo Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Sin dal 1462 Ficino è l'animatore dell'Accademia platonica, il cenacolo di dotti, filosofi, artisti, letterati e scienziati, voluto da Cosimo de' Medici (1389-1464), di cui ha fatto parte anche Leon Battista Alberti²², strettamente legato a Francesco Colonna signore di Palestrina da una frequentazione personale diretta²³.

I Neoplatonici attribuiscono al sogno un ruolo di primaria importanza. Potenzialmente divino e contemporaneamente mondano, rispecchia la duplicità stessa del mondo, non

²¹ Per le notizie sul Neoplatonismo: GUIDETTI 1979, pp. 259-260; KRUGER 1996, pp. 63-66, 80-90; NICOLA 1999, p. 238; s.v. "Neoplatonismo" in DRABBLE, STRINGER 2000, p. 397.

²² Per le notizie sui rapporti di Marsilio Ficino e Leon Battista Alberti con l'Accademia platonica: DELLE DONNE 2003, p. 90.

²³ Per le notizie sui rapporti di Leon Battista Alberti con la corte di Palestrina: COLONNA 2010.

essendo né interamente di questa terra, né celeste. Il sogno è in grado di attraversare questa realtà intermedia, dove i legami tra ciò che è corporale e ciò che non lo è sono falsati, ma dove è ben definita la correlazione tra l'ideale e il fisico. Secondo Ambrosio Teodosio Macrobio (nato verso il 360 d.C.), il *somnium* è in grado di ispezionare quell'area intermedia in cui corporeità e idealità si incontrano per mettere in evidenza il loro reciproco ruolo. Dalla lettura del *Simposio* (PLAT. *Symp.*), il testo dedicato da Platone alle questioni dell'amore e della bellezza, gli umanisti neoplatonici derivano un'equazione fra eros e creatività intellettuale, riconoscendo l'amore per la bellezza in ogni sua forma, compresa quella corporea ed erotica, come fonte di elevazione spirituale, basandosi sulla convinzione che la bellezza terrena sia un'immagine della bellezza assoluta. Diversamente dal Medioevo, dalla rilettura platonica è scaturita una visione dell'uomo come espressione non mortificata dello spirito, immagine di Dio, partecipe a pieno titolo del grande disegno divino. Il mondo è il carcere, la prigione dove l'ideale si trova racchiuso e il compito dell'uomo è favorirne la liberazione.

Inoltre, dato che la xilografia 50 (*Fig. 1*) dell'*Hypnerotomachia Poliphili* è la riproduzione di un rilievo, vi è rintracciabile il rinvio al ruolo delle arti²⁴ di rendere l'incorporeo corporeo. Infatti Marsilio Ficino, a proposito dell'amore per la bellezza quale atto di contemplazione e conoscenza, sostiene che l'amore per qualsiasi tipo di bellezza sia raggiungibile attraverso i sensi della vista, dell'udito e del pensiero. Da questi stessi sensi scaturisce la capacità di rendere – per mezzo di conoscenza e proporzione – l'incorporeo corporeo, e la possibilità di dar vita a creazioni artistiche e musicali.

Infine, è significativo riscontrare, nella descrizione dei rilievi con la storia di Leda dell'*Hypnerotomachia Poliphili*, la citazione delle due uova e il relativo responso di Apollo, iscritto nella xilografia 50 (*Fig. 1*), invertiti tra loro. Infatti, all'uovo con la "flammula" si riferisce la parte finale del responso, "*Alterum gratum mari*" (l'altro è grato al mare); all'uovo, contraddistinto da "due *spectatissime* stelle" si connette la parte iniziale della risposta del dio, "*Uni gratum mare*" (A uno è grato il mare). La disposizione "a specchio" di uova e responso a esse riferito può essere letta come il richiamo alla concezione neoplatonica dell'arte²⁵ come specchio anagogico del Bello in sé.

Quindi, la xilografia 50 (*Fig. 1*) dell'*Hypnerotomachia Poliphili*, raffigurante l'oracolo di Apollo, mostra una rilettura della cultura antica, attenta alla natura spiegata attraverso il mito, influenzata dal Cristianesimo e, nello stesso tempo, aperta a una nuova rinnovata attenzione verso l'uomo e il suo ambiente come riflesso dell'intellegibile.

L'interpretazione delle due tipologie di amore fornita da Francesco Colonna rivela dunque i limiti e i rischi di una lettura del passato antico perché formulata da un uomo con un bagaglio culturale formato nella propria epoca, caratterizzata da meccanismi relazionali affettivi diversi rispetto al passato ricostruito, e, al tempo stesso, permette

²⁴ Per le notizie sul ruolo delle arti per il Neoplatonismo: TOFANELLI 2012, p. 84.

²⁵ Per le notizie sulla concezione dell'arte per il Neoplatonismo: BEIERWALTERS 1990, pp. 26-27.

di trarre delle informazioni utili per una storia della cultura del tempo in cui è vissuto, in questo caso del Rinascimento.

MICHELA RAMADORI
 “Sapienza” - Università di Roma
 michela.ramadori@uniroma1.it

BIBLIOGRAFIA

- AV.VV. 1839: AA.VV., *Dizionario delle scienze naturali nel quale si tratta metodicamente dei differenti esseri della natura, considerati o in loro stessi, secondo lo stato attuale delle nostre cognizioni, o relativamente all'utilità che ne può risultare per la medicina, l'agricoltura, il commercio, e le arti. Accompagnato da una biografia de' più celebri naturalisti X*, Firenze 1839.
- BALBIS 1800: G.B. BALBIS, *Elenco delle piante crescenti ne' contorni di Torino*, Torino 1800.
- BEIERWALTERS 1990: W. BEIERWALTERS, “Unità e identità come cammino del pensiero”, in V. MELCHIORRE (a cura di), *L'uno e i molti*, Milano 1990, pp. 25-48.
- BURGIO 1992: A. BURGIO, *Dizionario dei nomi propri di persona*, Roma 1992.
- CERINOTTI 2003: A. CERINOTTI, *Atlante illustrato dei miti greci e di Roma antica*, Firenze 2003.
- COLONNA 1499: F. COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili*, Venezia 1499.
- COLONNA 1998: F. COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili*, M. ARIANI, M. GABRIELE (a cura di), Milano 1998 (Ed. orig. 1499).
- COLONNA 2010: S. COLONNA, “La nascita dell'architettura del giardino rinascimentale nell'Hypnerotomachia Poliphili”, in *BTA - Bollettino Telematico dell'Arte* 562, 2010, < <https://www.bta.it/txt/a0/05/bta00562.pdf> > [accesso 15 novembre 2014].
- CORRADI 2008: M. CORRADI, *I quattro elementi: aria, acqua, terra e fuoco. Breve storia illustrata della chimica, un viaggio tra scienza e fede, alchimia e arte*, Genova 2008.
- DANIELI 2007: F. DANIELI, *La freccia e la palma. San Sebastiano tra storia e pittura con 100 capolavori dell'arte*, Roma 2007.
- DELLE DONNE 2003: G. DELLE DONNE, *Lorenzo il Magnifico e il suo tempo*, Roma 2003.
- DIDEROT, D'ALEMBERT 1780-1782: D. DIDEROT, J.L.R. D'ALEMBERT, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers XXV, II*, Lausanne-Berne 1780-1782.
- DRABBLE, STRINGER 2000: M. DRABBLE, J. STRINGER, *Dizionario Oxford della letteratura inglese*, Roma 2000 (Ed. orig. 1987).
- FALLETTI, NELSON 2002: F. FALLETTI, J.K. NELSON (a cura di), *Venere e Amore. Venus and Love. Michelangelo e la nuova bellezza ideale. Michelangelo and the new ideal of beauty*, Firenze 2002.
- GROTE, COLONNA 1855: G. GROTE, O. COLONNA (a cura di), *Storia della Grecia antica I*, Napoli 1855.
- GUIDETTI 1979: M. GUIDETTI (a cura di), *Storia d'Italia e d'Europa. Comunità e popoli. Il rinascimento e le riforme 3*, Milano 1979.
- KRUGER 1996: S.F. KRUGER, *Il sogno nel Medioevo*, Milano 1996 (Ed. orig. 1992).
- MALAGUZZI 2003: S. MALAGUZZI, *Botticelli. L'artista e le opere*, Firenze 2003.
- MANCINI 1932: G. MANCINI, s.v. “Fortuna”, in *Enciclopedia Italiana*, 1932, < http://www.treccani.it/enciclopedia/fortuna_%28Enciclopedia_Italiana%29/ > [accesso 24 febbraio 2015].
- MINI DE SENIS, VENTURA 2009: P.B. MINI DE SENIS, I. VENTURA (a cura di), *Tractatus de herbis (Ms London, British Library, Ederton 747) I*, Impruneta 2009.
- MOORMANN, UITTERHOEVE 2004: E.M. MOORMANN, W. UITTERHOEVE, *Miti e personaggi del mondo classico*, Milano 2004 (Ed. orig. 1987).
- MÜLLER, CAPELLINA 1858: C.O. MÜLLER, D. CAPELLINA, *Opere utili ad ogni persona educata I*, Torino 1858.
- NANNI 2007: R. NANNI, “Leda dei trionfi e i regni di Venere”, in R. NANNI, M.C. MONACO, *Leda. Storia di un mito dalle origini a Leonardo*, Firenze 2007, pp. 90-121.

- NICOLA 1999: U. NICOLA, *Atlante illustrato di Filosofia. Una mappa completa del pensiero occidentale dai presocratici ai nostri giorni, un modo nuovo e stimolante per esplorare il mondo della filosofia*, Colognola ai Colli 1999.
- PAPACHRISTOS 2014: M. PAPACHRISTOS, *Miti e Leggende dell'antica Grecia* 1, Bellaria 2014.
- PARISOT 1838: PARISOT, *Biografia universale antica e moderna. Parte mitologica* II, Venezia 1838.
- RAMADORI 2014: M. RAMADORI, *Arte e confraternite a Carsoli, intorno alla chiesa di Santa Vittoria. Dipinti del '600 commissionati dalle confraternite laicali carseolane e dalla Misericordia dell'Ordine dei Cavalieri di Malta*, Pietrasecca di Carsoli 2014.
- RAMADORI 2015: M. RAMADORI, "Leda partoriente, Presentazione delle uova e L'oracolo di Apollo: iconografia di due xilografie dell'Hypnerotomachia Poliphili", in *BTA - Bollettino Telematico dell'Arte* 769, 2015, < <http://www.bta.it/txt/a0/07/bta00769.html> > [accesso 3 maggio 2015].
- ROMANI, PERACCHI 1826: F. ROMANI, A. PERACCHI, *Dizionario d'ogni mitologia e antichità volume di supplemento I*, Milano 1826.
- TOFANELLI 2012: P. TOFANELLI, "La Natività", in R. MANESCALCHI, P. TOFANELLI, *La madre ritrovata di Rembrandt. Rembrandt (re-found mother). La Natività*, Firenze 2012, pp. 49-88.
- WARNER 2007: M. WARNER, *Fantastic Metamorphoses, Other Worlds: Ways of Telling the Self*, Oxford-New York 2007.
- ZANNICHELLI, ZANNICHELLI 1735: G.G. ZANNICHELLI, J. ZANNICHELLI, *Istoria delle piante che nascono ne' lidi intorno a Venezia*, Venezia 1735.



Fig. 1. Xilografia 50 - *L'oracolo di Apollo*, ca. 1499 (da COLONNA 1499, fig. 50)



Fig. 2. Seguace di Egerton Master, *La presentazione al tempio*, ca. 1410, tempera, foglia d'oro, pittura a oro e inchiostro su pergamena, 19,1 × 14 cm, dettaglio, Ms. Ludwig IX 5, fol. 69, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles (foto J. Paul Getty Trust; digital image courtesy of the Getty's Open Content Program)



Fig. 3. Seguace di Egerton Master, *La presentazione al tempio*, ca. 1410, tempera, foglia d'oro, pittura a oro e inchiostro su pergamena, 19,1 × 14 cm, dettaglio, Ms. Ludwig IX 5, fol. 69, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles (foto J. Paul Getty Trust; digital image courtesy of the Getty's Open Content Program)



Fig. 4. Master of the Lee Hours, *lettera "D" iniziale: La presentazione al tempio*, ca. 1450-1455, tempera, foglia d'oro e inchiostro su pergamena, 19,4 x 14 cm, dettaglio, Ms. 2, fol. 97, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles (foto J. Paul Getty Trust; digital image courtesy of the Getty's Open Content Program)



Fig. 5. Willem Vrelant, *La presentazione della Vergine al tempio*, ca. 1460, tempera, foglia d'oro e inchiostro su pergamena, 25,6 x 17,3 cm, dettaglio, Ms. Ludwig IX 8, fol. 133, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles (foto J. Paul Getty Trust; digital image courtesy of the Getty's Open Content Program)

“AMORE E MORTE AI TEMPI DEL COLERA”.

**RECENTI SCOPERTE NELLA CHIESA DEL CONVENTO DI SAN FRANCESCO A POLICASTRO
BUSSENTINO (SA)**

Premessa

Nel contributo si definiscono i passaggi sottesi allo sviluppo del complesso del Convento di San Francesco a Policastro Bussentino (SA), evidenziando gli usi, in certi momenti particolari, ai quali gli spazi della struttura sono stati sottoposti nelle fasi più tarde della sua frequentazione.

Il complesso di San Francesco, situato nell'immediata periferia sud dell'antico abitato di Policastro Bussentino¹ e lungo la più importante direttrice di comunicazione costiera del Golfo di Policastro, è stato sottoposto nel 2015 a un sostanziale intervento di restauro e di recupero strutturale (*Fig. 1*)². Nell'ambito di tali lavori è stata condotta un'attività di sorveglianza archeologica che ha riguardato in un primo momento alcuni ambienti della chiesa del convento (la Cappella Maggiore e due delle quattro cappelle laterali) e successivamente alcune aree esterne del chiostro e dell'ingresso laterale sud della struttura.

Storia del complesso religioso

La storia dell'impianto è, nel complesso, solo parzialmente ricostruibile, a causa della frammentarietà delle fonti. Il primo vescovo francescano di Policastro fu, con ogni probabilità, Fra' Gabriele da Lecce, eletto da Papa Onorio III nel 1218, quando era ancora in vita San Francesco di Assisi³.

Nel XIV, il movimento dell'Osservanza, sorto dall'Ordine dei Frati Minori con l'opera di S. Bernardino da Siena e di Giovanni da Capestrano, si diffonde e si radica abbastanza velocemente nel territorio; in quegli anni il secondo vescovo francescano della diocesi di Policastro è Fra' Luca di Roccalgoriosa (1392-1394)⁴. La presenza dell'ordine è fortemente attestata anche per il secolo successivo: nel 1403 viene eletto al Capitolo il terzo vescovo francescano, Nicola da Policastro⁵. Allo stesso secolo viene attribuita dal Gonzaga la fondazione del convento che, annoverandolo tra quelli della *Provincia Basilicatae*, lo attribuisce a un illustrissimo conte⁶. Lo stesso autore riferisce che i suoi archivi andarono distrutti durante l'attacco dei corsari di Dragut rais Pasha nel luglio del 1552 e con essi buona parte della sua storia⁷.

¹ Per un inquadramento storico e archeologico della città si veda: MARELLI 2016; PALLECCHI 2016; SANTORO 2017.

² I lavori sono stati finanziati dalla Regione Campania nell'ambito della programmazione POR FESR Campania 2007-2013 e diretti dalla Soprintendenza Archeologia Campania e Soprintendenza per i Beni Architettonici e Paesaggistici delle provincie di Salerno e Avellino.

³ RIBETTI 1710, p. 489.

⁴ LAUDISIO 1831 [1976], p. 131.

⁵ GAMS 1931, p. 912.

⁶ GONZAGA 1587, p. 502.

⁷ NATELLA-PEDUTO 1973, p. 515.

Dopo questi eventi venne disposta una nuova ricostruzione a cui seguirono altri interventi, che comportarono evidenti cambiamenti nell'apparato decorativo interno (tra tutti l'ultimo, e forse più esplicito, quello della fase barocca napoletana) e che ne hanno definito l'eterogenea organizzazione planimetrica dell'intero complesso.

La comunità religiosa fu soppressa per ordine napoleonico e nel 1812 il convento fu chiuso definitivamente, nonostante le pressioni che il Vescovo Ludovico Ludovici inviò nel 1813, con un estremo atto di supplica, al Gran Giudice Ricciardi chiedendo che fosse lasciata aperta almeno la chiesa del convento in quanto luogo atto al pellegrinaggio⁸.

Dopo questo passaggio, dal 1822, gli spazi del complesso non più frequentati a scopo culturale versarono in marcato stato di degrado e di abbandono e nei decenni successivi furono in parte destinati a luogo di sepoltura, forse anche per fronteggiare periodi di particolari calamità, come quella del colera che, arrivato in Italia dall'India nel 1829 e propagatosi in Europa occidentale, nel 1836 raggiunse Napoli⁹. Nel 1817 Re Ferdinando I, per fronteggiare l'avanzata del morbo, emanò la legge sul regolamento dei cimiteri, secondo la quale i comuni entro due anni si sarebbero dovuti dotare di camposanti in aree esterne alle città¹⁰. I Registri dei Defunti conservati nella Diocesi di Policastro riportano a tal proposito che dal 1846 non si seppellì più nella Cattedrale, ma “*in provvisorio Sepulcro Campi Sancti*” per “*repentino morbo*”¹¹. Negli anni successivi si continuò a utilizzare il cimitero provvisorio, che è da identificare con il convento di San Francesco, il quale è citato chiaramente come camposanto dal 1854. La situazione di indigenza dovette prolungarsi per molto tempo e quello che era stato scelto come luogo provvisorio divenne di fatto il contemporaneo cimitero comunale.

La nuova riorganizzazione funzionale del convento nella metà del 1800

L'architettura attuale del convento è il risultato di una serie di interventi ed eventi, ancora chiaramente leggibili, che nel tempo ne hanno significativamente modificato la fisionomia. Il primo nucleo ecclesiastico è riconoscibile in alcuni ambienti orientati N-S e terminanti a N in un vano absidato. A W di esso si svilupperà il complesso conventuale, a pianta quadrangolare, la cui chiesa, con orientamento E-W, ingloberà successivamente una torre d'avvistamento a pianta quadrata. L'impianto, nella sua ultima fase di vita, è diviso in due navate: quella più grande, la centrale (Ambiente 11), separata a S da un arco trionfale a tutto sesto dal presbiterio e dalla Cappella Maggiore (Ambiente 7); quella laterale, invece, è costituita da tre archi (uno ogivale

⁸ Il decreto di soppressione e la corrispondenza a esso relativo sono riportati integralmente nello scritto di Don Giuseppe Cataldo; fondamentali per le indagini archeologiche sono stati gli inventari dei beni mobili redatti in occasione della chiusura della struttura (CATALDO 1979, pp. 151-160).

⁹ SPEZIALE 2002, pp. 31-57.

¹⁰ IANNELLO 2006, pp. 4-16. L'editto di Saint Cloud (Décret Impérial sur les Sépultures), esteso all'Italia nel 1806, verrà applicato molto tardi nelle aree rurali, che si doteranno di cimiteri a partire dalla metà inoltrata del secolo.

¹¹ Si ringrazia Don Pietro Scapolatempo, responsabile dell'Archivio della Diocesi di Policastro, per l'accesso ai Registri dei Defunti del 1800. Il morbo può essere collegato al colera (*cholera morbus*) come viene definito in molti documenti dell'epoca (IACOVELLI 1998, p. 243).

e due a tutto sesto) che dividono le sei campate corrispondenti a quattro cappelle (Ambienti 2, 3, 4 e 5) e alla sagrestia (Ambiente 6). L'ingresso principale si apriva lungo il lato W; un accesso secondario è citato dalle fonti a S presso la cappella di S. Francesco (Ambienti 3 e 4).

Dai documenti del 1812 si evince l'organizzazione interna degli spazi della chiesa, destinati al culto di San Francesco d'Assisi (Ambienti 3-4), di San Francesco di Paola (Ambiente 2) e della Vergine Maria (Ambiente 7).

Dopo una fase di abbandono, tra il 1812 e la metà del secolo, la chiesa subisce una sostanziale trasformazione: un nuovo piano è ricavato nel volume tra il pavimento e il soffitto. Una serie di ambienti voltati, accessibile tramite botole ricavate nelle volte e da una scalinata esterna, viene allestita nella navata centrale e nelle cappelle laterali. Nella Cappella Maggiore il nuovo livello è rialzato con uno spesso strato di macerie su cui verrà apprestata una pavimentazione in mattonelle di cotto, alcune delle quali con iscrizioni graffite recanti le date del 1866 e del 1867. A N dell'ingresso i resti di una muratura definiscono gli spazi occupati a scopo funerario, chiarendone la destinazione funzionale (*Fig. 2*).

Il nuovo allestimento sottolinea il definitivo uso cimiteriale della chiesa nella quale sono state recuperate ventisette sepolture a inumazione, distribuite all'interno di alcuni degli spazi indagati.

Nello spazio della Cappella Maggiore sono state individuate nel complesso dodici inumazioni, due delle quali, le più antiche, alloggiata in nicchie appositamente ricavate nello spessore delle murature portanti vicine all'altare; la presenza del nome del defunto inciso sulla calce fresca in una di esse ha permesso di fissare, sulla base del confronto con il Registro dei Defunti, la data del seppellimento al 1861. Il resto delle deposizioni è distribuito su accumuli di materiali sistemati in fase di allestimento del nuovo piano della struttura: le bare, affiancate, erano ricoperte da strati di calce fresca, spesso inglobanti le macerie, sigillate poi dal piano pavimentale in cotto (*Fig. 3*). I corpi non avevano un orientamento uniforme e tendevano a occupare tutto lo spazio disponibile, con una certa incidenza lungo l'asse E-W. Gli oggetti depositi a corredo fanno pensare che le persone ivi sepolte fossero di estrazione sociale elevata: tra questi molti ornamenti personali come collane, anelli, orecchini, un manico da bastone da passeggio in oro e rame, mentre la presenza di lembi di tessuto intrecciato a ricamo e alcuni tipi di bottoni fanno pensare a indumenti particolarmente elaborati. A essi erano associate medagliette devozionali, spesso anche in più esemplari (*Fig. 4*).

Nella cappella laterale più piccola (Ambiente 2), il cui spazio originario era stato diviso in due piccoli ambienti voltati, le undici deposizioni scavate erano distribuite a occupare tutti gli spazi disponibili, compresa parte della muratura E che ospitava due tombe (una di adulto e una di bambino) e la nicchia per l'esposizione di statue di santi nella parete antistante l'ingresso; di questa, destinata a contenere le spoglie di almeno tre bambini, disposte in casse lignee sovrapposte e intervallate a filari di sottili murature, una data incisa su uno strato ancora fresco di calce ci informa che la chiusura definitiva avvenne nel 1867. L'unico ambiente voltato non completamente

svuotato da attività moderne all'interno della cappella conservava una serie di bare con paramenti molto fini; una in particolare, la più recente, riportava la data di morte del suo proprietario, avvenuta nel 1892.

L'amore oltre la paura, la sopravvivenza della memoria

Le modalità di seppellimento (la presenza della calce, l'urgenza con cui sembrano essere stati seppelliti i defunti, l'esigenza di occupare tutti gli spazi disponibili)¹² così come la scelta della struttura sacra esterna alla città fanno ipotizzare che intorno alla metà del 1800 un evento epidemico avesse minato la salute pubblica del luogo, rendendo necessaria l'organizzazione di uno nuovo spazio atto a ospitare un numero elevato di defunti.

Il colera o *cholera-morbus*, ebbe il suo focolaio primordiale in India agli inizi dell'800; fu solo, però, nel 1834 che arrivò in Europa centrale e occidentale, imperversando in Italia nel corso del biennio 1835-1837, e poi a più riprese nel 1848-49, nel 1854-55, nel 1865-67, nel 1892 fino a quando non fu definitivamente debellato nel 1913¹³.

Nel tentativo disperato di arginare il diffondersi della piaga e per tutelare la salute pubblica lo Stato dispose una serie di prescrizioni, volte persino a sopprimere lo svolgimento di cerimonie religiose, mentre nei casi più disperati il Governo diede disposizione ai medici di abbreviare la vita degli ammalati di colera¹⁴. Il diffuso timore di essere sepolti vivi rese necessaria l'introduzione a Roma di un nuovo regolamento cimiteriale che prevedeva la verifica dei decessi da parte di medici per ovviare al rischio di una morte apparente, contemporaneamente si propose di introdurre la sepoltura a sterro¹⁵.

Durante i duri anni dell'epidemia la religiosità del popolo era cresciuta proporzionalmente alla paura della morte e alla consapevolezza dell'impotenza della medicina tradizionale e del Governo¹⁶; ciò fece sì che alcune pratiche religiose (come portare al collo medagliette devozionali, indossare amuleti, incrementare l'incidenza della preghiera)¹⁷ si diffondessero molto velocemente e che la chiesa, luogo religioso e asilo sicuro, fosse considerata come principale punto di riferimento (alla popolazione e soprattutto alle classi più elevate fu concesso, pertanto, il diritto di sepoltura negli edifici religiosi)¹⁸. Negli anni successivi allo scoppio del colera si era diffusa la pratica di richiedere l'autorizzazione a trasferire nelle chiese i resti dei defunti delle famiglie aristocratiche più abbienti dai vari luoghi di sepoltura nei quali erano stati provvisoriamente sistemati¹⁹.

¹² FORNACIARI ET AL. 2015, p. 126.

¹³ Per un inquadramento di carattere storiografico, demo-epidemiologico ed economico-sociale del colera in Italia si vedano i lavori di: DEL PANDA 1980; TOGNOTTI 2000; ALFANI, MELEGARI 2010; ALFANI 2014.

¹⁴ IACOVELLI 1998, p. 243.

¹⁵ MARRONI 1998.

¹⁶ COLOMBO 2011, p. 143.

¹⁷ MANCINI, ROSSI 2002, pp. 571-572.

¹⁸ Nel caso delle città di Campagna e Marittima, vicino Roma, l'epidemia del 1836 imposte una serie di disposizioni riguardo il seppellimento in chiesa (MANCINI, ROSSI 2002, p. 579).

¹⁹ MARRONI 1998.

Il “repentino morbo”, che aggredì a più riprese il territorio di Policastro e le aree a esso vicino²⁰, rese necessario operare una sostanziale trasformazione degli spazi interni della chiesa del convento nell’attuale cimitero comunale, sviluppatosi incorporando per gran parte le rovine della vecchia struttura.

Anche se le modalità di seppellimento sono manifestazione di rituali e pratiche codificate presso la comunità locale, la scelta della chiesa rappresenta il desiderio di affidare i defunti alla protezione dell’Ente Supremo e per intercessione al Santo Patrono della città che, in questa circostanza, rappresentava un garante della salvezza terrena e ultraterrena della popolazione. Particolare attenzione meritano le sepolture infantili disposte nella cappella laterale più vicina all’ingresso principale della chiesa, nello spazio destinato a ospitare probabilmente la statua di San Francesco di Assisi, la figura più importante dell’intero complesso religioso (Fig. 5). E alla comunità è affidata, inoltre e in ultima analisi, la memoria del defunto che nel caso dei bambini si manifesta sotto forma di una labile iscrizione a carboncino eseguita nella parte interna della nicchia prima della sua chiusura.

Il caso di Policastro è, quindi e non unico, chiaro esempio di come con il sentimento dell’Amore si tenti di esorcizzare la drammaticità di una sorte inevitabile, superando una dimensione terrena che si fa eterna attraverso la Memoria alimentata in varie forme di ricordo. Un ricordo che la creazione dell’allestimento museale all’interno della Chiesa del Convento permetterebbe di trasporre nel futuro, in quegli stessi spazi che hanno reso alla collettività un significativo spaccato della società della Policastro ottocentesca.

ELENA SANTORO
Università degli Studi di Genova
elena.santoro@edu.unige.it

BIBLIOGRAFIA

- ALDIMARI 1691: B. ALDIMARI, *Historia genealogica della famiglia Carafa*, Napoli 1691.
- ALFANI 2014: G. ALFANI, “Le stime della mortalità per colera in Italia: una nota comparativa”, in *Popolazione e storia* 15, 2014, pp. 77-85.
- ALFANI, MELGARÒ 2010: G. ALFANI, A. MELEGARÒ, *Pandemie d’Italia. Dalla peste nera all’influenza suina: l’impatto sulla società*, Milano 2010.
- AMMIRATO 1580: S. AMMIRATO, *Delle famiglie nobili napoletane*, Firenze 1580.
- CATALDO 1979: G. CATALDO, *Notizie storiche. Policastro Bussentino*, 1979.
- COLOMBO 2011: M. COLOMBO, “Tradizione e divulgazione popolare: un opuscolo sul colera in dialetto bolognese”, in G. MASSARIELLO-MERZAGORA, S. DAL MASO (a cura di), *Luoghi della traduzione. Le interfacce*, Atti del XLIII Congresso internazionale di studi della Società di Linguistica Italiana (SLI) (Verona 24-26 settembre 2009), Roma 2011, pp. 143-156.
- DEL PANDA 1980: L. DEL PANDA, *Le epidemie nella storia demografica italiana*, Torino 1980.
- GAMS 1931: P.B. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Leipzig 1931.
- GONZAGA 1587: F.F. GONZAGA, *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus*,

²⁰ Una serie di documenti di archivio documenta come si organizzasse il cordone sanitario nel comune di Torraca, vicino Policastro Bussentino, in occasione dell’epidemia del colera del 1836 (LA GRECA 2015, pp. 136-138).

de regularis observantiae institutione, forma administrationis, legibus, eiusque ordinis propagatione, Roma 1587.

- FORNACIARI ET AL. 2015: A. FORNACIARI, F. COSCHINO, A. CARIBONI, L. CAVALLINI, A. FARNOCCHIA, S. TESTI, G. VERCELLOTTI, “Badia Pozzeveri (LU). Lo scavo bioarcheologico di un monastero lungo la via Francigena”, in *Notiziario della Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana* 11, 2015, pp. 123-134.
- IACOVELLI 1998: G. IACOVELLI, “Medicina e società in Capitanata dal ’700 all’Unità d’Italia”, in A. GRAVINA, G. CLEMENTE (a cura di), *16° convegno nazionale di preistoria, protostoria e storia della daunia*, Santa Severa 1998, pp. 231-248.
- IANNELLO 2006: A. IANNELLO, “Un esempio di integrazione di fonti archivistiche e bibliografiche”, in *Rivista di Terra del Lavoro*, Bollettino online dell’Archivio di Stato di Caserta I, 1, 2006, pp. 4-16.
- LA GRECA 2015: A. LA GRECA, *Torraca preunitaria. Fatti-Personaggi-Curiosità*, Acciaroli 2015.
- LAUDISIO 1831 [1976]: N.M. LAUDISIO, *Paleocastren dioceseos historico-chronologica synopsis erudita*, Neapoli 1831 [Roma 1976].
- MANCINI, DE ROSSI 2002: G.C. MANCINI, P.L. DE ROSSI, “Le epidemie di colera in Campagna e Marittima nel 1835-1837”, in A. TAGARELLI, A. PIRRO (a cura di), *La geografia delle epidemie di colera in Italia. Considerazioni storiche e medico-sociali*, Cosenza 2002, pp. 569-613.
- MARELLI 20016: L. MARELLI, “Indagini archeologiche nella seconda metà del Novecento”, in A. GIACHETTA, F. NOVI, S. PALLECCHI, G.P. RAVA (a cura di), *Idee per Policastro. ARCH_LAB: laboratori congiunti di Archeologia e Architettura*, Firenze 2016, pp. 17-18.
- MARRONI 1998: C. MARRONI, *La modernizzazione della morte a Roma dall’epoca napoleonica al 1870*, Roma 1998.
- PALLECCHI 2016: S. PALLECCHI, “Pyxous, Buxentum, Policastro Bussentino: dalle prime frequentazioni al XVI secolo”, in A. GIACHETTA, F. NOVI, S. PALLECCHI, G.P. RAVA (a cura di), *Idee per Policastro. Arch_Lab: laboratori congiunti di Archeologia e Architettura*, Firenze 2016, pp. 13-16.
- RIBETTI 1710: P.A. RIBETTI, *Giardino Serafico Istorico Delli trè Ordini instituiti Dal Serafico Padre S. Francesco*, Venezia 1710.
- SANTORO 2017: E. SANTORO, “Indagini archeologiche nel Parco Fulvio Pinto a Policastro Bussentino (SA)”, in S. PALLECCHI (a cura di), *Raccontare l’archeologia. Strategie e tecniche per la comunicazione dei risultati delle ricerche archeologiche*, Firenze 2017, pp. 19-27.
- SPEZIALE 2002: S. SPEZIALE, “Itinerari di contagio: il colera e il Mediterraneo (XIX-XX secolo)”, in A. TAGARELLI, A. PIRO (a cura di), *La geografia delle epidemie di colera in Italia, Atti del Convegno di Croce di Magara- Spezzano Piccolo*, Cosenza 2002, pp. 31-57.
- TOGNOTTI 2000: E. TOGNOTTI, *Il mostro asiatico. Storia del colera in Italia*, Roma 2000.
- UGHELLI 1717: F. UGHELLI, *Italia sacra sive De Episcopis Italiae, et insularum adjacentium, rebusque ab iis praeclare gestis, deducta serie ad nostram usque aetatem. Opus singulare provincis distinctum, in quo ecclesiarum origines, urbium conditiones, principum donationes, recondita monumenta in lucem proferuntur*, Venezia 1717.



Fig. 1. Policastro Bussentino (Santa Marina, SA). Planimetria della città con indicazione del Convento di San Francesco (planimetria Autore)

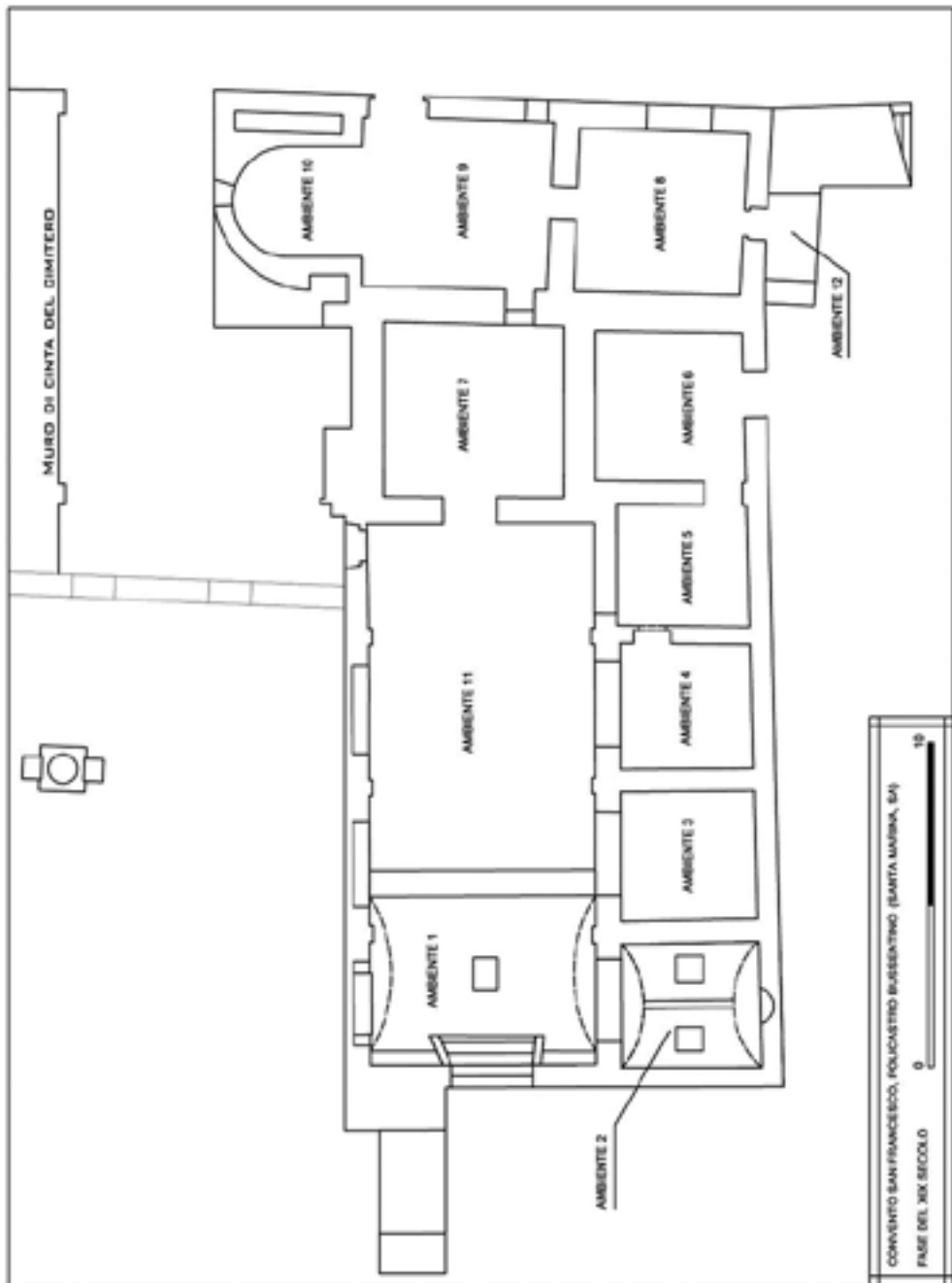


Fig. 2. Policastro Bussentino (Santa Marina, SA). Planimetria della fase ottocentesca della Chiesa del Convento di San Francesco (planimetria Autore)



Fig. 3. Chiesa del convento di San Francesco, Policastro Bussentino (Santa Marina, SA). Particolare della gettata di calce su una delle tombe della Cappella Maggiore (foto Autore)



Fig. 4. Chiesa del convento di San Francesco, Policastro Bussentino (Santa Marina, SA). Particolare di una delle sepolture della Cappella Maggiore (foto Autore)



Fig. 5. Chiesa del convento di San Francesco, Policastro Bussentino (Santa Marina, SA). Particolare della nicchia con le sepolture infantili in una delle Cappella laterali (foto Autore)

“AMORE DI MAMMA”: GESTI MATERNI SUI MONUMENTI FUNERARI DELL'ITALIA ROMANA*Gesti scolpiti tra immagini e persone*

L'attenzione degli studiosi si è non di rado soffermata sulla rappresentazione iconografica del gesto, evidenziandone il valore comunicativo nei diversi esiti tecnico-stilistici e nei molteplici contesti di fruizione dell'immagine. Riprendendo Cicerone, che riteneva che esso fosse specchio dell'animo umano¹, risulta possibile interpretare il gesto scolpito non solo come una tecnica di impaginazione del registro figurato, ma anche come un elemento semantico, descrittore dello stato psicologico, relazionale e sociale di un individuo. Pur nella polisemia che contraddistingue tali raffigurazioni, resta opinione condivisa che i diversi gesti fossero segni di un più ampio codice comunicativo e che fossero pertanto facilmente comprensibili per l'osservatore, anche grazie alla loro iconografia codificata². Questa “serialità” si ritrova nei diversi generi artistici e tra questi, in maniera chiara, sui monumenti funerari con ritratti, dove si documenta una non abbondante serie di sguardi e contatti fisici che mettono in relazione due o più individui³. Considerando l'iconicità degli apparati decorativi dei sepolcri e le esigenze comunicative (visuali e testuali) tipiche del contesto funerario, la codificazione del gesto scolpito può oggi contribuire alla conoscenza degli individui e delle famiglie del tempo, nella loro dimensione sociale e personale. Nei monumenti policonici, popolati da una multiforme schiera di liberti, coniugi e figli più o meno numerosi⁴, ritratti, gesti e iscrizioni definivano visivamente il legame che univa le persone raffigurate e raccontavano, all'osservatore, una sintesi del loro complesso sistema di affetti e rapporti familiari⁵. In questa limitata casistica emerge, a fianco di *dextrarum iunctiones* e sguardi, gruppo di contatti fisici, che mette in relazione una donna adulta e un bimbo o un ragazzo. Si tratta molto probabilmente di madre e figlio – come indicano i casi in cui l'iscrizione è associata all'immagine – ritratti in una posa che, grazie alla presenza del gesto, risulta agli occhi moderni evocatrice della tenerezza domestica⁶. Nonostante siano abbondanti le raffigurazioni sepolcrali dove la prole è associata ai genitori, e soprattutto alle madri, l'uso di tali gesti è documentato su un ridotto numero di segnacoli figurati. Nell'area presa in esame, estesa tra Roma e le Alpi, queste particolari rappresentazioni familiari ritornano in circa il 2% di monumenti funerari con ritratti di famiglia e nel 5% di quelli con gesti scolpiti, una percentuale molto bassa che lascia ipotizzare che l'uso di questi contatti fisici riflettesse un'attenzione particolare per la rappresentazione del rapporto madre-figlio in contesto funerario⁷.

¹ Cic., *de Orat.* 3, 221.

² BRILLIANT 1963, pp. 9-10; SITTL 1970, pp. 1-4; GHEDINI 1993, p. 162; SALVADORI 2015, pp. 10, 15.

³ Sulla prossemica nei monumenti analizzati BRILLIANT 1963, p. 44; PFLUG 1989, pp. 104-105; KOCKEL 1993, p. 49; PEETERS 2006, pp. 99-109.

⁴ GEORGE 2005; SCALCO cds.

⁵ BACKE-DAHMEN 2006, pp. 75-95; MANDER 2013, pp. 113-120.

⁶ LAES 2016.

⁷ Il campione totale ammonta a più di seicento monumenti. L'analisi è una parziale elaborazione dei risultati presentata nella tesi di dottorato “Ritratti di famiglia sui monumenti funerari romani: commemorazione e rappresentazione

I gesti materni

Considerando la presenza di una donna come agente e di un bambino come ricevente, è possibile isolare quattro diversi tipi di gesti, distinti l'uno dall'altro su base formale (*Fig. 1*).

I più attestati sono gli abbracci, in cui la madre cinge con la propria mano i fianchi o le spalle del figlio⁸. È il caso del cosiddetto Rilievo del Testamento⁹, databile stilisticamente all'età traianea, in cui sono ritratti un ragazzo sdraiato sulla *kline*, seminudo e vestito del solo mantello, e una donna matura, raffigurata a scala ridotta seduta sulla destra dell'osservatore, con indosso la tunica e la *palla* che le copre il capo. Le due persone si scambiano enfaticamente lo sguardo ma, mentre il giovane trattiene un *volumen* aperto nella mano, la donna alza il braccio destro, ponendo la propria mano sulla spalla destra del ragazzo (*Fig. 2*). A causa della frontalità che contraddistingue le scene su questi monumenti, è difficile rintracciare una modalità di raffigurazione più naturalistica del gesto, limitata a casi particolari in cui la posizione dei ritratti consente un diverso posizionamento delle mani o delle braccia: è il caso, ad esempio, della stele aquileiese di *Aurelius Aplus*, degli ultimi decenni del III secolo d.C., dove due genitori si rammaricano per la perdita del loro unico figlio¹⁰. La madre è ritratta nel clipeo nella porzione superiore del monumento; è collocata sullo sfondo, mentre in primo piano, esattamente davanti alla donna, è inserito il ritratto di un bambino, stretto a sé dalla donna con le mani che vengono enfatizzate dalle dimensioni non esattamente naturalistiche (*Fig. 3*).

Anche se la resa del gesto non risulta del tutto unitaria, una tra le diverse varianti merita di essere differenziata dall'abbraccio "canonico", in quanto ricorre con una certa frequenza e, soprattutto, è contraddistinta da una diversa posizione degli arti della donna. In questo caso, infatti, la mano della madre non cinge la figura a fianco ma si poggia sulla testa del figlio o sulla sua spalla a lei più prossima: così si ritrova su un altare da Pesaro, databile tra l'età tiberiana e la claudia, dove è rappresentata una triade familiare a figure intere, con la madre al centro e il figlio sul lato¹¹. La mano destra della donna è levata al petto per trattenere la veste, come di consueto, mentre il braccio sinistro è steso lungo il fianco, con la mano scolpita con una leggera torsione rispetto alla posizione naturale per suggerire il contatto con la testa del bimbo (*Fig. 4*). Tra le ragioni della diffusione di questa variante, non si esclude che vi fosse una diversa accezione semantica rispetto all'abbraccio¹², ma resta più probabile ipotizzare

sociale di legami affettivi", recentemente discussa presso l'Università degli studi di Padova (tutor prof.ssa M. Salvadori, co-tutor prof.ssa S. Pesavento Mattioli).

⁸ SITTL 1970, pp. 277-278. In età claudia MANDER 2013, p. 164, n. 24; MANDER 2013, p. 204, n. 197 (con iscrizione informativa); tra età Traianea e Antonina D'AMBRA 1995; MANDER 2013, p. 182, n. 103; MANDER 2013, p. 178, n. 82; SCRINARI 1972, p. 38, n. 105; nel III secolo MANDER 2013, p. 208, n. 217 (con iscrizione informativa).

⁹ D'AMBRA 1995.

¹⁰ CIGAINA 2009, coll. 381-389; MANDER 2013, p. 208, n. 217.

¹¹ CELLINI 2002, pp. 361-369.

¹² Si documenta spesso all'interno di ritratti di coppie, a fianco della *dextrarum iunctio* (ad es. PFLUG 1989, p. 164, n. 31; KOCKEL 1993, p. 212, n. N17; MANDER 2013, p. 182, n. 103).

un'esigenza tecnica di impaginazione dei registri figurati, legata all'uso di figure intere. Sia che queste venissero collocate su un unico piano bidimensionale, come nell'altare pesarese o in un più tardo rilievo romano¹³, sia che fossero invece disposte su più livelli distinti, come in un gruppo statuario urbano con la madre seduta e il figlio stante in primo piano all'altezza delle ginocchia della madre¹⁴, la distanza tra il corpo del bambino e gli arti della donna era tale da rendere umanamente impossibile – e iconograficamente poco naturalistica – la realizzazione di un abbraccio.

I due gesti vanno dunque probabilmente ricondotti, in questo specifico contesto iconografico, a una medesima azione archetipica, visto che non solo condividono la cronologia di diffusione e la direzionalità – da donna a giovane –, ma anche perché sono rari i casi in cui il bambino ricambia il contatto fisico della madre. Tale evenienza si documenta su pochi monumenti di età antonina, in cui la rappresentazione dell'abbraccio con ritratti a figura intera non rigidamente frontale consente una migliore impaginazione dei volumi corporei: sui lati brevi dell'altare dei *Passienii*, la donna abbraccia, ricambiata, i propri figli, di cui il più giovane sembra quasi baciarla sulla guancia¹⁵ (*Fig. 5*); nel gruppo statuario aquileiese con matrona e Psiche, forse madre e figlia, la figura alata ricambia lo sguardo e l'abbraccio della matrona seduta, stringendovisi al corpo e al mantello¹⁶. Come suggerisce quest'ultimo monumento, un diverso modo per indicare all'osservatore la reciprocità del rapporto è ritrarre il figlio che guarda la donna o che ne trattiene la veste, in modo da favorire la resa naturalistica delle figure come accade nel gruppo statuario urbano sopra considerato. Per quanto questo gesto infantile, se considerato di per sé solo, presenti un'articolata tradizione iconografica romana, che in ambito funerario rimonta almeno all'età augustea¹⁷, nei monumenti con gesti “materni” si documenta a partire dal secondo quarto o dai decenni centrali del I secolo d.C., come suggerisce ad esempio l'altare urbano di *Maena Mellusa*.

Qui una donna è ritratta seduta su uno scranno, attorniata dai suoi due figli: il ragazzino più grande, abbigliato col solo mantello in guisa eroizzante, si appoggia mestamente al ginocchio della madre toccandone la veste¹⁸; la donna, invece, non abbraccia il figlio ma tende verso di lui la mano destra quasi a carezzarlo¹⁹ (*Fig. 6*). Il gesto, per quanto raro, si ritrova su altri monumenti in diverse varianti, con i bambini che tendono le mani verso quella della donna fino a toccarla²⁰, oppure con la madre che porge degli oggetti al piccolo, che ricambia toccando l'offerta o direttamente la

¹³ MANDER 2013, p. 190, n. 139.

¹⁴ GERCKE 1968, p. 172, nt. 216.

¹⁵ DAVIES 2007, p. 143.

¹⁶ SCRINARI 1972, p. 38, n. 105, di età antonina.

¹⁷ In questo caso le madri non sembrano rispondere al “richiamo” del figlio (MANDER 2013, p. 162, n. 13). Il gesto si rintraccia, con alterne fortune, almeno fino all'età antonina (KLEINER 1981, n. 1, pp. 513-519; ZANKER, EWALD 2008, p. 182).

¹⁸ MANDER 2013, p. 164, n. 25; avvicicabile a un'urna circa coeva (SINN 1987, n. 172).

¹⁹ MAGISTER 2001.

²⁰ MANDER 2013, p. 187, n. 122; CHAMAY, MAIER 1989, n. 104, pp. 80-81, tavv. 97-98.

veste della madre²¹. È il caso di un *Kastenrelief* urbano, probabilmente di età tiberiana a giudicare dalle acconciature, su cui è ritratta una triade familiare²²: al centro è collocato un bambino con *bulla* che viene abbracciato dal padre, sulla sinistra, ma che rivolge lo sguardo verso la donna ritratta sulla destra, intenta a porgergli dei frutti e a ricambiare lo sguardo (*Fig. 7*).

La gestualità scolpita sull'altare di *Maena Mellusa* è piuttosto complessa, visto che la donna è intenta ad accudire anche il suo secondo figlio, più piccolo del precedente²³, sostenendolo con la sinistra e permettendogli di afferrare un lembo della veste. Sui monumenti provenienti dai territori considerati non si ritrovano frequentemente bambini tenuti in braccio dalla madre²⁴, distribuiti in evidenze puntuali di età giulio-claudia e di II secolo d.C.²⁵ Se è pressoché impossibile riscontrare bambini in fasce che contraccambino il gesto materno, come nel caso della stele di Scevina Procilla da Ravenna²⁶, i figli più cresciuti possono invece essere raffigurati con le braccia strette al collo della madre, come nel caso del *delicium* menzionato su una stele da *Suasa*²⁷. Tra i ritratti che campeggiano nella nicchia quadrangolare di questo monumento, dal complesso apparato decorativo²⁸, si distingue sulla sinistra quello della libertà del committente, ritratta in abiti matronali e con un frutto nella mano destra: tra le pieghe del manto, lo scultore inserisce, non senza errori formali, la mezza figura di un infante che poggia la testa sulla spalla della madre, quasi baciandone il collo a cui è aggrappato (*Fig. 8*).

Diffusione cronologica e geografica

Pur considerando l'esiguità del campione utile all'analisi, esemplificato nella descrizione dei diversi contatti fisici, non sembra possibile intravedere un'associazione tra questi gesti e specifici tipi di segnacolo funerario: da un lato la cronologia di diffusione giustifica la predilezione per gli altari in area urbana e per le stele in area padana e limitrofa²⁹, dall'altro i diversi gesti si ritrovano variamente associati anche a supporti monumentali meno usuali, come i gruppi statuari, rari tanto a Roma quanto ad Aquileia, e i rilievi a cassetta urbani, poco diffusi a quest'altezza cronologica³⁰.

Allo stesso modo non è possibile identificare una netta scansione cronologica per l'uso dei diversi gesti, che si ritrovano invece variamente accostati tra loro: abbracci,

²¹ MANDER 2013, p. 164, n. 24.

²² MANDER 2013, p. 163.

²³ Stando all'iscrizione (CIL VI, 21805), il maggiore è defunto a undici mesi, l'altro invece a tre. Sul problema della lettura delle età, considerando il tempo fisiologico tra le due nascite, cfr. RAWSON 2003, p. 42.

²⁴ Sul gesto cfr. le considerazioni di BOATWRIGHT 2005, p. 313.

²⁵ Cfr. anche FRENZ 1985, pp. 117-118, n. 71, dal beneventano.

²⁶ MANDER 2013, p. 204, n. 199.

²⁷ MANDER 2013, p. 202, n. 190.

²⁸ DE MARINIS 2005, p. 246.

²⁹ KLEINER 1987, p. 33; VERZAR-BASS 2006, p. 75.

³⁰ Per il *Kastenrelief* considerato più sopra, infatti, V. Kockel suggeriva un influsso diretto della produzione di altari funerari (KOCKEL 1993, p. 37).

mani sulla spalla o tese e bambini tenuti in grembo si ripresentano ciclicamente nei monumenti funerari con ritratti, prima nel corso dell'età giulio-claudia, poi nei decenni a ridosso dell'età adrianeo-primo antonina e infine nell'avanzato III secolo (Fig. 9). La distribuzione in gruppi abbastanza definiti lascia inoltre ipotizzare che, con le dovute cautele suggerite dalla rappresentatività statistica del campione, l'uso di tali gesti rispecchiasse una moda "temporanea" che si inseriva in una consolidata tradizione figurativa. Si documentano, infatti, in fasi d'uso dell'iconografia della famiglia abbastanza avanzate, con almeno due generazioni di ritardo rispetto alla diffusione dei monumenti policonici nelle varie regioni³¹; si affiancano ad altri gesti che erano in voga da tempo, *dextrarum iunctiones* e sguardi, in uso per rapporto coniugale, filiale o di patronato. Inoltre si ritrovano associati anche al rapporto uomo-donna, a cui erano riferiti già in precedenza³². Se si prende in considerazione la generica presenza di gesti scolpiti sui segnacoli figurati delle regioni da cui provengono i monumenti con questi contatti fisici – Roma e le *regiones* VI, VIII e X – senza distinguere tra specifici agenti o riceventi, si conferma l'ipotesi che i contatti materni si inseriscano in momenti ben definiti, diversificando un panorama iconografico già vario e radicato nella mentalità dei committenti, in età giulio-claudia o nel III secolo, oppure arricchendolo considerevolmente, come nel corso del II secolo d.C. (Fig. 10).

Alla luce dell'evoluzione complessiva dei supporti monumentali e dei ritratti di famiglia scolpiti su di essi, si comprende come questi gesti fossero solo in parte delle novità iconografiche, anche perché attualizzavano nel primo e medio impero una tradizione figurativa di lunga durata, che affondava le proprie radici per lo meno nelle stele funerarie attiche di IV secolo a.C.³³. Risulta infatti suggestivo sottolineare come le evidenze si distribuiscano, per tutto il periodo considerato, essenzialmente a Roma e lungo la costa adriatica, territori aperti all'Oriente mediterraneo per posizione geografica e circolazione di uomini³⁴. La ripresa del modello greco non è però diretta e non è esente da riformulazioni locali: essa è in alcuni casi più evidente, come sull'altare di *Maena Mellusa*³⁵, in altri meno, come nei *Kastenreliefs* o nelle stele di età giulio-claudia. Inoltre, l'esiguità e la dispersione delle testimonianze consentono di intravedere solo un'influenza generica dei modelli ellenistici, senza però tracciare una direttrice unitaria della diffusione di tali raffigurazioni e non permettendo di individuare nell'Urbe, in Ravenna o in Aquileia il centro di primo sviluppo italico della rappresentazione funeraria di questi gesti materni³⁶.

È quindi possibile riconoscere in essi solo il riflesso di una certa disponibilità iconografica delle botteghe artigiane delle regioni considerate, senza che questa

³¹ PFLUG 1989, pp. 1, 9-12, 15; senza contare i più precoci esiti dei *Kastenreliefs* (KOCKEL 1993, pp. 83-85). Sulla diffusione dei diversi gesti cfr. SCALCO cds.

³² A Roma es. KOCKEL 1993, p. 214, n. O2; nella *Regio VIII* PFLUG 1989, p. 168, n. 39.

³³ CLAIRMONT 1993, nn. 1.075; 1.610, 1.660, 2.125; BONFANTE 1997.

³⁴ Nell'ampia bibliografia sul tema, ci si limita a puntuali citazioni per Aquileia e Ravenna: GHEDINI 1990; BOLLINI 2005; VERZAR-BASS 2010, pp. 63-64.

³⁵ MANDER 2013, p. 117.

³⁶ Per il bambino in braccio cfr. la statua di Messalina e Britannico (KERSAUSON 1986, n. 94, pp. 200-201).

spieghi, di per sé sola, il motivo dell'utilizzo del gesto. Come suggerisce la distribuzione cronologica, altri espedienti iconografici potevano essere utilizzati dai committenti per descrivere visivamente il rapporto materno, non solo in quei territori della penisola dove non si documentano questi contatti fisici e dove erano comunque raffigurate triadi familiari³⁷, ma anche all'interno delle zone considerate in quest'analisi³⁸. Sembra perciò probabile che la presenza di questi gesti sul monumento non sia contingente ma abbia di per sé un valore semantico, riflettendo cioè una scelta consapevole del realizzatore del sepolcro, mirata a enfatizzare il rapporto madre-figlio e a ottenere una certa ricaduta sociale e personale nell'ottica di autorappresentazione funeraria.

Affetto come base della famiglia: per una dimensione sociale dell'amore materno

A causa di queste esigenze comunicative, i fattori alla base dell'uso del gesto dovevano essere molteplici e personali. Sembra perciò difficile che queste immagini fossero solamente un riflesso iconografico di quel processo di riformulazione e rivalutazione del ruolo femminile avvenuto soprattutto nel corso dell'età imperiale, ampiamente descritto dalle fonti giuridiche³⁹. Se è stato sottolineato come la politica familiare augustea sia stata interiorizzata dai diversi ceti sociali al punto da influenzare anche la costruzione dell'immagine funeraria del nucleo domestico⁴⁰, nel caso di queste immagini materne la distribuzione cronologica non consente di intravedere una diretta influenza dell'assimilazione dell'impianto legislativo del *princeps*, e nello specifico della concessione dello *ius liberorum*⁴¹. Nessuna delle donne ritratte è associata a tre o quattro figli, nei rilievi o nel testo, e inoltre non è così stretta la corrispondenza temporale tra gli anni di redazione delle leggi e l'intervallo di datazione dei monumenti con questi gesti, prodotti per lo più a partire dall'età giulio-claudia avanzata. La presenza di distinti cluster cronologici, inoltre, non sembra suggerire che il mutato atteggiamento nei confronti delle donne di famiglia sia rimasto stabile e unitario nel tempo, ma lascia semmai ipotizzare che si siano succeduti influssi di volta in volta differenti, anche se non correlabili in maniera chiara ai provvedimenti legislativi intercorsi tra la metà del I secolo d.C. e almeno l'età antonina⁴².

Più che l'assimilazione di puntuali precetti normativi, dunque, la scelta di scolpire tali gesti sembra riflettere un certo ideale di famiglia, positivo ma molto variegato, che veniva declinato in maniera personale dai committenti per riflettere su pietra

³⁷ A titolo di esempio FRENZ 1985, p. 86, n. 13; PFLUG 1989, p. 281, n. 312.

³⁸ MANDER 2013, p. 207, n. 210; CAMODECA, SOLIN 2014, p. 34, n. 4150.

³⁹ DIXON 1988; GARDNER 1998, pp. 52-55, 211-251.

⁴⁰ Spesso ripreso a partire da KLEINER 1978.

⁴¹ ASTOLFI 1995, pp. 35, 188; CENERINI 2010, pp. 117-118.

⁴² GARDNER 1998, pp. 223-267; BACKE-DAHMEN 2006, pp. 63-71; SCHUMACHER 2007.

diverse esigenze comunicative e differenti realtà familiari⁴³. Con queste immagini, essi avevano modo di raccontare un universo domestico contraddistinto da una certa compartecipazione affettiva che, rimanendo vincolata alle disponibilità e mentalità iconografiche del tempo, poteva essere enfatizzata dalla rappresentazione del gesto⁴⁴. Alcune fonti letterarie suggeriscono infatti che tale accezione era già radicata nella mentalità del tempo⁴⁵: Catullo, nel descrivere l'intimità di quadretto familiare, enfatizza proprio la presenza di una madre che tiene in braccio il bambino; Quintiliano ricorda, tra i *topoi* retorici inerenti alla *pietas* familiare, il figlio che si stringe al genitore, Seneca e Stazio vedono l'abbraccio come il gesto ideale da scambiarsi tra persone care, segnatamente tra madri e figli⁴⁶. È proprio la presenza del genitore di sesso femminile, tanto nei passi letterari quanto nelle immagini, che amplifica il valore di fisicità e di intimità proprio del gesto, connotandolo di forti valenze domestiche⁴⁷: antropologicamente, infatti, nella cultura romana, e poi occidentale, il rapporto tra la madre e la prole è di natura per lo più affettiva e non particolarmente autoritaria, in contrasto con quella che è invece la relazione col padre e con altri parenti di linea agnaticia⁴⁸.

Per tali ragioni, la rappresentazione del gesto non coincide del tutto con uno strumento di rivalutazione del ruolo femminile all'interno della famiglia e, comunque, nemmeno con il solo desiderio di enfatizzare l'affetto esistente tra genitori e figli. Essa semmai riflette una mirata riproposizione iconografica di alcune di quelle caratteristiche che sancivano l'importanza domestica della donna e il suo ruolo nell'articolato sistema della *familia* e della *domus*, un insieme di aspetti sufficientemente importante e condiviso da essere scolpito sui monumenti funerari. Non stupisce, infatti, che tra i monumenti considerati la madre figurò raramente come committente⁴⁹, mentre è piuttosto il compagno che decide di rappresentare su pietra il gesto d'affetto, tanto a Roma, già nell'altare di *Maena Mellusa*, quanto più a nord, ad esempio nella stele di *Suasa*. Queste immagini coincidono quindi con la rappresentazione "al maschile" di un'idea di affetti domestici, in cui il ruolo predominante del *paterfamilias* e il successo della propria *domus* sono ribaditi anche dalla relazione positiva che legava la compagna e la prole⁵⁰.

Il fatto che questa fosse legittima o meno non sembra aver influenzato la scelta di far scolpire questi gesti: sull'altare dei *Passienii*, ad esempio, per quanto riferibile

⁴³ RAWSON 1986, p. 10; WEAVER 1991; MANFREDINI 1991, pp. 135, 146; RAWSON 2010.

⁴⁴ SITTL 1970, p. 280.

⁴⁵ Sul problema della percezione dell'infanzia e del rapporto genitori-figli LAES 2011, p. 47; DASEN 2011.

⁴⁶ CATVLL. 61, 216-220; SEN., *Epist.* 75, 3; STAT., *Silv.* 3, 2, 57; STAT., *Theb.* 5, 126; QUINT., *Inst.* 6, 1, 42. Più in generale LAES 2016, pp. 65-66; 73-76.

⁴⁷ ROTTLÖFF 2006, pp. 17, 49. Nel caso di uomini, il gesto poteva avere un significato più "pubblico", come nel caso dell'abbraccio tra i tetrarchi. D'AMBRA 1995, p. 678 vedeva nell'abbraccio un'espressione tanto di affetto quanto di comando.

⁴⁸ DIXON 1988, p. 180; BETTINI 1991; BUSONI 2000, pp. 31-34; LAES 2016, pp. 63-64.

⁴⁹ In CIL VI, 2604; MANDER 2013, p. 190, n. 139 e in CIL XI, 178; MANDER 2013, p. 204, n. 197.

⁵⁰ Si veda, a titolo generale, quanto proposto per i ritratti di famiglia da GEORGE 2005, e prima da ZANKER 1975, pp. 300-312.

a una cronologia avanzata in cui la tensione sociale dei monumenti funerari si era già molto ridimensionata⁵¹, l'abbraccio è utilizzato tanto per il figlio liberto quanto per quello di nascita libera⁵². A fianco dei giovani bullati, sono probabilmente *ingenui* anche i figli ritratti sulle più tarde stele della Cisalpina, mentre per l'altare di *Maena Mellusa*, l'omissione del *nomen* per i due piccoli lascia solo il dubbio sulla loro estrazione, ipoteticamente fugato dallo stato libero dei genitori e dalla loro appartenenza a diverse *familiae*. In altri casi, invece, le unioni strette dalle donne ritratte coi propri bimbi non dovevano essere legalmente valide: se qualche perplessità resta per la stele dei *Firmii*, dove la piccola *Lezbia* è definita solo *filia* e non ci sono indizi sicuri sul matrimonio della coppia di liberti alle sue spalle⁵³, illegittimo sarebbe dovuto essere il bambino nato dall'unione tra il servo pubblico *Papias* e *Grania Faustina*⁵⁴. Analogo è il caso della stele del sevirò di *Suasa*, dove il *delicium* portato in braccio dalla liberta del committente lascia intravedere il rapporto "occasionale" del patrono con la propria ex-schiava.

Si tratta dunque della rappresentazione di una maternità di fatto⁵⁵, raffigurata così non tanto perché inferiore da un punto di vista sociale ma perché più immediatamente percepibile per l'osservatore al momento di comprendere e definire la relazione materna. Non è da trascurare, al proposito, che la quasi totalità dei figli è ritratta ancora in età infantile e solo raramente adolescenziale, caso praticamente limitato al particolare Rilievo del Testamento dove però, per la rappresentazione eroizzante del ragazzo, l'enfasi data al *volumen* e la presenza del servo sulla sinistra, non si può escludere totalmente il desiderio di connotare il giovane come *puer senex*⁵⁶. Ne è indice ad esempio la stele aquileiese di *Aurelius Aplus*, sopra discussa a proposito dell'abbraccio: dei due genitori, entrambi committenti del monumento, solo la madre è ritratta col figlio che, nonostante sia morto a circa diciannove anni, è raffigurato ancora come un bambino⁵⁷. Non è escluso che una lettura del genere possa applicarsi pure alla stele ravennate – ricordata per il bambino in braccio – di *Scaevina Procilla*, defunta a diciotto anni e commemorata dai genitori, anche se sembra più condivisibile la lettura proposta da J. Huskinson⁵⁸, secondo cui la ragazza che accudisce il neonato è simbolo della speranza frustrata dei committenti di diventare nonni.

È la riproposizione, secoli più tardi e su diverso supporto, di un'altra madre di catulliana memoria, desiderosa di avere presto dei nipotini dalla figlia in procinto di sposarsi⁵⁹, ma è soprattutto l'espressione del desiderio del committente di dichiarare l'importanza del concetto di maternità e di affetto materno alla collettività che

⁵¹ ZANKER, EWALD 2008, pp. 180-183.

⁵² DAVIES 2007, pp. 142-144.

⁵³ CIL XI, 178; CENERINI 2016, fig. 4.

⁵⁴ CIL VI, 2365; SCHUMACHER 2007, p. 1335.

⁵⁵ CENERINI 2010, p. 122.

⁵⁶ BACKE-DAHMEN 2006, p. 9; MANDER 2013, p. 60. Sui problemi della prima infanzia nel mondo greco-romano DASEN 2011.

⁵⁷ CIGAINA 2009, col. 388.

⁵⁸ HUSKINSON 2007, p. 74.

⁵⁹ CATVLL. 64, 379-380.

fruiva, in vario modo, del suo monumento⁶⁰: questa attenzione resta valida anche se il figlio è defunto, eventualità confermata solo in pochi casi⁶¹, declinando l'ideale di prosecuzione della stirpe nella più mesta consolazione di aver cresciuto il proprio figlio in un ambiente sicuro⁶².

Per tali motivi, in un impero ormai maturo e in cui l'autorità del *paterfamilias* veniva progressivamente aggiornata⁶³, l'esito iconografico particolare diventa semantico nel tratteggiare non tanto un nucleo domestico fuori dall'ordinario o colpito da *mors acerba*, quanto una *domus* in cui l'amore materno era fattore necessario per la sua sopravvivenza e la sua buona riuscita. È forse per questo motivo che si registra un incremento di contatti fisici nel corso del II secolo d.C., quando si avverte un più diffuso spirito intimistico e domestico tanto nelle famiglie dei vivi quanto nelle case dei morti. Non è da escludere, quindi, che la rappresentazione del gesto diventi di per sé uno strumento di comunicazione dell'affetto familiare e dell'importanza che esso aveva nella costruzione di una *domus*, un simbolo con un suo proprio valore semantico definito. Infatti, tanto il servo pubblico *Papias* quanto la *coniux* del *missicius* pretoriano decisero di ritrarre sul monumento le proprie famiglie al completo, triadi nucleari più o meno estese e unite dal gesto materno: è però questo che dà importanza alla prole nell'ottica di autorappresentazione del committente e della costruzione dell'immagine di famiglia, visto che i figli non erano nominati nel testo e forse, per tale motivo, nemmeno esistiti o legalmente riconosciuti⁶⁴.

LUCA SCALCO
Università degli Studi di Padova
luca.scalco@unipd.it

BIBLIOGRAFIA

- ASTOLFI 1995: R. ASTOLFI, *La lex Iulia et Papia*, Padova 1995.
- BACKE-DAHMEN 2006: A. BACKE-DAHMEN, *Innocentissima aetas: Römische Kindheit im Spiegel Literarischer, Rechtlicher und Archäologischer Quellen des 1. Bis 4. Jahrhunderts n. Chr.*, Mainz am Rhein 2006.
- BETTINI 1991: M. BETTINI 1991, "Il sistema della parentela e la struttura della famiglia", in S. SETTIS (a cura di), *Civiltà dei Romani. Il potere e l'esercito*, Milano 1991, pp. 66-73.
- BOATWRIGHT 2005: M.T. BOATWRIGHT, "Children and Parents on the Tombstones of Pannonia", in M. GEORGE (ed.), *The Roman Family in the Empire. Rome, Italy, and Beyond*, Oxford 2005, pp. 287-318.
- BOLLINI 2005: M. BOLLINI, "La flotta ravennate, la Grecia e l'Oriente", in M. MAURO (a cura di), *I porti antichi di Ravenna. Tomo primo. Il porto romano e le flotte*, Macerata 2005, pp. 125-136.

⁶⁰ Cfr. il più tardo monumento di Colonia di *Severina* (ROTHE 2011). Sul ruolo di nutrici e pedagoghi e la distanza tra genitori e figli RAWSON 2003, p. 138; LAES 2016, pp. 70-71.

⁶¹ CIL VI, 21805; CIL VI, 23797; CIL V, 1113.

⁶² Cfr. più in generale e su diversi aspetti LAES 2011, pp. 101-106.

⁶³ EYBEN 1991; CANTARELLA 2010, pp. 158-162.

⁶⁴ SCHUMACHER 2007, p. 1336. Nel caso di *Papias*, l'unica possibile menzione dei figli è affidata alla formula *et suis*, spia del desiderio di formare una propria stirpe che, in quanto servo, sarebbe stata illegittima.

- BONFANTE 1997: L. BONFANTE, "Nursing Mothers in classical Art", in A.O. KOLOSKY-OSTROW, C.L. LYONS (eds.), *Naked Truths: Women, Sexuality, and Gender in Classical Art and Archaeology*, London-New York 1997, pp. 174-196.
- BRILLIANT 1963: R. BRILLIANT, *Gesture and Rank in Roman Art. The use of Gestures to Denote Status in Roman Sculpture and Coinage*, New Haven 1963.
- BUSONI 2000: M. BUSONI, *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Roma 2000.
- CAMODECA, SOLIN 2014: G. CAMODECA, H. SOLIN, "Napoli: Museo Archeologico Nazionale", in *Suppl. It. Imagines, Roma (CIL, VI)*, vol. 4, Roma 2014, pp. 23-142.
- CANTARELLA 2010: E. CANTARELLA, "Persone, famiglie, parentela", in A. SCHIAVONE (a cura di), *Diritto privato romano. Un profilo storico*, Torino 2010, pp. 157-212.
- CELLINI 2002: G.A. CELLINI, "La diffusione di schemi iconografici attraverso la Flaminia. Riflessioni intorno ad un monumento funerario di Pesaro", in M. LUNI (a cura di), *La Flaminia e l'Ager gallicus*, vol. 1, Urbino 2002, pp. 361-390.
- CENERINI 2010: F. CENERINI, "La rappresentazione della maternità: alcuni confronti fra carmina e imagines su pietra nella *Regio VIII*", in *Ostraka* 19, 2010, pp. 117-125.
- CENERINI 2016: F. CENERINI, "La rappresentazione epigrafica dell'infanzia servile nella *Regio ottava*: alcuni esempi", in M. DONDIN-PAYRE, N. TRAN (éd.), *Esclaves et maîtres dans le monde romain*, Roma-Marsiglia 2016, < <http://books.openedition.org/efr/3222> > [accesso 6 aprile 2017].
- CHAMAY, MAYER 1989: J. CHAMAY, J.L. MAYER, *Art Romain. Sculpture en Pierre du Musée de Genève*, vol. 2, Mainz am Rhein 1989.
- CIGAINA 2009: L. CIGAINA, "Alcuni aggiornamenti archeologici ed epigrafici sulle stele funerarie di Aquileia", in *AqN LXXX*, 2009, coll. 381-408.
- CLAIRMONT 1993: CH.W. CLAIRMONT, *Classical Attic Tombstones*, Kilchberg 1993.
- D'AMBRA 1995: E. D'AMBRA, "Mourning and the making of ancestors in the Testamentum Relief", in *AJA* 99-4, 1995, pp. 667-681.
- DE MARINIS 2005: G. DE MARINIS (a cura di), *Arte romana nei musei delle Marche*, Roma 2005.
- DASEN 2011: V. DASEN, "Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity", in B. RAWSON (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Chirchester 2011, pp. 291-314.
- DAVIES 2007: G. DAVIES, *The Ince Blundell Collection of classical sculpture, vol. 2. The ash-chests and other funerary reliefs*, Mainz am Rhein 2007.
- DIXON 1988: S. DIXON, *The Roman Mother*, London-Sydney 1988.
- EYBEN 1991: E. EYBEN, "Fathers and Sons", in B. RAWSON (ed.), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford 1991, pp. 114-143.
- FRENZ 1985: H. FRENZ, *Römische Grabreliefs in Mittel- und Südtalien*, Roma 1985.
- GARDNER 1998: J.F. GARDNER, *Family and familia in Roman Law and Life*, Oxford 1998.
- GEORGE 2005: M. GEORGE, "Family Imagery and Family Values in Roman Italy", in M. GEORGE (ed.), *The Roman Family in the Empire. Rome, Italy, and Beyond*, Oxford 2005, pp. 37-66.
- GERCKE 1968: W. GERCKE, *Untersuchungen zum römischen Kinderporträt*, Hamburg 1968.
- GHEDINI 1990: E.F. GHEDINI, "La tradizione ellenistica nella scultura aquileiese: rapporti con l'Egeo orientale", in *Antichità Altoadriatiche XXXVI*, 1990, pp. 255-267.
- GHEDINI 1993: E.F. GHEDINI, "Arte romana: generi e gesti", in S. SETTIS (a cura di), *Civiltà dei Romani. Un linguaggio comune*, Milano 1993, pp. 161-178.
- HUSKINSON 2007: J. HUSKINSON, "Growing up in Ravenna: evidence from the decoration of children's sarcophagi", in M. HARLOW, R. LAURENCE (eds.), *Age and ageing in the Roman empire*, Portsmouth 2007, pp. 55-80.
- KERSAUSON 1986: K. DE KERSAUSON, *Musée du Louvre. Catalogue des Portraits Romains*, vol. I, Paris 1986.
- KLEINER 1978: D.E.E. KLEINER, "The great Friezes of the Ara Pacis Augustae", in *MEFRA* 90, 1978, pp. 753-785.
- KLEINER 1981: D.E.E. KLEINER, "Second-Century Mythological Portraiture: Mars and Venus", in *Latomus* 40-3, 1981, pp. 512-544.

- KLEINER 1987: D.E.E. KLEINER, *Roman imperial funerary altars with portraits*, Roma 1987.
- KOCKEL 1993: V. KOCKEL, *Porträtreliefs Stadtrömischer Grabbauten*, Mainz am Rhein 1993.
- LAES 2016: C. LAES, "Touching Children in Roman Antiquity: the sentimental Discourse and the Family", in C. LAES, V. VUOLANTO (eds.), *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, London-New York 2016, pp. 61-79.
- MAGISTER 2001: S. MAGISTER, "Ara funeraria di Maena Mellusa e dei suoi figli", in G. FUSCONI (a cura di), *I Giustiniani e l'antico*, catalogo della mostra (Roma 26 ottobre 2001-27 gennaio 2002), Roma 2001, pp. 341-342.
- MANDER 2013: J. MANDER, *Portraits of Children on Roman Funerary Monuments*, Cambridge 2013.
- MANFREDINI 1991: A.D. MANFREDINI, *La volontà oltre la Morte. Profili di diritto ereditario romano*, Torino 1991.
- PEETERS 2006: C. PEETERS, "Les portraits de couples sur les reliefs funéraires du monde romain et au XXe siècle: les prises, égalité et asymétries", in *Dialogues d'histoire ancienne* 32-2, 2006, pp. 95-124.
- PFLUG 1989: H. PFLUG, *Römische Porträtstelen in Oberitalien. Untersuchungen zur Chronologie, Typologie und Ikonographie*, Mainz am Rhein 1989.
- RAWSON 1986: B. RAWSON, "The Roman Family", in B. RAWSON (ed.), *The Family in Ancient Rome*, London-Sidney 1986, pp. 1-57.
- RAWSON 2003: B. RAWSON, *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford 2003.
- RAWSON 2010: B. RAWSON, "Degrees of freedom: 'uerna' and Junian Latins in the Roman familia", in V. DASEN, T. SPÄTH (eds.), *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, Oxford-New York 2010, pp. 195-221.
- ROTHE 2011: U. ROTHE, "Der Grabstein der Severina Nutrix aus Köln: eine neue Deutung", in *Germania* 89, 2011, pp. 191-214.
- ROTTLOFF 2006: A. ROTTLOFF, *Lebensbilder römischer Frauen*, Mainz am Rhein 2006.
- SALVADORI 2015: M. SALVADORI, "Archeologia del gesto. Status quaestionis", in *Eidola* 12, 2015, pp. 9-18.
- SCALCO cds: L. SCALCO, *Ritratti di famiglia sui monumenti funerari dell'Italia romana. Commemorazione sociale di rapporti personali*, Padova cds.
- SCHUMACHER 2007: L. SCHUMACHER, "Archäologische Zeugnisse zum römischen Sklavenrecht: servi togati und SC Claudianvm", in M. MAYER, I. OLIVÉ, G. BARATTA, A. GUZMÁN-ALMAGRÓ (eds.), *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona 2007, pp. 1331-1336.
- SCRINARI 1972: V.S.M. SCRINARI, *Museo Archeologico di Aquileia. Catalogo delle sculture romane*, Roma 1972.
- SINN 1987: F. SINN, *Stadtrömisches Marmorurnen*, Mainz am Rhein 1987.
- SITTL 1970: C. SITTL, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Hildesheim 1970 (Ed. orig. 1870).
- VERZÁR-BASS 2006: M. VERZÁR-BASS, "Il mausoleo in Italia settentrionale", in J.C. MORETTI, D. TARDY (éd.), *L'architecture funéraire monumentale. La Gaule dans l'Empire Romain*, Actes du colloque (Lattes, 11-13 octobre 2001), Paris 2006, pp. 55-77.
- VERZÁR-BASS 2010: M. VERZÁR-BASS, "I monumenti dei Fadieni e i primi sviluppi delle stele romane in Italia Settentrionale", in *Ostraka* 19, 2010, pp. 63-77.
- WEAVER 1991: P.R.C. WEAVER, "Children of Freedmen (and Freedwomen)", in B. RAWSON (ed.), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford 1991, pp. 166-190.
- ZANKER 1975: P. ZANKER, "Grabreliefs römischer Freigelassener", in *JdI* 90, 1975, pp. 267-348.
- ZANKER, EWALD 2008: P. ZANKER, B. EWALD 2008, *Vivere con i miti: l'iconografia dei sarcofagi romani*, Torino 2008 (Ed. orig. 2004).



Fig. 1. Distribuzione quantitativa dei contatti fisici tra madre e figlio nei ritratti funerari di famiglia (territori tra Roma e le Alpi)



Fig. 2. Il Rilievo del Testamento (D'AMBRA 1995, p. 668, fig. 1)



Fig. 3. La stele di *Aurelius Aplus* da Aquileia (SCRINARI 1972, fig. 346)



Fig. 4. L'altare pesarese con la raffigurazione di una triade familiare (DE MARINIS 2005, p. 239)



Fig. 5. Lato breve destro dell'altare urbano dei *Passienii* (DAVIES 2007, tav. 105, fig. 104d)



Fig. 6. Fronte dell'altare di *Maena Mellusa* (RAWSON 2003, p. 43, fig. 1,8)



Fig. 7. *Kastenrelief* urbano di età giulio-claudia con la madre che porge oggetti al figlio (KOCKEL 1993, tav. 111a)



Fig. 8. Particolare della stele di *Suasa* con i ritratti delle persone menzionate nell'iscrizione (DE MARINIS 2005, p. 247)



Fig. 9. Distribuzione cronologica dei gesti materni. In ascissa gli anni, in ordinata il numero di monumenti che potrebbero essere stati realizzati in un singolo anno: la somma delle quantità in ordinata non restituisce quindi il totale delle evidenze considerate (inserite nel titolo) ma restituisce un profilo cronologico più affidabile, seppur approssimato, che tiene conto in maniera oggettiva dei problemi di datazione dei singoli monumenti senza forzare il dato in categorie definite

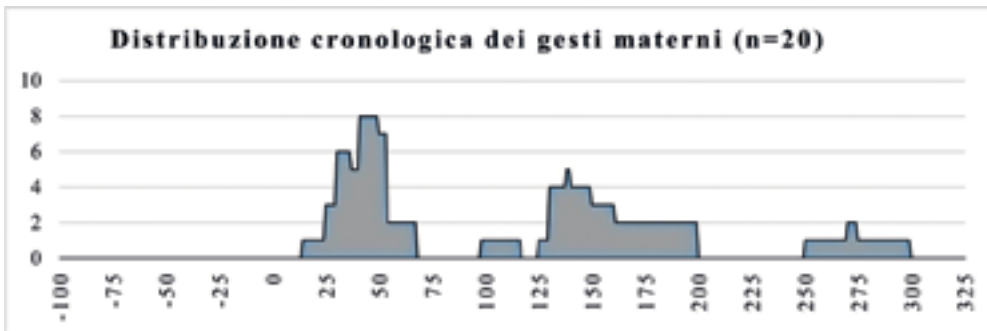


Fig. 10. Distribuzione cronologica dei gesti genericamente raffigurati all'interno di ritratti di triadi familiari provenienti dalle regioni VI; VIII; X e Roma, senza distinguere specifici agenti. Per la lettura dell'asse delle ordinate si rinvia alla didascalia di Fig. 9

DIVORATI DALLA PASSIONE: I RISCHI DELL'AMORE NON-NORMATO NEL MONDO GRECO

La “Vita di Apollonio di Tiana” riporta un episodio singolare che vede per protagonisti il giovane Menippo e il suo maestro, il filosofo neopitagorico, Apollonio¹, il quale riesce a salvare la vita al suo giovane discepolo. Menippo infatti una sera, camminando da solo verso il porto, aveva incontrato una donna straniera, di una bellezza straordinaria e di notevoli possibilità economiche, che, dopo averlo sedotto, lo aveva portato a casa con sé; i due, da quel momento, diventano amanti e Menippo, la cui giovane età lo rendeva sconfitto in partenza nella resistenza ai piaceri erotici e della carne, decide di sposarla. Ma Apollonio sa che questa donna è un φάσμα, un mostro le cui belle sembianze e la ricca vita non sono che illusioni create dalla sua stessa natura, e aspetta il banchetto nuziale per rivalere a tutti chi lei sia: si tratta di un’empusa e il suo scopo è quello di divorare il giovane che era da poco divenuto suo sposo. Questi esseri, come sottolinea il filosofo,

ἐρῶσι δ’ αὖται καὶ ἀφροδισίων μὲν, σαρκῶν δὲ μάλιστα ἀνθρωπείων
ἐρῶσι καὶ παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, οὓς ἂν ἐθέλωσι δαΐσασθαι².

La giovane, o meglio il mostro, temendo la tortura con cui la minaccia l’uomo, decide di confessare: ha nutrito Menippo di piacere erotici per poi divorarne il corpo, come è suo costume fare con gli uomini giovani e belli, il cui sangue è incontaminato e quindi migliore al suo palato.

La storia, di per sé, non è altro che uno dei tanti episodi di natura agiografica³, contenuti nella straordinaria “Vita” di questo filosofo ma al suo interno vi è celato un avvertimento per tutti i giovani che, come Menippo, non sanno contenersi e non sono in grado di resistere alle tentazioni erotiche della vita; chi cede a queste donne vogliose, a questi “mostri”, perché, come ha dimostrato il nostro protagonista, sempre di mostri si tratta, è destinato a essere da loro divorato.

Apollonio l’ha definita “empusa” e la ha anche paragonata alle “lamie” e agli altri spauracchi, aprendo così una finestra su quello che è il complesso, variegato e caotico mondo dei demoni femminili antropofagi del mondo greco.

Empusa è una figura mitica il cui nome tradisce già il suo scopo di vita⁴; “impedire”, “intralciare” i viventi, in riferimento ai disturbi da lei provocati agli incroci e ai

¹ PHILOS. *V*/4 4. 25.

² PHILOS. *V*/4 4. 25

³ Si tratta di una sorta di “anti-vangelo”; il mondo pagano vuole i propri eroi che, al pari del Cristo dei Giudei, mostrino il proprio valore attraverso esorcismi, miracoli e imprese incredibili. Per maggiori informazioni si rimanda a SFAMENI-GASPARRO 2007.

⁴ Si tratta di un nome parlante, che chiarisce già la sfera d’azione della creatura cui si riferisce e mostra la sua intima natura. Belmont ha definito le creature mostruose caratterizzate da questi appellativi come “esseri verbali”, i quali avrebbero due caratteristiche principali: da una parte si tratta di figure incredibilmente arcaiche, dall’altra proprio questa arcaicità, questo loro essere nate in un momento in cui non si era ancora costruita una fitta rete mitologica che lasci si lo spazio per le diverse varianti ma che comunque traccia un solco nel quale inserirsi e muoversi, conferisce loro una sorta di indeterminatezza riguardo la loro genesi e la loro storia. Proprio questo elemento induce a classificare come creazioni posteriori alla loro “nascita” tutte quelle storie che vogliono dar loro una dignità mitica propria e un’essenza ontologica determinata (vd. BELMONT 1974).

crocicchi nell'al-di-qua e nell'Ade agli iniziati ai Culti Misterici⁵; la più famosa esponente di queste creature è la bellissima donna, caratterizzata però da una gamba di sterco di vacca, a enfatizzarne la pericolosità, incontrata nell'aldilà da Dioniso e il suo servo Xantia nelle *Rane* di Aristofane⁶. Un'altra ipotesi però⁷, più significativa per quello che riguarda le ipotesi portate avanti in questo lavoro, la vede collegata al verbo ἐμπίνω, “tracannare”, “bere fino all'ubriachezza” con riferimento però al sangue, più che al vino.

Lamia invece, il secondo essere nominato dal filosofo, è una creatura molto più complessa e stratificata⁸; nata come un semplice essere verbale, al pari delle sue “compagne”, si è elevata a una dignità mitologica maggiore con una storia costruita *ad hoc*, che la vede sfortunata amante di Zeus prima, perseguitata dall'ira di Hera, la quale provoca la morte di tutti i suoi figli, e protagonista di una metamorfosi mostruosa poi, metamorfosi che la porterà a diventare un demone antropofago, con una spiccata predilezione per i bambini in fasce.

A queste due creature femminili Strabone accostava anche Gorgò, la Gorgone protagonista della saga di Perseo, e Mormolice, inserendo così, in un unico elenco di “mostri” per bambini, quello che è il cosiddetto circolo di Hecate:

τοῖς τε γὰρ παισὶ προσφέρομεν τοὺς ἡδεῖς μύθους εἰς προτροπήν, εἰς ἀποτροπήν δὲ τοὺς φοβερούς: ἢ τε γὰρ Λάμια μῦθος ἐστὶ καὶ ἡ Γοργώ καὶ ὁ Ἐφιάλτης καὶ ἡ Μορμολύκη⁹.

Il “circolo di Hecate” non è altro che un gruppo di demoni femminili, caratterizzati da una sessualità deviata, dal gusto per il sangue e la carne umana e dalla capacità di mutare aspetto, nonostante amino mostrarsi per lo più sotto le sembianze di donne bellissime.

Si tratta di donne sfortunate, alle quali, a causa di una loro morte precoce o per colpa di altri, viene negata o addirittura strappata la maternità; Gello infatti muore παρθένος secondo Saffo¹⁰, Lamia assiste impotente, invece, all'uccisione dei suoi figli, avuti con il padre degli dèi, per mano di Hera¹¹.

Si è a lungo sottolineato come il loro destino le abbia volute escluse dall'Ade¹², in quanto la loro mancanza, il loro non aver portato a termine una gravidanza, vero scopo di vita per la donna greca, le collochi in una sorta di limbo, uno *status* sospeso, che mal si concilia con la ben determinata suddivisione di *stati* che serve a sancire e creare la morte e quindi l'Ade¹³. Il loro stesso accanirsi contro i neonati, cercando di divorarli, non fa

⁵ JOHNSTON 1999, pp. 133-139.

⁶ ARISTOPH. *Ran*, pp. 285-296.

⁷ HDT. 3.11.3 e 4.64.1.

⁸ CAPPANERA 2016.

⁹ STRABO 1. 2. 8.

¹⁰ ZEN. *Ep*. 3. 3

¹¹ SCH. ARISTOPH. PAX 758, SCH. ARISTOPH. VES. 1035d = FGtHist 76 F17 e SCH. ARISTEID. PAN 102.5.

¹² JOHNSTON 1999.

¹³ Per l'uomo Greco, come per quasi la totalità delle culture antropologiche (DI NOLA 1995), il vero e proprio passaggio tra la vita e la morte non avveniva con la morte biologica, quindi con la cessazione delle attività cardiache e cerebrali

altro che sottolineare la gravità di questa maternità mancata; è come se, inghiottendo un bambino, questi demoni vivessero una gravidanza mostruosa, provando, attraverso l'ingerimento, a rinchiudere una creatura nel proprio ventre ormai freddo e sterile¹⁴.

I miti che le vedevano protagoniste volevano, in questo modo, istituire una norma comportamentale per tutte le giovani donne greche; morire come donna senza figli era assolutamente da evitarsi, in quanto, tale morte, avrebbe trasformato la malcapitata in un fantasma, destinato a vagare davanti alle porte del regno di Ade, o in un demone antropofago alla perenne ricerca di soddisfazione per una maternità mancata.

Ma sarebbe riduttivo immaginare che queste storie insegnassero un modello comportamentale soltanto ai giovani membri di sesso femminile della società greca, è molto più probabile che si celi dietro un monito anche per i giovani uomini; tale monito è ben identificabile tenendo presente la storia di Menippo e della bella Empusa e muovendo, da essa, alcune considerazioni sia riguardo alle donne che animano la cerchia della dea Hecate, sia riguardo ai costumi sessuali dell'antica Grecia.

Innanzitutto è chiaro cosa pensi il maturo Filostrato, saggio sia per età che per pratica filosofica, di Menippo; l'uomo si è lasciato abbagliare da una donna bellissima e indubbiamente sensuale e, senza indagare alcunché su di lei, si è buttato in questa relazione senza seguire i consigli o i suggerimenti che potevano muovergli gli amici con più esperienza, tra i quali lo stesso Apollonio. Questo primo punto potrebbe aprire qualche perplessità perché non si capisce come mai un giovane uomo, nel pieno della sua virilità, avrebbe dovuto prestare attenzione all'oggetto sul quale ricadeva il suo impulso erotico, in un mondo in cui la sessualità era libera e vissuta pienamente.

Quando si parla di sessualità nel mondo antico, infatti, e in special modo in quello greco, si tende a pensare a un atteggiamento di apertura e libertà totale, apertura e libertà che sarebbero poi state spazzate via dal Cristianesimo, colpevole di aver introdotto sentimenti di vergogna e pudore verso l'amore fisico¹⁵.

L'uomo greco, in effetti, aveva a disposizione un ampio bacino di *partners* sessuali, non tutti però obbligatoriamente anche *partners* riproduttivi, elemento che crea qualche disagio quando si desidera analizzare il fenomeno dell'amore fisico nella sua interezza e complessità. Scriveva Demostene, riferendosi all'uomo Ateniese, ma si è autorizzati a ritenere che la situazione non fosse molto diversa in altre parti della Grecia:

τὰς μὲν γὰρ ἐταίρας ἡδονῆς ἔνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν¹⁶.

dell'uomo, bensì con la preparazione del corpo e i riti funebri i quali, come una sorta di vero e proprio rito di passaggio, sancivano la separazione di *status* tra viventi e defunti e collocavano l'individuo che li riceveva nella seconda categoria, questo senza ombra di dubbio. Il dubbio poteva invece permanere per chi, ad esempio, non avesse ricevuto degna sepoltura o degne esequie (vd. Patroclo in HOM. *Il.* 23. 70-74 o Elpenore in HOM. *Od.* 11. 52-73). Similmente chi, in vita non sia riuscito a passare da uno *status* a un altro, in questo specifico caso da quello di *παρθένος* a quello di *γυνή*, non sarebbe riuscito, neanche in morte, a passare da membro della comunità dei vivi a suddito del Regno di Ade.

¹⁴ CUSUMANO 2008.

¹⁵ DOVER 1973.

¹⁶ DEMOSTH. 59. 122.

Al *partner* riproduttivo per eccellenza, la moglie che dava alla luce la prole legittima, si aggiungeva quindi un altro *partner* riproduttivo, la concubina, con la quale spesso si instauravano relazioni basate su un forte sentimento emotivo, tipologia di rapporto che si potrebbe definire “occasionale-stabile”. Bisogna poi nominare nell’elenco le etere, con la quali sussisteva spesso un rapporto spinto dal desiderio carnale e/o intellettuale, a volte anche emotivo, ma regolato da rapporti di tipo commerciale, il giovane amasio, il più delle volte i giovani amasi, le prostitute, e infine le schiave e gli schiavi, che in alcun modo potevano sottrarsi ai desideri del proprio padrone¹⁷. Tutto questo induce a ritenere che non esistessero rapporti “proibiti” per gli uomini dell’Antica Grecia, a parte, ovviamente, i rapporti omosessuali passivi quando si era ormai passata l’età adolescenziale, che rendevano l’individuo motivo di scherno e imbarazzo¹⁸.

A ben guardare, si tratta però, in tutti questi casi, di un amore “normato”, consentito cioè dalle convenzioni sociali e regolamentato da una gerarchia che rende lecito o meno, a seconda di ciascun *partner*, atteggiamenti appartenenti alla sfera sessuale *strictu sensu*, ma anche a quella emotivo-sentimentale in senso più ampio. Quello che non è contemplato, in nessuno dei rapporti appena elencati, è che l’uomo li intraprenda completamente accecato da Eros, soprattutto se si è uomini.

L’Eros smisurato, senza controllo, quello che definiremmo vera e propria passione, è caratteristica prettamente femminile, in quanto le donne sono più portate all’incontinenza sessuale e a sentimenti smisurati, addirittura in caso di tradimento la colpa ricadeva soltanto sul maschio “seduttore” e non sulla donna che, semplicemente seguendo la sua natura, aveva ceduto alle lusinghe di un maschio, dotato di intelletto maggiore e quindi della capacità di irretire e ingannare, ottima motivazione per tenere segregate in casa le donne oneste¹⁹.

L’uomo, da canto suo, deve dedicarsi a un amore misurato perché

ἔρωτες ὑπὲρ μὲν ἄγαν ἐλθόντες οὐκ εὐδοξίαν οὐδ’ ἀρετὰν παρέδωκαν
ἀνδράσιν: εἰ δ’ ἄλις ἔλθοι Κύπρις, οὐκ ἄλλα θεὸς εὐχαρῖς οὕτως²⁰.

La continenza sessuale ha un peso notevole nel determinare il comportamento, retto o meno, di un giovane adulto; Senofonte loda Agesilao per la sua capacità di dare un freno ai propri impulsi sessuali²¹, e, in generale, tra le virtù dell’uomo virile,

¹⁷ CALAME 1983.

¹⁸ Feroce è la critica di Aristofane verso gli omosessuali passivi che hanno raggiunto l’età adulta, definiti con il sostantivo di *καταπύγων*, o altri composti, meno eleganti della parola *πρωκτός*. Alle parole si aggiungeva la mimica sulla scena che contribuiva a canzonare e offendere chi, passato il limite di età, continuava a darsi a rapporti contro natura (CANTARELLA 1988).

¹⁹ Questo stato di cose si rifletta nella lingua: nel dialetto attico infatti non esiste il femminile del sostantivo *μοιχός*, e alla donna vi si riferisce soltanto con il participio passivo del verbo *μοιχεύω*, per indicare l’adultera, oppure più in generale con tutte le forme passive (CANTARELLA 1981). Sulla valenza nel diritto attico dell’adulterio e sulle conseguenze che ne derivavano per l’uomo, colpevole di aver avuto un rapporto carnale con una donna sotto la responsabilità di un altro uomo si veda PAOLI 1950; MAFFI 1986.

²⁰ EURIP. *Med.*, pp. 629-631.

²¹ XEN. *Ages.* 5.

che corrispondono in gran parte con quelle del buon soldato, fa capolino proprio la capacità di dare un freno ai propri appetiti sessuali²².

All'elemento di carattere pratico quindi, infatti saper contenere i propri impulsi erotici rientra nella sfera dell'autocontrollo, fondamentale in un'ottica di resistenza alle comodità e agli agi, si aggiunge la naturale diffidenza dell'uomo greco per i sentimenti, i quali non nascono, secondo la concezione greca arcaica, dall'intimo dell'uomo ma sono forze esterne, poste in petto da una divinità, che annientano la capacità di giudizio dell'uomo e lo dominano completamente²³.

Da tutto ciò ne consegue la necessità, per un giovane maschio, che si avvicina al suo periodo di "attività" sessuale²⁴, di una sfera ben limitata in cui potersi muovere, delineata da norme che sanciscano esplicitamente cosa possa e cosa non possa fare. Ma per un uomo di circa 20 anni, l'età in cui di norma si iniziava il passaggio tra passività e attività²⁵, tenere a bada i propri sentimenti, non gettarsi anima e corpo in avventure amorose ed erotiche, non è semplice; è necessario un ammonimento di portata maggiore ed è per questo che scende in campo il circolo di Hecate.

Questi mostri sono, al pari del ragazzo che trasgredisce le regole sessuali della comunità, fuori posto rispetto all'ordine sociale, politico e culturale, i rapporti che essi instaurano con gli uomini sono altrettanto "dis-ordinati", nel senso etimologico del termine²⁶. Così sia Lamia, rea di aver avuto un rapporto sessuale fuori dalla norma dal momento che si è arrogata il diritto di essere l'amante del padre degli dèi, che Gello, donna bellissima ma il cui fiore delle fertilità non è stato colto da nessuno ed è quindi andato assolutamente sprecato, diventano spauracchio dei trasgressori.

Fino a questo momento lo erano state di bambini ribelli, il cui rifiuto a obbedire alle madri e alle balie in particolare, agli adulti più in generale, li poneva nella stessa sfera di "dis-ordine" di queste creature; una madre di Siracusa, per convincere il figlio a non seguirla alle feste in onore di Adonis, dato che un bambino sarebbe stato assolutamente "fuori posto" in un contesto sacro di donne adulte, lo minaccia ricordandogli dei morsi che Mormò, altra figura del seguito di Hecate, menzionata anche da Apollonio²⁷, dà ai bambini disobbedienti, paragonati ai cavalli, animali difficili da domare, simbologia dell'età adolescenziale;

οὐκ ἄξιόν τῳ τέκνον. μορμώ, δάκνει ἵππος²⁸.

²² XEN. *Memor.* 4.5.9.

²³ DODDS 2003.

²⁴ Si utilizza il termine "attività" in contrapposizione al periodo di "passività" sessuale, cioè quella fase, in corrispondenza con l'adolescenza in cui il ragazzo era soggetto passivo del sentimento amoroso, sia da un punto di vista emotivo, veniva cioè scelto da un uomo adulto che gli dedicava tutte le sue attenzioni, che fisico, era il partner passivo nel rapporto omosessuale.

²⁵ CANTARELLA 1988.

²⁶ Il prefisso δῶσ- in greco indica il perversimento o la degenerazione del concetto che segue, quindi il termine "dis-ordine" indicherebbe un ribaltamento in negativo di quello che è l'ordine morale e sociale costituito; nel presente lavoro verrà sempre usato con questa accezione.

²⁷ PHIL. *V*A 4.25.

²⁸ THEOCR. 15.40

Essere morsi, o addirittura divorati è la sorte che colpisce i trasgressori dell'ordine; il cannibalismo è l'atto anti-sociale per eccellenza, il gesto dei lupi, sorta di doppio distorto e perverso della comunità umana²⁹, e diventa, nel caso di "bambini" cresciuti, l'espressione estrema di un piacere erotico e di un sentimento di possesso del *partner* che non conoscono misura, che non sanno quando è il momento di fermarsi se non si vuole arrivare all'annichilimento totale.

L'uomo quindi deve sconfiggere e annientare questi "mostri" che vogliono trascinarlo in relazioni sì affascinanti e soddisfacenti, ma che si collocano al di fuori dei rapporti stabiliti e previsti dalla società; si è visto come, tra le compagne della giovane sposa di Corinto, prenda posto anche Gorgò, la Gorgone, la più famosa probabilmente tra le sue sorelle antropofaghe. Il suo destino è quello di essere sconfitta dal giovane Perseo che, aiutato dalla vergine Atena e da Hermes, riesce a decapitarla senza incrociarne lo sguardo, che l'avrebbe immediatamente ucciso; dal sangue stillante dalla ferita nasce il cavallo alato Pegaso, grande dono per l'umanità³⁰.

Ancora una volta è necessario leggere in filigrana quello che questa storia vuole comunicare, o meglio insegnare; un giovane eroe, probabilmente nel momento di passaggio tra l'adolescenza e l'età adulta, viene mandato a compiere una missione suicida e a uccidere un mostro che, un tempo era stato una bellissima donna, talmente avvenente da far invaghiare persino Poseidone e averlo spinto a commettere un atto di empietà, possedendola nel tempio di Atena. Sia che questo sia avvenuto per sua volontà o la giovane sia stata violentata, la colpa ricade sulla ragazza che subisce l'ira della dea vergine; viene trasformata in un mostro, con i serpenti al posto dei capelli e la capacità di uccidere con un solo sguardo³¹.

Si è autorizzati a ritenere che la Gorgone non abbia perso il suo "ascendente" sugli uomini e che la sfida di Perseo stia proprio nel decapitare questa donna che rappresenta la sessualità sfrenata e illecita, come testimonia il rapporto da lei consumato nel tempio di Atena, capace di "immobilizzare" un uomo e distruggerlo.

A questo profilo di donna "selvaggia" e pericolosa, in grado di ridurre l'uomo a un animale, dimentico delle sue facoltà intellettive e del suo ruolo sociale, corrisponde anche Circe, la maga incontrata da Odisseo nelle sue peregrinazioni e portata alla ragione e alla mansuetudine proprio dall'imporsi della maschia forza

²⁹ VISINTIN 1992.

³⁰ APOLLOD. 2. 4. 1-5. La storia della Gorgone ha ricevuto nel tempo una serie di stratificazioni, elemento che essa condivide con Lamia con l'unica differenza che tali stratificazioni hanno dato vita a una storia più organica e meglio conosciuta. Esiodo parla delle tre Gorgoni nella *Teogonia* e definisce Medusa: "Μέδουσα τε λυγρὰ παθοῦσα" (HES. *Theog.* 276), senza fare alcun riferimento a serpenti o sguardo che uccide. Omero conosce probabilmente la storia di Perseo per intero perché parla della testa della Gorgone raffigurata sullo scudo di Agamennone (HOM. *Il.* 11. 36) e di Atena (HOM. *Il.* 5. 738), inoltre la colloca tra i terroci che risiedono nel più profondo dell'Ade (HOM. *Od.* 11).

³¹ Nelle sue rappresentazioni iconografiche più antiche Medusa ha addirittura un corpo equino (come è raffigurata sul collo di un'anfora beotica, risalente al VII sec. a.C. e conservata al Museo del Louvre, CA795), per l'età classica invece, di norma, è un essere alato, dotato di un ghigno da cui escono delle zanne da cinghiale e, in alcuni casi, dotato di barba. Durante l'età ellenistica invece viene raffigurata come una bella donna, con i tratti languidi e niente più di animalesco nell'aspetto. Per la sua iconografia vd. GIALONGO 2012.

di quest'ultimo³². La maga, o la dea³³, si presenta agli uomini cantando, azione sensuale, tipica delle donne "poco oneste"³⁴, li droga con veleni che facciano loro dimenticare la propria casa, la loro meta e la loro stessa identità e infine li trasforma in animali, togliendo loro tutta la dignità di essere umani e spingendoli, a questo sembra alludere la presenza di animali carnivori e non, che vagano tranquillamente nel suo palazzo, a cibarsi l'uno dell'altro e a commettere quindi la grave infrazione etica del cannibalismo.

Ma Odisseo, come Perseo, e come, si spera, tutti i giovani nuovi cittadini, sanno come reagire di fronte a queste creature dalla sessualità sfrenata e animale: esse vanno ricondotte alla ragione, al ferreo dominio dell'uomo o, nei casi in cui questo non sia possibile, annientate.

Perché la perdita di misura nel desiderio erotico è un pericolo per la società greca, società che ha ovviamente bisogno di rispettare un ordine da lei stessa creato per sopravvivere e prosperare, e che quindi ha bisogno che i giovani, nel momento in cui si affacciano alla vita politica della città, comprendano al più presto questa sua necessità. Così gli esseri mitici che prima, accompagnandoli nella loro infanzia, li inducevano all'obbedienza verso gli adulti, ora li inducono all'obbedienza verso le regole comunitarie; cedere ai piaceri erotici finì a sé stessi mette in pericolo l'incolumità di chi è tanto debole da cedervi e, in questo modo, della città stessa che poggia anche su di lui. L'espressione "divorati dalla passione", all'interno della sfera mitica, passa da un significato metaforico a un senso incredibilmente più realistico, sancendo in questo modo, in filigrana, quella che è la norma di comportamento accettata dalla società in cui il giovane si muove.

CHIARA CAPPANERA
 Universidad Complutense de Madrid
 Instituto Univeristario de Ciencias de las Religiones
 ccappa01@ucm.es

BIBLIOGRAFIA

- BELMONT 1974: N. BELMONT, "Comment on fait peur aux enfants", in *Topique* 13, 1974, pp. 101-125.
 CALAME 1983: C. CALAME (a cura di), *L'amore in Grecia*, Bari 1983.
 CANTARELLA 1981: E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma 1981.
 CANTARELLA 1988: E. CANTARELLA, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988.
 CAPPANERA 2016: C. CAPPANERA, "Lamia e le sue metamorfosi", in *Gerìon* 34, 2016, pp. 103-126.

³² HOM. *Od.* 10.

³³ Come la Gorgone, anche Medea sarebbe la "rimanenza" di una divinità molto più arcaica, legata al mondo del caos primordiale sconfitto poi dagli dèi celesti dell'Olimpo; Omero più volte la definisce θεά (vd. ad. es. HOM. *Od.* 10. 136, 11. 8 e 12. 150) ed è figlia del Sole (HES. *Theog.* 956-957). A ciò si aggiunge un suo collegamento con il mondo dei morti e della profezia; infatti è lei a inviare Odisseo all'Ade perché interroghi Tiresia e, al suo ritorno, sembra già essere a conoscenza di quello che l'indovino tebano gli ha detto (HOM. *Od.* 12 37-110 e 116-141). Su questo vd. KERÉNYI 1991 pp. 61-96.

³⁴ STANELEY-SPAETH 2014.

- CUSUMANO 2006: N. CUSUMANO, "Alterità nell'alterità nella Grecia Antica. Lamia e le sue compagne", in E. GUGGINO (a cura di), *Fate, sibille e altre strane donne*, Palermo 2006, pp. 211-230.
- CUSUMANO 2008: N. CUSUMANO, "Ad infants terrendos", in I.E. BUTTITTA (a cura di), *Miti Mediterranei*, Atti del Convegno Internazionale (Palermo-Terrasini 2007), Palermo 2008, pp. 47-65.
- DODDS 2003: E.R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, Milano 2003 (Ed. orig. 1959).
- DOVER 1973: K.J. DOVER, "Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior", in *Arethusa* 6, 1973, pp. 59-74.
- GIALONGO 2012: A. GIALONGO, *La donna serpente. Storie di un enigma dall'antichità al XXI secolo*, Bari 2012.
- JOHNSTON 1999: S.I. JOHNSTON, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greek*, Berkeley-Los Angeles 1999.
- KERÉNYI 1991: K. KERÉNYI, *Figlie del Sole*, Torino 1991 (Ed. orig. 1944).
- MAFFI 1986: A. MAFFI, "La confessione giudiziaria nel diritto greco", in *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge*, Actes de la table ronde de Rome (28-30 mars 1984), Roma 1986, pp. 7-26.
- OGDEN 2002: D. OGDEN, *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford 2002.
- PAOLI 1950: U.E. PAOLI, "Il reato di adulterio (moikeia) in diritto attico", in *Studia et Documenta Historiae et Juris* 16, 1950, pp. 123-182.
- PEREA-YÉBENES 2002: S. PEREA-YÉBENES, "Las Striges: mujeres-pájaro, lujuriosas, devoradoras", in *El Sello de Dios (2), Ceremonias de la muerte. Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid 2002, pp. 233-270.
- PISANO 2013: C. PISANO, "Da spauracchio per i bambini a indictio silentii. I "mostri dell'infanzia" nell'antica Grecia", in I. BAGLIONI (ed.), *Monstra. Costruzione e Percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo Antico*, vol. 2, Roma 2013, pp. 69-78.
- RYBAKOVA 2004: M. RYBAKOVA, *The child-snatching demons of antiquity: narrative traditions, psychology and Nachleben*, Yale 2004.
- SFAMENI-GASPARRO 2007: G. SFAMENI-GASPARRO, "Il sofista e l'uomo divino", in O.D. CORDOVANA, M. GALLI (a cura di), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*, Catania 2007.
- STANELEY-SPAETH 2014; B. STANELEY-SPETH, "From Goddess to Hag: The Greek and the Roman Witch in Classical Literature", in K.B. STRATTON, D.S. KALLERES (eds.), *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*, New York 2014, pp. 41-70.
- STRAMAGLIA 1999: A. STRAMAGLIA, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari 1999.
- VISINTIN 1992: M. VISINTIN, *La Vergine e l'eroe. Temesa e la leggenda di Euthymos di Locri*, Bari 1992.

UNITI NELLA MORTE: UNA MADRE E UN FIGLIO DALLA NECROPOLI ORIENTALIZZANTE DI BOSCO LE PICI (CASTELNUOVO BERARDENGA, SIENA)

Scavi recenti eseguiti tra il 2000 e il 2009 in località Bosco Le Pici da parte della Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana¹ hanno portato alla luce una piccola area di necropoli caratterizzata da un uso di lungo periodo (dall'Orientalizzante antico all'età ellenistica)² e dalla presenza di elementi assai peculiari dal punto di vista culturale che, ancora da analizzare in modo dettagliato, indicano un forte legame della comunità locale, almeno nella prima fase di utilizzo del sepolcreto, con ambienti della media Etruria interna, e segnatamente cortonesi³.

In attesa di una revisione critica dei dati di scavo e dell'edizione integrale dei contesti, oggetto per il momento solo di edizioni parziali e preliminari, è da sottolineare come l'area risulti apparentemente interessata da due macrofasi, delle quali la più antica difficilmente deve essere considerata precedente alla fine della facies villanoviana. Dopo un apparente iato successivo all'età arcaica, nel corso del IV sec. a.C. l'area ha subito una riattivazione dell'uso funerario, come indicano i rinvenimenti tombali cronologicamente più recenti⁴.

Durante la campagna di scavo 2005 è stata indagata una sepoltura a cassa litica, interamente composta da lastre di alberese. La struttura, con la lastra di chiusura ancora in posto, risultava solo parzialmente riempita di terra e si presentava invasa dall'apparato radicale delle piante che insistevano sull'area. I materiali ceramici rinvenuti erano in gran parte integri, anche se leggermente dislocati rispetto alla collocazione originaria e adagiati sul fianco, probabilmente a causa di eventi post-deposizionali. Il rinvenimento non risulta isolato, essendo stata successivamente individuata e scavata una ulteriore cassetta litica (tomba E) collocata in prossimità della prima. Lacerti di una struttura muraria ad andamento circolare, entro la quale le due sepolture risultavano potenzialmente iscritte, ha fatto ipotizzare la presenza di un vero e proprio circolo funerario (*Fig. 1*), le cui vicende sembrerebbero assai complesse, a causa della successiva realizzazione di una tomba a camera (la cd. tomba C) che lo avrebbe obliterato parzialmente⁵.

Il tipo tombale della cassa litica richiama chiaramente usi funerari diffusi in contesti geograficamente prossimi e collocabili nell'area dell'Etruria settentrionale interna,

¹ Lo scavo è stato diretto dalla dott.ssa S. Goggioli, con l'aiuto dell'assistente tecnico G. Roncaglia. Le indagini sul campo sono state condotte a più riprese da M.A. Turchetti, M. Firmati e F. Lodovici (che ha seguito le campagne dal 2003 al 2009), con la collaborazione dell'associazione archeologica ACRASA. Si ringraziano in questa sede gli organizzatori del Convegno, per aver accolto il contributo nella sessione Poster, Bianca Ravalli, autrice dei disegni, Laura Benucci, autrice degli interventi di restauro, Jacopo Tabolli e Alberto Agresti per i preziosi consigli, Marco Firmati, per le lunghe chiacchierate sull'archeologia chiantigiana. Un grazie anche ad Antonia Falcone, preziosa corretrice di bozze.

² Sul contesto si vedano: GOGGIOLI, RONCAGLIA 2006; GOGGIOLI 2009; GOGGIOLI 2012; GIROLDINI 2017; GIROLDINI 2018.

³ GIROLDINI 2018, p. 14.

⁴ GOGGIOLI 2012. Gli scavatori non escludono, comunque, la possibilità della presenza in zona di un abitato protostorico (GOGGIOLI, RONCAGLIA 2006, p. 61).

⁵ GOGGIOLI 2009; GIROLDINI 2018.

come quello di Castelluccio la Foce-Tolle⁶, ma soprattutto quello di Cortona, nel quale è attestata la presenza di circoli funerari caratterizzati dalla presenza di una pluralità di teche⁷.

Le affinità con l'area chianina, e segnatamente cortonese, riguardano anche i materiali⁸. Il corredo (*Fig. 2*) era costituito da un cinerario biconico, contenente oggetti di ornamento personale, tra cui una coppia di fibule a navicella e staffa lunga, e una fusaiola fittile; vi era poi una brocchetta usata come cinerario per un individuo di età infantile, insieme a una serie di manufatti costituenti il corredo di accompagnamento: una brocca con collo troncoconico, spalla sfuggente e ventre rastremato, con duplice decorazione a falsa cordicella e a lamelle metalliche⁹; una piccola tazza con alto labbro a profilo concavo, spalla carenata, fondo ombelicato e ansa sormontante; una coppa su alto piede troncoconico costolato; tre piatti su piede con labbro estroflesso distinto. Una fibula a drago è stata infine rinvenuta nella terra di riempimento della cassa¹⁰.

Il cinerario¹¹ (*Fig. 3*) è di forma biconica, con labbro fortemente svasato, pareti a profilo convesso e costolature orizzontali munite di fori passanti per la sospensione di decorazioni (alcune catenelle metalliche sono state rinvenute ancora *in situ*); sul corpo restano tracce di decorazione a lamelle metalliche applicate, disposte su più registri; la ciotola coperchio¹² (*Fig. 3*) risulta eseguita con lo stesso stile e corpo ceramico, dunque prodotta con tutta probabilità insieme al biconico stesso e costituente parte del medesimo set. Essa è modellata in modo tale da presentare una sorta di doppia concavità, che la rende atta a esercitare la sua funzione di coperchio, ma anche a essere utilizzata per contenere liquidi o aridi (forse per consentire la collocazione di piccole offerte, delle quali tuttavia non si è rinvenuta traccia). L'orlo è arrotondato, con labbro a profilo convesso leggermente rientrante, decorato da basse apofisi subcircolari; al di sotto del labbro, da esso separata da una scanalatura, è posta un'ampia fascia a profilo troncoconico leggermente convesso (terminante in basso con una fila fori passanti), che in assenza di piede costituisce l'effettivo sostegno della ciotola; all'interno invece vi è una vasca profonda, caratterizzata da un'ampia area convessa centrale; sull'orlo è impostata l'ansa a bastoncino orizzontale, disposta verticalmente, con decorazione a doppio tortiglione. La conformazione estremamente particolare doveva risultare legata alla necessità di chiudere la bocca del biconico, nella quale la parte inferiore della vasca così modellata andava a incastrarsi, e di coprire alla vista la bocca stessa attraverso l'ampia fascia troncoconica esterna, imitando in ciò le "classiche" ciotole coperchio poste rovesciate sull'imboccatura del cinerario.

⁶ PAOLUCCI 2001, p. 76.

⁷ SALVI, TURCHETTI 2014; cfr. anche BRUSCHETTI ET AL. 2014.

⁸ Si presentano in questa sede alcune considerazioni preliminari relative agli oggetti più significativi, in attesa di un più ampio ed esaustivo studio del contesto, tutt'ora in corso di preparazione da parte di chi scrive.

⁹ GOGGIOLI 2009, p. 255, fig. 14.

¹⁰ GOGGIOLI 2009, p. 256, nt. 12.

¹¹ H=35 cm, diam. punto di max espansione=30 cm, diam. bocca=15,8 cm. Impasto da nero-bruno a bruno rossastro per difetti di cottura, liscio a stecca, rosso in frattura, friabile. Vedi anche GIROLDINI 2018, p. 13: fig. 3 (prima dell'ultimo restauro).

¹² H=7,7 cm (con l'ansa, 10,1); diam. Bocca=13,5. Vedi anche GIROLDINI 2018, p. 13, fig. 4 (prima dell'ultimo restauro).

Se l'uso del biconico può rimandare a un orizzonte piuttosto antico, la foggia dello stesso e soprattutto la particolarissima conformazione della ciotola coperchio, nella quale è riconoscibile la simultanea funzione di copertura e contenitore, trovano confronto, oltre che nella tomba E delle Pici¹³, in esemplari rinvenuti nelle sepolture a cassa litica cortonesi, per le quali è stata proposta una datazione alla prima metà del VII sec. a.C.¹⁴

Gli oggetti bronzei pertinenti all'ornamento personale del defunto concorrono insieme alla fusaiola fittile all'attribuzione dei resti al genere femminile. Le due fibule (*Fig. 4*)¹⁵ sono caratterizzate da navicella larga e piuttosto profonda e staffa lunga, ancorché frammentaria, e presentano complesse decorazioni sul dorso, con due fasce laterali a tratti obliqui e una ampia area dorsale, inquadrata da linee incise longitudinali e munita di una sorta di metopa centrale con fasce a rilievo perpendicolari all'asse longitudinale, ai lati delle quali vi sono due aree decorate a spina di pesce. Gli oggetti trovano buoni confronti con un tipo molto diffuso in area mediotirrenica e settentrionale in una notevole serie di varianti, ma caratterizzato dalla tripartizione dei campi decorativi, e collocabile tra la seconda metà dell'VIII sec. e i primi decenni del VII¹⁶.

Nel cinerario con relativo coperchio risulta particolarmente interessante l'uso della decorazione mediante lamelle metalliche applicate, presente anche in quasi tutti i vasi di corredo, oltre che nel cinerario e in una brocca dalla tomba E; nonostante la prevalente diffusione della tecnica in area mediotirrenica già in un momento antico del primo ferro, il suo utilizzo prosegue come noto anche nel corso dell'Orientalizzante, soprattutto in area vulcente, ove è attestato lungo tutta la valle del Fiora almeno fino alla metà del secolo¹⁷. È possibile che l'Etruria settentrionale interna abbia giocato un

¹³ GOGGIOLI 2009, p. 256, fig. 16.

¹⁴ SALVI, TURCHETTI 2014, tomba 3, p. 301, nt. 5; cfr. anche BRUSCHETTI ET AL. 2014, in part. p. 171, n. 66. L'uso rovesciato di normali ciotole di copertura allo scopo di renderle atte a contenere offerte o elementi di corredo è attestato anche in altri contesti, come a Tarquinia, dove è documentato prevalentemente in caso di deposizioni infantili (LAIA, PACCIARELLI 2012, p. 348).

¹⁵ Fib. 1 (A3 nell'inventario di scavo): l max conservata: 7 cm; L=2,5 cm; fib. 2 (A3 bis): l max conservata: 8 cm; L=2,7.

¹⁶ Il confronto più prossimo viene dall'area di Castelluccio La Foce-Tolle, da cui con tutta probabilità proviene una fibula confluita nella collezione Mieli, caratterizzata da navicella più schiacciata, ma che condivide con gli esemplari qui illustrati la decorazione laterale a tratti obliqui, la presenza dei fasci di linee a inquadrare il campo decorativo dorsale e, almeno apparentemente (stando alle immagini edite), la metopa centrale e le decorazioni a spina di pesce dorsali (CIMINO 1986, p. 121, n. 348; tav. 68, senza un inquadramento cronologico preciso). Si vedano anche, per l'Italia del nord, in VON ELES 1986, due tipi affini, "fibule a navicella profonda e staffa allungata", pp. 85-86, nn. 715-729 (datazione tra 750 e inizi del VII sec. a.C.) e "fibule a navicella profonda con staffa lunga e decorazione incisa", pp. 86-87, nn. 730-734 (datazione ai primi decenni del VII sec. a.C.); se la sintassi decorativa richiama soprattutto il primo tipo, gli aspetti morfologici, e in particolare la staffa lunga, consentono di accostare i nostri esemplari al secondo gruppo, portando a ipotizzare una cronologia non superiore ai decenni finali dell'VIII sec. a.C. Si veda inoltre, in ambito mediotirrenico, il tipo Osteria dell'Osa 38dd, per il quale è proposta una diffusione tra l'avanzata III e la IV fase laziale (BIETTI-SESTIERI 1992, pp. 365-366). Infine, si confrontino anche gli esemplari 449, 450, 456 editi da Alessandro Naso (2003, rispettivamente p. 250; fig. 149; pp. 250-251, p. 251: fig. 150; p. 253; fig. 154), accomunati dalla sintassi tripartita con metopa centrale, privi tuttavia di contesto e dunque latamente datati dall'autore tra il 750 a.C. e il VII sec. a.C.

¹⁷ Cfr. MORETTI-SGUBINI 2001, p. 188; *Dizionario* 2000, p. 20; BRUNI 1986, p. 66.

ruolo nella diffusione della tecnica in area chiantigiana, data l'attestazione in ambito chiusino sia di esemplari importati dal vulcente, che prodotti in loco¹⁸. Alla medesima mediazione potrebbe essere ricondotto del resto l'utilizzo delle decorazioni a lamelle metalliche anche in contesti dell'Orientalizzante umbro¹⁹.

Elemento di indubbio interesse è inoltre la presenza, accanto al biconico, di un ulteriore vaso che ha assolto la funzione di cinerario: si tratta della brocchetta di impasto bruno (*Fig. 5*)²⁰, con orlo arrotondato, labbro appena accennato e leggermente estroflesso, collo cilindrico, spalla arrotondata, corpo rastremato e fondo piano; l'ansa a nastro (mancante) è impostata sul punto di massima espansione e all'avvio del collo. Sulla spalla è presente un motivo decorativo a solcature oblique. L'oggetto, inquadrabile tipologicamente con una certa difficoltà²¹, trova confronto in una serie di produzioni a cavallo tra il primo ferro e l'età orientalizzante²².

All'interno del vaso sono stati raccolti numerosi elementi ossei pertinenti a un individuo deceduto in tenerissima età, probabilmente poco dopo la nascita, come indicano le indagini antropologiche svolte sui resti ossei (per le quali si rimanda all'intervento di E. Pacciani in appendice). Ci troviamo dunque di fronte a una tomba bisoma, che ha accolto la deposizione di un bambino insieme a un individuo di sesso femminile, per il quale è lecito ipotizzare il ruolo di madre²³.

La presenza di più incinerati all'interno della stessa cassa costituisce una pratica largamente attestata: ancora una volta i confronti più prossimi rimandano ai circoli del Sodo di Cortona, per i quali è stato osservato un riutilizzo delle cassette²⁴. Nel nostro caso tuttavia mancano evidenze tali da far supporre un uso in più fasi del contesto, stante la pertinenza degli oggetti a un orizzonte cronologico unitario, da ricondurre, in base ai confronti citati, all'Orientalizzante antico. Lo scavo non

¹⁸ Sul tema si veda BRUNI 1986. È da sottolineare comunque come l'esiguità dei rinvenimenti, che soprattutto in area chiantigiana si limitano agli esemplari di Bosco le Pici, unitamente alla particolarità della tecnica decorativa, ponga interrogativi sull'effettiva acquisizione di saperi tecnici da parte degli artigiani locali. Non è da escludere infatti la presenza di specialisti (metallurghi itineranti?) che provvedevano autonomamente all'applicazione dei decori sul vaso finito, sovrapponendo talvolta i motivi a lamina di stagno a decorazioni già eseguite a crudo (come verificato in alcuni oggetti dalle tombe D ed E de Le Pici, ma anche, ad es., su biconici etrusco-meridionali, con decorazione sia a lamelle metalliche che a pettine: DE ANGELIS 2001, p. 19, nt. 4).

¹⁹ Si vedano ad es. i contesti principeschi di età orientalizzante della necropoli di Piazza d'Armi a Spoleto (MANCA, WEIDIG 2014). Sulla condivisione di modelli decorativi tra Chianti, agro chiusino e area umbra, si veda da ultimo GIROLDINI 2018, pp. 18-19.

²⁰ H=11,5 cm; diam. bocca=9 cm; diam. nel punto di massima espansione=12,5 cm.

²¹ I rapporti dimensionali tra altezza e larghezza porterebbero a inquadrarlo come olletta (e come tale è stato indicato in una prima presentazione: GIROLDINI 2018, p. 15, fig. 5), anche se l'ansa verticale ci porta a rigettare tale definizione.

²² Se pure mancano confronti puntuali, la forma del corpo richiama esemplari di olletta diffusi nel corso dell'Orientalizzante in area chiusina (si veda in part. l'olletta da Fonte all'Aia, MINETTI 2004, p. 127; n. 29.3; p. 129, fig. 35, 4; tav. XLVI, 29.3, il cui contesto si colloca attorno al 650 a.C.), ma anche materiali etrusco-meridionali e laziali (si veda in proposito la classe di anforette oggetto di un riesame in DRAGO 2016, inquadrabili tra un momento finale del Villanoviano e l'Orientalizzante antico, e le brocchette di tipo 11m da Osteria dell'Osa, ancora ricadenti entro la III fase laziale: BIETTI-SESTIERI 1992, pp. 265-266).

²³ L'esiguità dei reperti ossei pertinenti all'incinerato contenuto nel biconico non consente di giungere a una attribuzione del genere su base antropologica. Ci siamo dunque attenuti, per la definizione del sesso, alle mere indicazioni di tipo archeologico.

²⁴ SALVI, TURCHETTI 2014, p. 307.

ha messo in evidenza fenomeni di spostamento o dislocazione di oggetti dovuti a riaperture successive della tomba. In base alla disposizione degli oggetti inoltre sembra possibile ipotizzare che la brocchetta cineraria, rinvenuta nell'angolo Sud della cassa, fosse stata deposta immediatamente a ridosso e probabilmente a diretto contatto con il ventre del biconico, come a restituire una prossimità fisico-affettiva successiva alla distruzione dei corpi dovuta al rito incineratorio.

Il rinvenimento di infanti insieme ai genitori in tombe a incinerazione dello stesso orizzonte cronologico o in età immediatamente precedente non è infrequente²⁵; tuttavia generalmente si assiste alla deposizione dei resti ossei dei due individui all'interno dello stesso ossuario²⁶, in analogia a quanto riscontrabile per le inumazioni entro fossa di età coeva. Il bambino in tenerissima età sembra non essere ritenuto un elemento della comunità degno di ricevere una deposizione propria, almeno per quanto verificato in area mediotirrenica nel corso del primo ferro. Potremmo pensare in tal senso che il coinvolgimento di un bambino così piccolo nel rito incineratorio che ne preservi l'identità attraverso l'assegnazione di un'urna dedicata sia sostanzialmente limitato alla sfera privata. Del resto è noto come il *funus acerbum*, anche per individui assai più grandi del soggetto deposto a Le Pici, prevedesse una ritualità estremamente semplificata e comunque diversificata rispetto agli adulti, legata probabilmente alla percezione del bambino (al di sotto di una certa età) come un elemento non del tutto integrato all'interno della comunità, per il quale si può ipotizzare una attenuata, se non del tutto assente percezione (o quanto meno codificazione a livello della comunità) del lutto²⁷.

L'uso di preservare le ceneri dell'infante dando loro un contenitore distinto da quello del/dei genitori costituisce dunque un elemento sul quale soffermarsi con qualche attenzione, per la rarità del fenomeno e per le implicazioni sociali che esso comporta. La pratica non sembra conoscere molti confronti in ambito medio-tirrenico, soprattutto per quel che riguarda casi di associazione con individui di età adulta. In ambito veiente ad esempio la necropoli di Grotta Gramiccia ha restituito deposizioni autonome di incinerati in tenera età in tre casi, dotati di biconici di piccole dimensioni ospitanti i resti di individui la cui età era compresa tra 0 e 4 anni²⁸. A Tarquinia sono note sepolture autonome di infanti; particolarmente interessante è il caso della t. 64 della necropoli villanoviana di Villa Bruschi Falgari, pertinente a una bambina di età stimata 4-8 anni, il cui pozzo, pur autonomo, risulta tangente a quello di una tomba di adulto maschio, a rappresentare probabilmente, attraverso la prossimità fisica, un legame familiare-affettivo, in modo non dissimile da quanto verificato nella tomba D delle Pici relativamente al contatto tra i due cinerari²⁹. A Pontecagnano sono attestate solo tre incinerazioni pertinenti a soggetti di età infantile, delle quali una presentava elementi che indicavano chiaramente il defunto (di circa 5-6 anni di età) come

²⁵ Si veda sul tema da ultimo: NIZZO 2011, in part. pp. 61-62.

²⁶ Per una ricognizione dei principali contesti: MANZOLI ET AL. 2015, p. 82.

²⁷ NIZZO 2011, pp. 55-56.

²⁸ BERARDINETTI, DRAGO 1997, p. 41.

²⁹ TRUCCO, DE ANGELIS, IAIA 2001, pp. 89-91.

guerriero, secondo un rituale che fa supporre l'emergere di una strutturazione sociale in base alla quale il morto, anche se bambino, è portatore di elementi connessi con la rilevanza della famiglia da cui proviene all'interno della comunità³⁰. Più complesso il caso di Verucchio, dove, al di là di una notevole presenza di deposizioni multiple con individui adulti e infanti collocati nello stesso cinerario (riscontrata in tutte le necropoli e trasversalmente dal punto di vista cronologico) e di deposizioni singole o multiple pertinenti unicamente a infanti³¹, compaiono anche (nella sola necropoli di Lippi e nelle sole fasi III e IV) sepolture a struttura complessa nelle quali individui di età infantile risultano associati, in cinerari distinti, a individui adulti³². Si tratta delle tombe Lippi 122 e 122a del 1972 (pertinenti a un maschio adulto e un infante di 3-7 anni) e le tombe 24/2005 e 41/2006 (femmina adulta e bambina). Mancano individui morti al di sotto dell'anno di età associati con adulti.

Tutti i casi citati comunque, collocabili entro un orizzonte evoluto dell'età del Ferro o nel corso dell'Orientalizzante, si possono inquadrare nella tendenza indicata da Nizzo (2011, p. 66), che porta a un possibile cambiamento nella percezione dell'infanzia, legato al definitivo affermarsi di élites gentilizie che riconoscono un ruolo definito all'interno della famiglia e della comunità anche a individui molto piccoli del proprio gruppo, superando i limiti legati all'età³³.

In base a quanto illustrato è possibile leggere nell'atto di concedere al lattante un rituale incineratorio in qualche modo distinto da quello dell'adulto (pira dedicata o conformata in modo tale da impedire la commistione dei resti), con la conseguente deposizione delle ceneri, l'intenzionalità di dargli dignità di "persona", intesa qui nell'accezione più lata di soggetto avente un proprio ruolo riconosciuto all'interno della compagine sociale di appartenenza. Tale intenzionalità potrebbe essere il portato di quel fenomeno, indagato e leggibile nel corso dell'avanzata età del ferro e chiaramente definito a partire dall'Orientalizzante, di forte e progressiva differenziazione sociale da parte di alcuni gruppi, che si riconoscono come appartenenti a élites fondate su legami di sangue e che acquisiscono, ostentandoli attraverso la ritualità funeraria e l'utilizzo di appositi segni di *status*, ruoli di comando all'interno della propria comunità. L'immaturità del piccolo, quindi la sua dubbia capacità di far parte della "civitas", passerebbe dunque in secondo piano rispetto al suo essere membro di un gruppo gentilizio, il che lo avrebbe reso degno in sé di ricevere onori funebri propri dei membri adulti della propria *familia*³⁴. A suffragare una tale interpretazione potrebbe concorrere la presenza nel contesto analizzato della fibula a drago³⁵, rinvenuta però nella terra di riempimento della cassa litica, e non direttamente correlabile con la brocchetta-cinerario. Pur solo dubitativamente riconducibile all'infante, l'elemento di ornamento bronzeo indicherebbe un'intenzionale attribuzione di genere al defunto,

³⁰ Nizzo 2011, pp. 64-66.

³¹ DI LORENZO ET AL. 2016, p. 124.

³² MANZOLI ET AL. 2015, pp. 78-82.

³³ Nizzo 2011, p. 66.

³⁴ Sul tema: Nizzo 2011, p. 67.

³⁵ Vd. *supra*, nt. 10.

caratterizzante una sua accettazione all'interno della comunità, con la conseguente dignità di sepoltura³⁶. L'uso di un contenitore di piccole dimensioni, di un tipo non espressamente dedicato all'uso di cinerario, indicherebbe comunque la messa in atto di una ritualità in qualche modo differenziata rispetto ai membri adulti della comunità³⁷. Non sono da escludere inoltre altri aspetti meno definibili, legati all'adulta deposta nel cinerario. La presenza della brocchetta cineraria contenente i resti del figlio potrebbe aver costituito una rappresentazione simbolica del ruolo di madre incarnato dalla donna, come riscontrato in altri contesti nel caso di sepolture a inumazione, dove in caso di deposizioni bisome madre/figlio si assiste a una stretta correlazione fisica tra i due corpi³⁸, adombrata nel nostro caso dal contatto fra i due cinerari e dalla posizione particolarmente "protetta" della brocchetta, stretta tra l'angolo della cassa e il cinerario maggiore. Al di là del modo di rappresentazione della defunta davanti alla comunità, è possibile che una tale disposizione degli oggetti di corredo e la stessa volontà di dare all'infante una nuova ricomposizione fisica simbolica successiva all'incinerazione, attraverso l'uso della brocchetta, siano da connettere con aspetti atipici in quanto divergenti rispetto alla normale ritualità e adombranti scelte per così dire "private", riconducibili a comportamenti non codificati e rientranti nella sfera delle emozioni personali, quanto mai di difficile lettura e probabilmente non dimostrabili con certezza attraverso il dato archeologico.

Il nesso sancito dal posizionamento degli ossuari, riconducibile in modo simbolico a una codificazione dei ruoli (madre/protettrice - figlio/protetto) all'interno della società, costituirebbe anche un elemento da cui traspare il rapporto intimo tra i due soggetti, ricostruito dai familiari nel tentativo di ricreare, congelandolo nella freddezza della tomba, il legame affettivo tra una madre e un figlio troppo presto separati dalla morte.

PIERLUIGI GIROLDINI

Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo
Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio
per la città metropolitana di Firenze
e le province di Pistoia e Prato
pierluigi.girol dini@beniculturali.it

³⁶ In base alla relazione di scavo l'oggetto, tutt'ora in restauro, è stato rinvenuto entro uno strato di terra mista a minuti frammenti ossei combusti, potenzialmente interpretabile come residuo della terra di rogo, probabilmente raccolta dopo l'ossilegio e deposta al di fuori dei cinerari, secondo un uso documentato anche in altri contesti coevi (cfr. MANZOLI ET AL. 2015, pp. 81-82). Persistono comunque dubbi sul significato della fibula a drago, vista la sua mancata deposizione nella brocchetta-cinerario.

³⁷ Non è chiaro peraltro se l'assenza dell'ansa (non rinvenuta) sia dovuta a trauma post-deposizionale o a intenzionale rottura finalizzata alla de-funzionalizzazione del pezzo, e dunque alla sua "consacrazione".

³⁸ Cfr. BARTOLONI, PITZALIS 2011, p. 144.

Appendice: Analisi dei resti antropologici rinvenuti nella brocchetta di impasto

Castelnuovo Berardenga (SI), Bosco Le Pici

Tomba D - Urnetta F

Conteneva i resti incinerati di un neonato tra 0 e 6 mesi. L'età è stata valutata, in mancanza di denti, in base alle dimensioni e al grado di sviluppo delle ossa, per confronto con ossa omologhe di un campione di inumati subadulti suddivisi in classi di età in base allo sviluppo dentario (il criterio più preciso di diagnosi di età). Il campione di riferimento è custodito presso il Laboratorio di Archeo-antropologia della Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per la città metropolitana di Firenze e le province di Pistoia e Prato (*Fig. 6*).

Nonostante il processo di cremazione e la tenerissima età, lo stato di conservazione delle ossa risulta molto buono, tanto da rendere identificabili gran parte degli elementi, condizione assai rara per le ossa combuste dei bambini piccoli. Tutto lo scheletro è ben rappresentato: il cranio (teca, sfenoide, orbite, piramidi); le scapole, molti archi vertebrali e 3 corpi, varie coste, entrambi gli omeri e i radii, un'ulna, alcune ossa delle mani, un ischio, un femore, una tibia, un perone, alcune ossa dei piedi (*Fig. 7*). Il dato riveste un particolare interesse in quanto è indicativo di una raccolta molto accurata delle spoglie del piccolo defunto.

Alcune parti (soprattutto il cranio e le diafisi delle ossa lunghe) sono di colore bianco, con sfumature blu e nere, e con fratture concoidi tipiche dell'osso calcinato, segno che il corpo era stato sottoposto a temperature elevate (oltre 800° C). Altre ossa, come le vertebre e l'ischio, sono di colore nero e meno alterate dal calore.

L'urna includeva infine pochi detriti terrosi, alcune radici vegetali di calibro ridotto, pochissimi frammenti minuti probabilmente appartenenti a un incinerato adulto e alcune vertebre di un piccolo animale.

Appare comunque chiaro che il neonato è stato oggetto di un cerimoniale di cremazione appositamente allestito per lui; la presenza nell'urna di qualche frammento di ossa di adulto è plausibilmente spiegabile come un residuo di cremazioni precedenti avvenute nello stesso luogo, senza voler escludere un inserimento deliberato nel cinerario di alcuni resti di un parente già defunto in un gesto simbolico di ricongiungimento.

Al termine del rogo le ossa sono state raccolte con cura, con intento tendenzialmente esaustivo, e collocate in un'urna predisposta per lui soltanto, e non insieme a un adulto.

ELSA PACCIANI

Laboratorio di Archeoantropologia
Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio
per la città metropolitana di Firenze e le province di Pistoia e Prato

BIBLIOGRAFIA

- BARTOLONI, PITZALIS 2011: G. BARTOLONI, F. PITZALIS, “Madri e mogli nella nascente aristocrazia tirrenica”, in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto*, Atti dell’Incontro Internazionale di studi in onore di Claude Lévi-Strauss (Roma 21 maggio 2010), Roma 2011, pp. 137-160.
- BERARDINETTI, DRAGO 1997: A. BERARDINETTI, E. DRAGO, “La necropoli di Grotta Gramiccia”, in G. BARTOLONI (a cura di), *Le necropoli arcaiche di Veio*, Giornata di studio in memoria di Massimo Pallottino, Roma 1997, pp. 39-62.
- BIETTI-SESTIERI 1992: A.M. BIETTI SESTIERI (a cura di), *La necropoli laziale di Osteria dell’Osa*, Roma 1992.
- BRUNI 1986: S. BRUNI, “Le tombe A e A1”, in AA. VV., *Le necropoli etrusche di Chianciano Terme*, Montepulciano 1986, pp. 59-78.
- BRUSCHETTI ET AL. 2014: P. BRUSCHETTI, F. CHECCHI, P. GIULIERINI, P. PALLECCHI (a cura di), *Cortona. L'alba dei principi Etruschi*, catalogo della mostra (Firenze 2013-2014), Cortona 2013.
- CIMINO 1986: L. CIMINO, *La collezione Mieli nel Museo Archeologico di Siena*, Roma 1986.
- DE ANGELIS 2001: D. DE ANGELIS, *La ceramica decorata di stile “villanoviano” in Etruria meridionale*, Soveria Mannelli 2001.
- DI LORENZO ET AL. 2001: G. DI LORENZO, P. VON ELES, L. MANZOLI, C. NEGRINI, P. POLI, E. RODRIGUEZ, “Verucchio. The social status of children: a methodological question concerning funerary symbolism and the use of space within graves”, in E. PEREGO, R. SCOPACASA (edd), *Burial and social change in first-millennium BC Italy: approaching social agents. Gender, personhood and marginality*, Oxford-Philadelphia 2016, pp. 111-138.
- Dizionario 2000: F. PARISE-BADONI (a cura di), *Ceramiche d’impasto dell’età orientalizzante in Italia: dizionario terminologico*, Roma 2000.
- DRAGO 2016: L. DRAGO, “La bassa Val Tiberina prima e dopo la colonizzazione”, in *Forum Romanum Belgicum*, 2016, 13.3 (rivista on line).
- VON ELES 1986: P. VON ELES, *Le fibule dell’Italia settentrionale*, PBF XIV.5, Munchen 1986.
- GIROLDINI 2017: P. GIROLDINI, “Etruscans in Chianti”, in N.T. DE GRUMMOND (ed.), *Wells of Wonders. New discoveries at Cetamura del Chianti*, catalogo della mostra (Firenze 2017), Firenze 2017, pp. 19-30.
- GIROLDINI 2018: P. GIROLDINI, “Le origini del Chianti: aggiornamenti sul popolamento etrusco”, in N. BERNINI (a cura di), *Monti, tra l’Antichità e il Medio Evo*, Atti della giornata di studi (Monti in Chianti 2016), Siena 2018, pp. 9-30.
- GOGGIOLI 2009: S. GOGGIOLI, “Castelnuovo Berardenga (SI). Bosco Le Pici-Ancherona: campagne di scavo 2007-2008”, in *Notiziario SBAT* 4, 2008-2009, pp. 275-282.
- GOGGIOLI 2012: S. GOGGIOLI, “Lo scavo di Bosco Le Pici”, in G.C. CIANFERONI (a cura di), *Vino. Fra mito e storia*, catalogo della mostra (Siena 2012-2013), Roma 2012.
- GOGGIOLI, RONCAGLIA 2006: S. GOGGIOLI, G. RONCAGLIA (a cura di), *Museo del Paesaggio. Bosco Le Pici. Nuove scoperte archeologiche in Chianti*, Firenze 2006.
- IAIA, PACCIARELLI 2012: A. IAIA, M. PACCIARELLI, “La cremazione in area mediotirrenica tra Bronzo finale e primo Ferro”, in M.C. ROVIRA-HORTALÀ, F.J. LÓPEZ-CACHERO, F. MAZIÈRE (a cura di), *Les necròpolis d’incineració entre l’Ebre i el Tiber (segles IX-VI a.C.): metodologia, pràctiques funeràries i societat*, Barcelona 2012, pp. 341-355.
- MANCA, WEIDIG 2014: M.L. MANCA, J. WEIDIG (a cura di), *Spoletto 2700 anni fa*, catalogo della mostra (Spoleto 2014), Spoleto 2014.
- MANZOLI, NEGRINI, POLI 2015: L. MANZOLI, C. NEGRINI, P. POLI, “Legami di vita oltre la morte: casi di deposizioni doppie o plurime”, in P. VON ELES, L. BENTINI, P. POLI, E. RODRIGUEZ (a cura di), *Immagini di uomini e di donne dalle necropoli villanoviane di Verucchio*, Atti delle giornate di studio dedicate a Renato Peroni (Verucchio, 20-22 aprile 2011), Firenze 2015, pp. 75-88.

- MINETTI 2004: A. MINETTI, *L'Orientalizzante a Chiusi e nel suo territorio*, Roma 2004.
- MORETTI-SGUBINI 2001: A.M. MORETTI-SGUBINI (a cura di), *Veio, Cerveteri, Vulci: città d'Etruria a confronto*, catalogo della mostra (Roma 2001), Roma 2001.
- NASO 2003: A. NASO, *I bronzi etrusco-italici del Römisch-Germanisches Zentralmuseum*, Mainz 2003.
- NIZZO 2011: V. NIZZO, “ ‘Antenati bambini’. Visibilità e invisibilità dell'infanzia nei sepolcreti dell'Italia tirrenica dalla prima età del ferro all'orientalizzante: dalla discriminazione funeraria alla costruzione dell'identità”, in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto*, Atti dell'Incontro Internazionale di studi in onore di Claude Lévi-Strauss (Roma 21 maggio 2010), Roma 2011, pp. 51-94.
- PAOLUCCI 2001: G. PAOLUCCI, “La necropoli etrusca”, in G. PAOLUCCI (a cura di), *Antiche genti di Castelluccio la Foce e Tolle. Collezionismo antiquario e ricerche recenti*, Siena 2001, pp. 73-91.
- SALVI, TURCHETTI 2014: A. SALVI, M. TURCHETTI, “I circoli funerari del Sodo: i contesti”, in G.M. DELLA FINA (a cura di), *La delimitazione dello spazio funerario in Italia dalla protostoria all'età arcaica: recinti, circoli, tumuli*, Atti del XXII Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria (Orvieto 2014), in *Ann Faina XXII*, Roma 2015, pp. 299-323.
- TRUCCO, DE ANGELIS, IAIA 2001: F. TRUCCO, D. DE ANGELIS, C. IAIA, “Villa Bruschi Falgari: il sepolcreto villanoviano”, in A.M. MORETTI-SGUBINI, (a cura di), *Tarquinia etrusca. Una nuova storia*, catalogo della mostra (Tarquinia 2001), Roma 2001, pp. 81-93.



Fig. 1. Bosco le Pici (Castelnuovo Berardenga, SI): planimetria della necropoli



Fig. 2. Bosco le Pici (Castelnuovo Berardenga, SI): la tomba D in corso di scavo

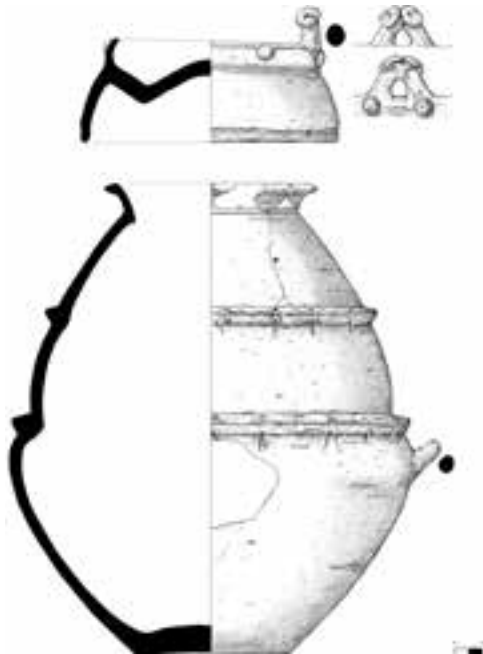


Fig. 3. Il cinerario con coperchio dalla tomba D

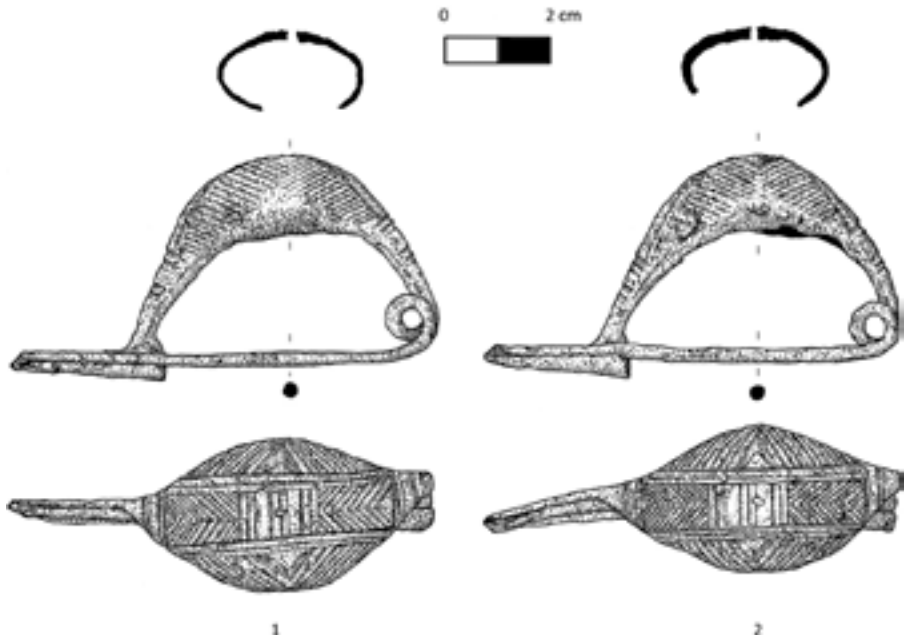


Fig. 4. La coppia di fibule a navicella

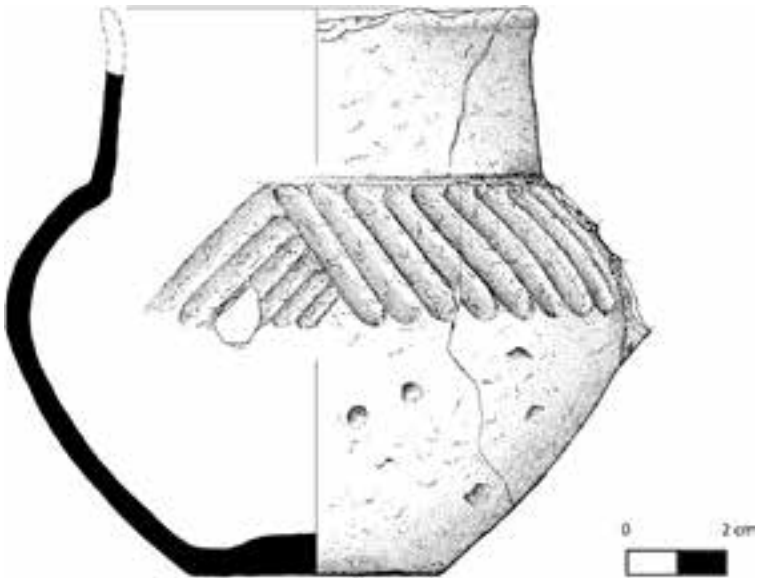


Fig. 5. La brocchetta cinerario



Fig. 6. Alcuni frammenti ossei combusti, ciascuno affiancato a sinistra dall'osso corrispondente di un neonato inumato di confronto (colore più chiaro). Dall'alto in basso e da sinistra a destra: vertebra, sfenoide, regione orbitaria dell'osso frontale, scapola, rocca petrosa, omero, ulna, radio, ischio, femore, perone, primo metatarso



Fig. 7. Alcuni frammenti, rappresentativi di tutti i distretti scheletrici

**“COPPIE MATRIMONIALI” DI ALTO RANGO
NELLA NECROPOLI FRENTANA DI LARINO-CARPINETO**

Premessa

L'intervento si propone lo scopo di esaminare le fonti documentarie (materiali e figurate), le pratiche rituali e le relazioni spaziali esistenti tra alcune sepolture all'interno di una piccola necropoli frentana, rinvenuta in località Carpineto a Larino (CB), per ricostruire la dimensione sociale di una comunità che nel corso del IV sec. a.C. assume un ruolo fondamentale nella circolazione di prodotti di pregio lungo il versante adriatico.

In particolare, l'attenzione sarà rivolta alle sepolture coeve che, per caratteristiche spaziali (ubicazione, distanza reciproca), rituali (ricorso al rito incineratorio, apprestamento esterno e interno della sepoltura) e del corredo funebre (preziosità e valore simbolico degli oggetti rinvenuti), possono indurre a ipotizzare l'esistenza di “coppie matrimoniali” di alto rango.

I. Le sepolture

Il sepolcreto di Larino occupa un'area collinare sul versante Nord-Est del Montarone e si compone di 32 tombe, delle quali 15 attribuibili a individui di sesso maschile¹, cinque a individui di sesso femminile², nove di sesso e cronologia non determinabili. La datazione delle sepolture, determinata in base all'esame degli oggetti del corredo, consente di asserire che la necropoli è stata occupata ininterrottamente da una fase iniziale di frequentazione tra fine VI - inizi V sec. a. C. a un'ultima fase di fine IV - inizi III sec. a. C.

Le tombe sono organizzate in nuclei allargati non ravvicinati, in cui sono presenti sepolture a inumazione e a incinerazione di ambo i sessi. I nuclei meglio caratterizzati per numero di sepolture e per corredo delle stesse occupano la zona centrale e quella nord-orientale dell'area indagata e presentano il maggior numero di incinerazioni.

Hanno analoga durata in termini di cronologia relativa e rispondono a un comune criterio nella distribuzione spaziale: le tombe a incinerazione si collocano ai margini, con tendenza al raggruppamento, e racchiudono (a Nord e a Sud nel gruppo I) o delimitano (nei gruppi II e III) le altre sepolture a inumazione (*Fig. 1*).

Non si individuano dunque aree di seppellimento differenziate, ma le sepolture di inumati e incinerati sono adiacenti e variamente orientate, in una disposizione che prevede addensamenti contrapposti a zone di minor concentrazione, secondo un'organizzazione che sembra essere probabilmente in connessione con nuclei familiari o gruppi sociali ben definiti.

¹ Due collocabili cronologicamente tra la fine del VI e gli inizi del V sec. a.C.; cinque tra la fine del V e gli inizi del IV sec. a.C.; otto dalla seconda metà alla fine del IV-inizi III sec. a.C.

² Due collocabili cronologicamente tra la fine del VI e gli inizi del V sec. a.C.; tre dalla seconda metà alla fine del IV-inizi III sec. a.C. La tomba 3 è databile al II-I sec. a.C.

In ciascun gruppo emergono inoltre delle sepolture piuttosto ravvicinate con ricco corredo, che è stato considerato come indicatore di genere del defunto, in assenza di indagini antropologiche: le tombe 10 e 23, entrambe femminili, a incinerazione rispettivamente entro fossa rettangolare ed entro tomba a pseudo-camera; le tombe 5 e 19, maschili, a incinerazione entro pozzetto circolare in contro-fossa. La tomba 19 appartiene a un personaggio di spicco del gruppo, emergente rispetto ai maschi adulti incinerati degli altri nuclei, in quanto connotato ulteriormente rispetto a essi dall'attributo eroico della corona. Le tombe 19 e 23 (gruppo II), contigue ed entrambe di fine IV sec. a.C., potrebbero ricondursi a una coppia parentelare elitaria, contrassegnata da elementi chiaramente distintivi sul piano sociale, culturale ed economico, costituiti dal rituale della cremazione e dal ricco corredo.

Anche la tomba femminile 10 (nel gruppo I), con ricco corredo tipologicamente avvicinabile a quello della tomba 23, potrebbe essere associata alla contigua tomba 5, attribuita a un individuo di sesso maschile emergente, per il quale si adotta il rito incineratorio entro *stamnos* bronzeo.

I.1. Tomba 10

Tomba a fossa rettangolare di m 2,20 x 0,65, a orientamento Est-Ovest, con copertura di ciottoli in pietra; riempimento di terra compatta; sul piano di deposizione, a 2,80 m di profondità, compare una traccia circolare di bruciato a tre quarti della lunghezza del lato destro. I resti combusti erano deposti all'interno delle pissidi che costituivano il corredo³. Individuo di genere femminile sulla base del corredo (*Fig. 2*).

Il corredo è deposto al centro e ai lati della fossa ed è costituito da ceramica di tipo *Gnathia*: un unguentario a corpo ovoidale costolato con ansette verticali sul collo per il passaggio della catenella; quattro pissidi a vasca emisferica con relativi coperchi, recanti decorazioni sovra-dipinte di corone di piccole foglie, di foglie di edera o di alloro tra motivi a onde o a cerchielli; due bottiglie a corpo ovoidale o globulare costolato con decorazione sovra-dipinta di baccellature e ovuli stilizzati.

I.2. Tomba 5

Pozzetto circolare di m 0,38 di diametro e di m 1 di profondità, entro contro-fossa rettangolare di m 1,20 x 0,85. Il pozzetto è privo di copertura, mentre al livello della contro-fossa si rinvennero ciottoli in pietra. A Nord-Ovest della fossa, a cm 30 dal livello di copertura, sono stati rinvenuti frammenti di lamina in bronzo pertinenti a un cinturone. Nella tomba erano disposti alla rinfusa frammenti di ossa combuste e frammenti di uno *stamnos* in bronzo con labbro a tesa privo di decorazione, capovolto sul piano di deposizione. Individuo di genere maschile⁴ (*Fig. 3*).

I.3. Tomba 19

Tomba a pozzetto circolare del diametro di m 1, entro contro-fossa rettangolare di m 1,20 x 1,60. La copertura del pozzetto era costituita da frammenti di laterizi e da

³ Come si ricava dalla descrizione del giornale di scavo, redatto da A. de Notariis.

⁴ Sulla questione della datazione delle tombe con *stamnoi* si veda FARDELLA 2010-2011.

massi in pietra. A m 0,85 di profondità erano deposti: uno *stamnos* in bronzo a labbro ricurvo baccellato e anse verticali con *appliques* decorate da maschera silenica a rilievo; su di esso, in funzione di coperchio, si trovava un bacile in bronzo capovolto; sparsi lungo il bordo del bacile erano i resti di una corona in lamina di bronzo dorata e bacche di terracotta, anch'esse dorate (Fig. 4).

I resti combusti erano deposti all'interno dello *stamnos*. Il corredo, disposto accanto al cinerario, è formato da una *lekythos* di tipo *Gnathia*, una cuspidi di giavellotto in ferro, una fibula e uno strigile in ferro. Individuo di genere maschile sulla base del corredo.

I.4. Tomba 23

Tomba a pseudo-camera di m 2,80 x 1,65, a orientamento Nord Est - Sud Ovest, profonda m 4,70⁵.

Il corredo è collocato lungo il lato Sud Est ed è costituito da: una pisside a vasca cilindrica e a decorazione policroma con relativo coperchio, recante un *Gorgonèion* a tuttotondo; un lebete gamico a decorazione policroma con anse configurate in forma di serpente e coperchio con figura a tuttotondo di Pan seduto; due *pelikai*, cinque pissidi e tre bottiglie di tipo *Gnathia*; due *alabastra* a decorazione policroma; un *alabastron* in alabastro; un coltello in ferro.

A Est del corredo si trova un pozzetto circolare irregolare di 0,30 x 0,38 m, della profondità di m 0,40, ove erano deposti i resti combusti. Individuo di genere femminile sulla base del corredo (Fig. 5).

II. I cinerari

Nelle sepolture femminili è possibile soltanto ipotizzare, in base ai dati di scavo, che i resti combusti fossero deposti nelle pissidi (tomba 10) e in una piccola fossa appositamente ricavata sul piano di deposizione (tomba 23).

Nelle sepolture maschili, in analogia con gli altri incinerati presenti nella necropoli, i resti combusti erano deposti all'interno di uno *stamnos* bronzeo di produzione etrusca, accompagnato (tomba 19) o meno (tomba 5) da oggetti del corredo funebre. Lo *stamnos* della tomba 5 presenta orlo a tesa orizzontale, breve collo a profilo concavo, spalla pronunciata e arrotondata. Le anse hanno *appliques* orizzontali in forma di foglia lanceolata priva di decorazione. Trova confronti con il cinerario della tomba 16 nella stessa necropoli e con due esemplari formalmente avvicinabili, conservati al Museo del Louvre⁶. Si inserisce nel Gruppo di Dürrnberg (VIII) della classificazione dello Shefton, caratterizzato da un vistoso allungamento del corpo del vaso che tende a restringersi verso la base, e dalle anse con attacchi in forma di foglia lanceolata liscia⁷ (Fig. 6).

Lo *stamnos* della tomba 19, coperto da un bacile bronzeo in funzione di coperchio,

⁵ La descrizione del giornale di scavo riferisce che: *La tomba presenta tracce di affresco e numerosi chiodi vicino al corredo.*

⁶ DE RIDDER 1915, pp. 107-108 n. 2656 con anse adespite e n. 2657 con anse orizzontali in forma di mano, pl. 97.

⁷ SHEFTON 1988, pp. 149-152.

rientra nel Gruppo di Weiskirchen (III) della classificazione dello Shefton, datato alla seconda metà del V secolo a.C.⁸

Presenta un orlo lievemente concavo con decorazione incisa di cerchielli; il labbro ricurvo è decorato da una fila di perle e una fila di baccellature alternate a linguette. Le anse sono contraddistinte da *appliques* verticali a forma di foglia lanceolata “sottile” decorata a incisione da una testa di satiro di prospetto, sormontata da due volute divergenti tra girali vegetali (*Fig. 7*).

La rilevanza di quest’ultima sepoltura è data non solo dal pregio del cinerario, ma anche dalla presenza di una corona in bronzo e terracotta dorata, uno strigile e un unguentario (*lekythos* di tipo *Gnathia*), che costituiscono un chiaro rimando all’ideale atletico di ambiente tarantino⁹.

La scelta dello *stamnos* come cinerario nelle sepolture in esame assume dunque un alto valore simbolico, dal momento che connota il defunto come personaggio elitario, conoscitore delle pratiche simposiali e delle ideologie magno-greche legate alla celebrazione dell’eroismo atletico e militare¹⁰.

III. I corredi

Nell’ambito della piccola necropoli larinate, la ceramica di tipo *Gnathia* è presente esclusivamente nelle tombe in esame; esse sono sia femminili (tombe 10 e 23 con un unguentario, bottiglie, pissidi a vasca cilindroide ed emisferica con coperchi, *pelikai*), che maschili (tomba 19 con una *lekythos*).

Si nota la ricorrenza di forme specifiche per unguenti, sia chiuse (*lekythos*, bottiglia, unguentario ad anforetta, *pelike*) che aperte (pisside con coperchio) (*Fig. 8*).

Il numero esiguo di vasi e la notevole affinità morfologica nell’ambito di ciascuna forma, non consentono di ravvisare nette partizioni, ma soltanto un generico inquadramento cronologico dei vasi. I tipi individuati nel complesso possono essere ascritti alla terza fase della classificazione stilistico-cronologica della ceramica di *Gnathia* proposta dal Webster, cioè il Tardo *Gnathia* (325-270 a.C.)¹¹. Webster e Green hanno individuato come termine ultimo della produzione il 270 a.C.¹², ravvisando la causa della sua interruzione nella crisi politico-economica del principale centro produttore, Taranto, seguita alla sconfitta inflittale da Roma nel 272 a.C.¹³

⁸ SHEFTON 1988, pp. 111-113. Per un esemplare di questo tipo conservato al Louvre, con bibliografia di riferimento, si veda DE RIDDER 1915, p. 108 n. 2659 con anse, n. 2662 privo di anse, pl. 97. La decorazione incisa del labbro si confronta con quella di uno *stamnos* da Offida (Collezione Allevi): D’ERCOLE 1977, p. 71, tav. 31 B491.

⁹ FARDELLA 2015.

¹⁰ FARDELLA 2015.

¹¹ WEBSTER 1968. In generale, sulla ceramica di *Gnathia*, si rimanda a: GREEN 1968 (in cui vengono individuate alcune personalità artistiche del Medio *Gnathia*, 340-325 a. C.); FORTI 1965, per una classificazione generale della ceramica di *Gnathia* condotta sulla base delle associazioni dei materiali in contesto e non sui singoli esemplari conservati in Musei o Collezioni.

¹² WEBSTER 1968; GREEN 1968.

¹³ D’AMICIS 1996; DE JULIIS 2000; LIPPOLIS 1996; FORTI 1965.

Tuttavia, dal momento che i rinvenimenti attestano il protrarsi di alcune officine almeno fino alla seconda metà del III e agli inizi del II sec. a.C., per una produzione destinata soprattutto all'esportazione¹⁴, diversi studiosi propongono di abbassare questo limite cronologico¹⁵.

Dal punto di vista iconografico, il Tardo *Gnathia* è caratterizzato dall'uso diffuso di baccellature verticali che ricoprono il corpo del vaso, nel tentativo di imitare i vasi metallici, lasciando libera solo la parte alta di esso (il collo e la spalla nelle *pelikai*, nelle bottiglie e nelle *lèkythoi*; la zona sottostante l'orlo nelle vasche di pissidi) per la decorazione suddipinta.

Essa si limita a uccelli stilizzati, palmette, viticci, fiori a punti, frutti, file di ovuli, motivi a zig-zag¹⁶, ottenuti con rapide pennellate di colore ed estremamente ripetitivi, in linea con il gusto tipico della fase ellenistica avanzata¹⁷. Questi esemplari non possono perciò essere ricondotti a una bottega o a un pittore in particolare¹⁸.

La ceramica con decorazione policroma stesa a crudo (documentata nella sola tomba 23 da due *alàbastro*, un lebete gamico e una pisside con coperchio) rientra nella produzione canosina della fine del IV sec. a.C. (Fig. 9).

La pisside policroma, in particolare, è presente negli ipogei Varrese, Lagrasta, Scocchera A e nel corredo Reimers A¹⁹; il lebete gamico si avvicina alla Forma De Juliiis III, Tipo 8 del Subgeometrico Daunio III (400-300 a.C.)²⁰.

L'*alàbastro* trova confronti con la produzione tarantina in ceramica locale d'imitazione dei prodotti in alabastro d'importazione, iniziata nel IV sec. a.C.; a una prima fase in cui la forma è adattata alla decorazione a figure rosse e sovra-dipinta, segue una seconda fase (nell'ultimo quarto del III sec. a.C.) in cui viene realizzata in ceramica acroma o scialbata, con riduzione delle dimensioni e aggiunta di un piede a doppio disco sovrapposto²¹.

Anche i confronti per l'*alàbastro* in alabastro vengono dal territorio apulo, in particolare dalla necropoli di Taranto²².

Va evidenziato infine che l'unica sepoltura maschile dotata di corredo (tomba 19), è fortemente contraddistinta da pochi oggetti di alto valore simbolico, che hanno

¹⁴ D'AMICIS 1996, p. 436: si tratta dei Gruppi Volcani e di Alessandria.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 436-437; FOZZER 1994, p. 332.

¹⁶ DE JULIIS 2000, pp. 122-126.

¹⁷ D'AMICIS 1996, p. 433.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 434-435. WEBSTER 1968: Webster compie una classificazione attribuendo i singoli vasi a scuole o pittori sulla base di caratteri peculiari della figurazione dipinta. D'AMICIS 1996: Lippolis ha proposto, per gli esemplari sovradipinti rinvenuti in Daunia, "l'individuazione di 'cifre decorative' comuni a diversi reperti che possano consentire di attribuirli a 'gruppi' riconducibili a specifiche officine o a diversi momenti produttivi".

¹⁹ AA.VV. 1992, p. 470, n. 13.

²⁰ DE JULIIS 1977, pp. 56-58, tav. 6 n. 8. La ceramica di questa fase è caratterizzata dall'introduzione di forme nuove, tra cui i crateri 'a campana' e 'a colonnette' e gli *stamnoi*, dovuta alla forte influenza esercitata dalla Puglia centro-meridionale, profondamente ellenizzata.

²¹ LIPPOLIS 1994, pp. 256-257, fig. 191. Il tipo con piede a doppio disco sovrapposto è attestato a Reggio: CRISTOFANI 1966, pp. 63-79, e in particolare pp. 68-69, nota 13.

²² DE JULIIS 1984, p. 473 ss. Per alcuni esemplari analoghi conservati al Museo di Taranto, datati tra il IV e il II sec. a. C., si veda CASSANO 1992, p. 327.

ampia diffusione in contesti sepolcrali tarantini di IV sec. a. C.: la corona in bronzo e terracotta dorata del Tipo I B (o IV A) della classificazione di Masiello²³; lo strigile in ferro²⁴ e la *lekkythos* di tipo *Gnathia*²⁵.

Conclusioni

In conclusione, le armi, gli utensili e il vasellame correlati all'età adulta e alla condizione di guerriero-atleta-simposiasta per gli individui di genere maschile, a quella di sposa per gli individui di genere femminile, connotano tali sepolture come fortemente ideologizzate, e definiscono il rango degli individui evidenziandone soprattutto lo *status* e l'appartenenza culturale.

Lo *stamnos* bronzeo di produzione etrusca, che funge da cinerario per gli individui di sesso maschile, è accompagnato dal bacile bronzeo o dalla coppa/*pàtera* a vernice nera, con evidente richiamo alla sfera del simposio per gli oggetti del corredo e a ideologie eroiche di ascendenza magno-greca per il ricorso al rito crematorio entro una necropoli di inumati.

Le sepolture femminili coeve e topograficamente vicine a quelle maschili così connotate si contraddistinguono anch'esse dalle altre dello stesso genere per il ricorso al rito incineratorio e per il ricco corredo di vasi di provenienza magno-greca afferenti alla sfera del matrimonio (*lebetes gamico*) e della cosmesi (*pissidi*, *unguentari*, *pelikai*). Trovano confronti, per corredo e tipologia tombale, con sepolture della necropoli ellenistica di Taranto, ove l'incinerazione entro fossa rettangolare è documentata soprattutto a partire dalla seconda metà del IV sec. a.C. Anche nelle tombe tarantine, i resti combusti sono depositi direttamente sul piano deposizionale, verso il centro della fossa o presso una delle testate²⁶.

Tali dati inducono a ritenere che nel corso del IV sec. a.C. nella comunità di Larino si affermano uno o più gruppi sociali elitari che si distinguono dal resto della popolazione per il ricorso alla pratica incineratoria e per la capacità economica di acquistare prodotti di alto pregio attingendo a traffici commerciali su ampio raggio, dall'area etrusca a quella magno-greca. Non è escluso che le politiche matrimoniali servissero a rafforzare sia i legami interni tra queste *élites*, sia quelli esterni con i popoli confinanti.

DANIELA FARDELLA

“Sapienza” Università di Roma

danifard@yahoo.it; danifard4@gmail.com

²³ MASIELLO in DE JULIUS 1984, pp. 75-87, 94; non è possibile individuare con esattezza il tipo, dal momento che le foglie sono in minuti frammenti.

²⁴ DE JULIUS 1984, p. 489, n. 7-10, n.2-5 (esemplari in bronzo con *capulus* di forma rettangolare decorato da incisioni e punzonature). LIPPOLIS 1996, p. 242, fig. 181 (strigile da una tomba con due deposizioni); p. 365: strigile in associazione con una corona funeraria in una tomba di via Abruzzo (t. 59B) della fase D della necropoli (225-175); p. 370: strigile in ferro da via Ramellini, tomba 2, della fase B (325-300).

²⁵ Si veda *supra*, nt. nn. 11-18.

²⁶ D'AMICIS 1994, pp. 149-173, con riferimenti bibliografici.

BIBLIOGRAFIA

- CASSANO 1992: R. CASSANO (a cura di), *Principi, imperatori, vescovi. Duemila anni di storia a Canosa*, catalogo della mostra (Bari 1992), Venezia 1992.
- CRISTOFANI 1966: M. CRISTOFANI, "La coppa di Tresilico. Nota di revisione", in *Klearchos* 29-32, 1966, pp. 63-79.
- D'AMICIS 1994: A. D'AMICIS, "I sistemi rituali: l'incinerazione", in LIPPOLIS 1994, pp. 149-173.
- D'AMICIS 1996: A. D'AMICIS, "La ceramica sovraddipinta policroma: Taranto", in E. LIPPOLIS (a cura di), *I Greci in Occidente. Arte e artigianato in Magna Grecia*, Napoli 1996, pp. 433-446.
- D'ERCOLE 1977: V. D'ERCOLE, *I materiali della Collezione Allevi raccolti nel Museo Civico di Offida*, Ascoli Piceno 1977.
- DE JULIIS 1977: E.M. DE JULIIS, *La ceramica geometrica della Daunia*, Firenze 1977.
- DE JULIIS 1984: E.M. DE JULIIS (a cura di), *Gli ori di Taranto in età ellenistica*, Milano 1984.
- DE JULIIS 2000: E.M. DE JULIIS, *Città della Magna Grecia. Taranto*, Bari 2000.
- DE RIDDER 1915: A. DE RIDDER, *Les bronzes antiques du Louvre. Tome II-Les instruments*, Paris 1915.
- FARDELLA 2010-11: D. FARDELLA, *Aspetti culturali dei Frentani meridionali dal VI al III sec. a. C.*, Tesi di dottorato in Archeologia-Etruscologia, Università "La Sapienza" di Roma, a.a. 2010-11.
- FARDELLA 2015: D. FARDELLA, "L'ideale atletico in area frentana meridionale", in AA.VV., *Atti del V Convegno Nazionale dei Giovani Archeologi "Archeologi in progress: il cantiere dell'archeologia di domani"* (Catania 23-26 maggio 2013), Catania 2015, pp. 291-301.
- FARDELLA 2015: D. FARDELLA, "Lo stamnos come metafora plastica della corporeità umana nelle sepolture a incinerazione di area frentana meridionale", in V. NIZZO (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte: 2. Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito*, Atti del 3° incontro internazionale di studi di Antropologia e Archeologia a confronto (Roma, 20-22 maggio 2015), Roma 2018, pp. 303-312.
- FORTI 1965: L. FORTI, *La ceramica di Gnathia*, Napoli 1965.
- FOZZER 1994: S. FOZZER, "La ceramica sovraddipinta e la documentazione della necropoli di Taranto", in LIPPOLIS 1994, pp. 325-334.
- GREEN 1968: J.R. GREEN, "Some Painters of Gnathia Vases", in *BICS* XV, 1968, pp. 34-50.
- LIPPOLIS 1994: E. LIPPOLIS (a cura di), *Catalogo del Museo Nazionale Archeologico di Taranto III 1*, Taranto 1994.
- LIPPOLIS 1996: E. LIPPOLIS, "La ceramica sovraddipinta policroma: l'area daunia", in E. LIPPOLIS (a cura di), *I Greci in Occidente. Arte e artigianato in Magna Grecia*, Napoli 1996, pp. 471-474.
- SHEFTON 1988: B.B. SHEFTON, "Der stamnos", in W. KIMMING (a cura di), "Das Kleinaspergle. Studien zu einem Furstengrabhugel der fruhen Latènezeit bei Stuttgart", in *Forschungen und Berichte zur vor-und Fruhgescichten in Baden Wurtemberg*, Stuttgart 1988, pp. 104-152.
- WEBSTER 1968: T.B.L. WEBSTER, "Toward a classification of Apulian Gnathia", in *BICS* 15, 1968, pp. 1-33.

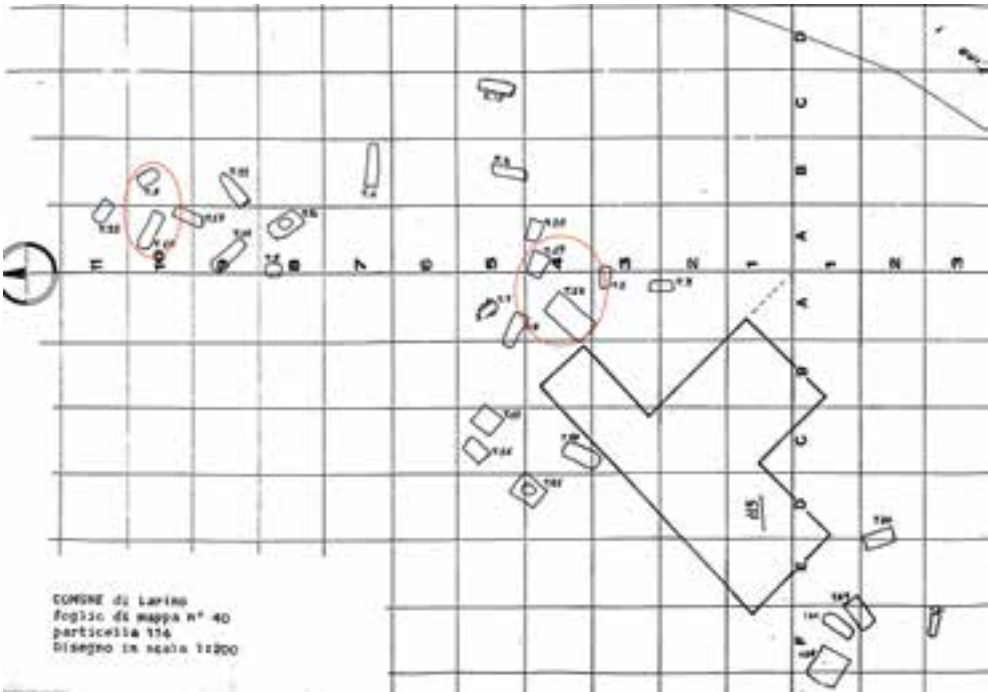


Fig. 1. Necropoli di Larino, loc. Carpineto: pianta (disegno Soprintendenza per i Beni Archeologici del Molise)

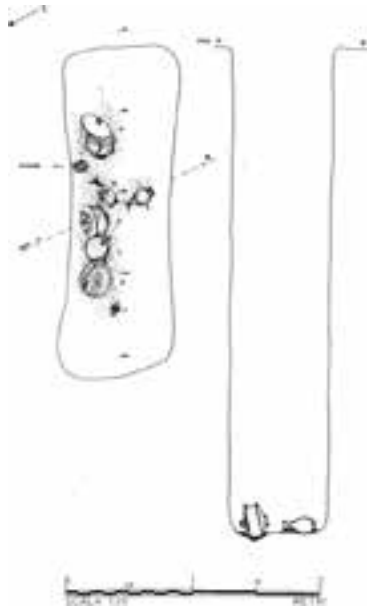


Fig. 2. Larino, loc. Carpineto. Tomba 10, pianta e sezione (disegno G. Zarrella, Soprintendenza per i Beni Archeologici del Molise)

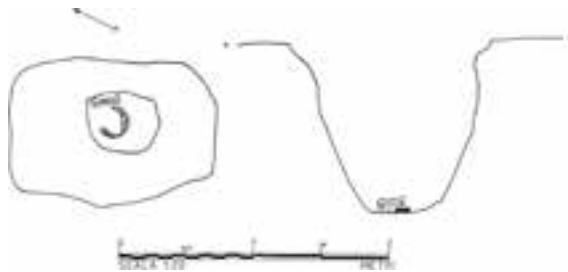


Fig. 3. Larino, loc. Carpineto. Tomba 5, pianta (disegno G. Zarrella, Soprintendenza per i Beni Archeologici del Molise)

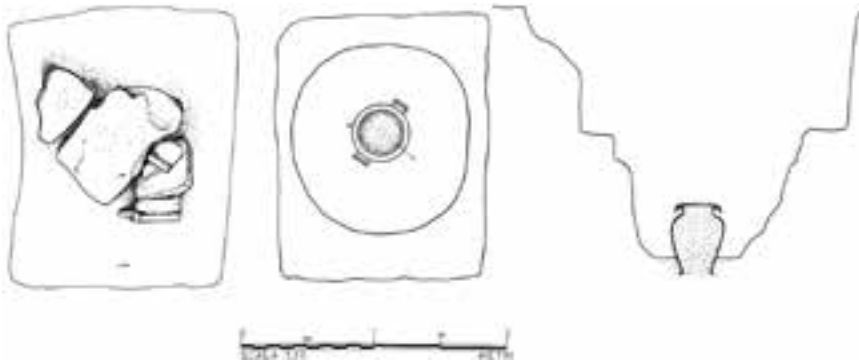


Fig. 4. Larino, loc. Carpineto. Tomba 19, pianta e sezione (disegno G. Zarrella, Soprintendenza per i Beni Archeologici del Molise)



Fig. 5. Guglionesi Larino, loc. Carpineto. Tomba 23, pianta (disegno G. Zarrella, Soprintendenza per i Beni Archeologici del Molise)



Fig. 6. *Stamnos* dalla tomba 5 (disegno Autore)

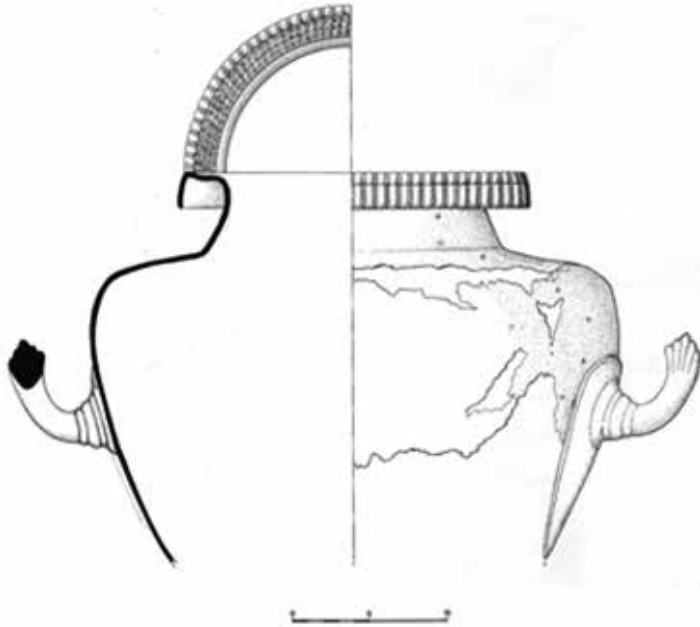


Fig. 7. *Stamnos* dalla tomba 19 (disegno Autore)



Fig. 8. Ceramica di tipo *Gnathia* dalla tomba 23 (foto Soprintendenza per i Beni Archeologici del Molise)



Fig. 9. Ceramica di tipo canosino dalla tomba 23 (foto Soprintendenza per i Beni Archeologici del Molise)

**IL LEGAME INFINITO: I DONI FUNERARI E LE RELAZIONI DELL'AMORE ETERNO.
UN TENTATIVO INTERPRETATIVO PARTENDO DAI DATI ARCHEOLOGICI**

Que tout ce qu'on entend, l'on voit ou l'on respire,
tout dise: Ils ont aimé!

(ALPHONSE DE LAMARTINE, *Le Lac*)

Il dono come atto d'amore: il legame si fa indissolubile

Il donare, in fondo, è il luogo originario in cui si rivela non solo la qualità della soggettività, ma anche la qualità dell'intersoggettività,

così sottolinea Carmelo Vigna nel suo contributo *Sul dono come relazione trascendentale*¹.

La mia mente di archeologo su questa lettura, acquisito il concetto filosofico, l'ha confrontato con le scienze antropologiche e con la cultura materiale per poterne estendere il senso al campo specifico d'indagine. Il volume in cui s'inseriva il contributo citato aveva un titolo che mi aveva spinto a compararlo: *Il dono. Valore di legame e valori umani. Un dialogo interdisciplinare*². È così che empiricamente si è articolato un altro ambito disciplinare assente in quella sede: l'archeologia. Nella fattispecie, l'archeologia funeraria. Il tema del presente convegno, apparentemente, sembra un altro, dato che discutiamo di antropologia e archeologia dell'amore. In realtà potrebbe essere il medesimo se si assegna una componente compassionevole ai funerali antichi e gli si volge uno sguardo umanizzato e sentimentale.

Questo percorso che condivido nel mio contributo, che ha un approccio emozionale ma anche sociologico, ha trovato un momento di elaborazione molto profonda in connessione diretta con un episodio di lutto devastante della mia vita: la perdita di mia madre in giovane età.

L'interrogazione interiore sul senso di quanto mi andava accadendo, nel brutale momento del distacco dal corpo di mia madre, ha spinto innegabilmente i miei consueti studi sulle necropoli medievali verso una chiave di lettura diversa. I temi della nostra vita, è ovvio, accompagnano sempre le nostre letture, pur se nella sfera inconscia.

Un raffronto diretto tra la Isabella-figlia, che viveva un lutto, e la Isabella-archeologa, che rileggeva un lutto antico, ha rimarcato quanto spesso avevo trascurato la dimensione emotiva nei funerali antichi, senz'altro prevalente sulle dovute consuetudini sociali.

In sostanza il mio privilegio era stato sempre indirizzato al significato esteriore e propagandistico del rituale rispetto a quello affettivo della cura del defunto.

Un errore facile in cui incappare quando si tende a considerare gli oggetti come puri oggetti e insieme come strumenti sociali, e non come possibile riflesso di uno spazio interiore fortemente patetico.

¹ VIGNA 2014, p. 22.

² FALDETTA, LABATE 2014.

Si è aperto quindi un mondo, un mondo molto profondo, fatto di processi più o meno intrinseci, perpetuati irrazionalmente, fatto di doni, di legami, e anche di performance del lutto, di magia e di superstizioni, componenti a ventaglio di un meccanismo tanto naturale quanto sottaciuto a noi stessi da noi stessi.

Un mondo assolutamente inconscio.

Accanto a uno, sociale collettivo, oggi quasi del tutto scomparso.

Un mondo che ancora sopravvive, pur “claudicante”, dentro di noi e che mi ha spinto a mettere nella bara con mia madre il suo libro preferito con le nostre foto e, sulla scia della ripetitività atavica del rituale, una borsetta con lo spazzolino e il pettine per, incisivo quasi coercitivo, consiglio delle mie zie, che tramandavano istintive un gesto di generazioni.

Ho rifiutato di vestirla di nero, di coprire gli specchi, di tenere la camera in penombra, di comprarle delle scarpe nuove, non ho rifiutato il dono funerario, uno mio, personale, spontaneo, d’amorevolezza ingenua e irrazionale, né uno di forma rituale e meccanicizzato: perché?

Mauss, del tutto casualmente, mi aveva suggerito una prima risposta:

le anime si confondono con le cose, le cose si confondono con le anime;

il senso primigenio del dono alle origini generatrici di contratto e scambio³ si rinnova saldo nella fase di “perdita di coscienza” del dolore acuto⁴. La cura del defunto, all’indomani della dipartita, è etologicamente decifrata come strategia di adattamento, una cruciale quanto vitale sospensione della capacità cognitiva⁵. E si torna primordiali.

Se coprire gli specchi era scelta per i vivi, come il vestito, le scarpe e il chiaroscuro del lutto, gli oggetti erano per il defunto: un oltraggio sub-conscio a cui non sembrava opponibile alcuna razionalità. Giacché questi spazi remoti, ancorati alle paure, alle percezioni ancestrali, covano ancora in luoghi profondi del nostro essere e procedono (nell’abbandono di noi) su un binario lentissimo a differenza dei nostri cambiamenti culturali esteriori.

Sono gesti d’amore quindi. D’innato amore per i quali attingiamo al circolo della gratuità e della reciprocità. Per coloro che amano, il “*finché morte non vi separi*” (Fig. 1)⁶ è superato da un dono non contraccambiato. Né giammai contraccambiabile.

³ MAUSS 2002, p. 32.

⁴ È la fase del cordoglio, la fase più acuta del dolore tra negazione della perdita e la rabbia cieca. È il luogo della perdita della coscienza di sé che De Martino descrive bene; DE MARTINO 2008, pp. 7-16.

⁵ MAINARDI 2001, pp. 42-49. Sul tema importante è la conclusione del volume di FAVOLE 2003, pp. 168-169.

⁶ Figura tratta da Chris Odgers, *The Bone Yard Ballet*, CAMBORNE-CORNWELL, 2013. Il volume di 20 illustrazioni, con tema l’amore oltre la morte, mi ha colpito, perché rappresenta in maniera sdrammatizzata l’amore che non può che continuare anche dopo la morte. Mi sembrava, quindi, molto calzante per questo contributo, seppur un poco sopra le righe rispetto alle consuetudini di rigore scientifico.

Ci sono doni e doni: pluralità di significati degli ex-voto d'amorevolezza

Esiste una differenza sostanziale, che necessita certamente di verifiche più accurate, tra un dono "performante" e un ex-voto per il defunto nelle tombe: *Donare, distribuire e spezzare* ha scritto Cristina Larocca⁷, delineandoci perfettamente il confine tra queste azioni e rilevando i molti atti di munificenza legati al dono che il defunto lasciava di sé dopo la sua morte. Per testamento.

Il dono programmatico da parte del defunto, per i sopravvivenenti, era parte integrante della performance funeraria: la cintura assente del cavaliere della tomba 150 della necropoli di seconda metà VII-inizi VIII secolo d.C. di Campochiaro-Vicenne (CB) è interpretabile come un dono del defunto, probabilmente legato alla sua dipartita, che ha intento di trasmissione di un bene fortemente simbolico⁸. La stessa ricorrenza in tomba di elementi di cintura non omogenei, nel gruppo di sepolture della stessa necropoli, può constatare come *spezzare e distribuire* fosse un rituale di passaggio alla morte di uno dei cavalieri preminenti del gruppo. Oppure che lo scambio di pezzi di sé, emblematici dell'individuo e del suo ruolo (la cintura nel caso in esame), fosse strumento di patto, di relazioni d'interesse.

Ma un elemento del morso di un cavallo in una tomba femminile, attestato nella necropoli di Campochiaro, come si configura? È il caso della tomba 129 di Campochiaro-Vicenne⁹ dove alla tipica parure femminile si associano due elementi che nel contesto in esame risultano tipicamente maschili: il calice in vetro¹⁰ (*Fig. 2*) e il morsetto del montante per il morso in ferro¹¹.

A mio parere l'episodio individua la deposizione di ex-voto da parte di un marito (o padre) alla defunta, un dono che le riconosce un ruolo primario nella vita del donante e quindi un gesto di cura e riconoscimento. In particolare il calice vitreo rappresenta un distintivo ruolo del maschio nella comunità di Campochiaro, ceduto alla donna della sua vita, oltre la vita. Anche nella tomba 114 di Campochiaro-Vicenne, femminile, trovano posto 2 decorazioni dei finimenti dei cavalli di uno dei cavalieri di Campochiaro: una borchietta a calotta e una a rosetta in piombo accanto alla collana con pendente vitreo, agli orecchini in argento e a un pettinino con custodia fratto ritualmente (*Fig. 3*).

Uno stesso caso, con parti inverse, si registra anche nella sepoltura di uno dei cavalieri di Campochiaro (T. 110-Vicenne): il piede forato di un calice (elemento pendente

⁷ LARocca 1998.

⁸ Per una descrizione analitica dell'episodio CEGLIA, MARCHETTA 2012, pp. 227-231.

⁹ Si tratta di una ricca tomba femminile che comprendeva una collana arricchita da due vaghi in ambrà, un paio di orecchini in oro, una fibula a omega con terminazione a volutine, un anello in bronzo, una moneta che data la sepoltura alla seconda metà del VII secolo, un calice in vetro, il morsetto in ferro.

¹⁰ Il calice in vetro nelle necropoli di Campochiaro (Vicenne e Morrione) è elemento proprio del corredo rituale maschile. Nella tomba 129 costituisce pertanto un'anomalia nel contesto. Per una più accurata analisi del valore del vetro nelle tombe di Campochiaro, CEGLIA, MARCHETTA 2012.

¹¹ I morsetti per i montanti in legno del morso avevano la funzione di fermi nel caso di perdita delle briglie durante la corsa. Non è un accessorio molto diffuso e si confronta con pochi contesti peninsulari. A Campochiaro-Vicenne si attesta in numerosi esemplari, rivelandosi frequente nel contesto.

di ricorrenza esclusivamente femminile nel contesto)¹² è donato all'inumato, evidentemente da una donna importante della sua vita (Fig. 3).

Accanto a questi casi, in cui effettivamente il valore simbolico dell'oggetto donato può riportare al riconoscimento nella società di chi rimane (più che di chi è andato ormai via), ne esistono molteplici in cui l'irrisorietà di valore reale e simbolico nella scalata sociale non lascia molti dubbi sul valore affettivo del dono funerario.

Riporto alla vostra attenzione un caso di studio presentato al Convegno di Reggio Calabria "*Ollus leto datus est*" e in attesa di edizione: quello della piccola necropoli di VI-VII secolo di Piano San Biagio (KR)¹³.

Una delle tombe aveva sepoltura plurima e conteneva 7 individui dei quali uno accompagnato da un ricco corredo personale¹⁴, in parte confuso in centro per via dello scivolamento degli oggetti. Oltre a una lunga pregiata collana in perle di vetro, di raffinata esecuzione, comparivano due monili di particolare interesse per il nostro tema: un anello digitale e un'applique in bronzo con decorazione a champlévé mutila¹⁵. Non troppo preziosi, ma con un senso profondo di legame d'amore per la deposta: l'applique, infatti, originariamente era una fibula che, dopo la rottura dell'ardiglione, fu cucita come ornamento sulle vesti, presumibilmente della deposta¹⁶. Accanto a questo primo dono intimo, vi era un anello digitale in lega di rame che mostrava, intorno alla verga, una riduzione della circonferenza mediante l'avvolgimento di un frammento di tessuto. È evidente che c'era stata la necessità di operare una modifica per poterlo indossare, una modifica certamente effettuata in vita. La circostanza, in questo secondo caso, è dimostrata dal fatto che l'anello aveva il castone, simulato mediante l'appiattimento della verga, spezzato in due, con rituale, consueto per questo tipo di anellini, volto alla defunzionalizzazione dell'oggetto¹⁷.

Credo che questi oggetti siano doni di amore puro, una relazione di continuità tra il defunto e il donatore il quale, forse, aveva considerato quelle cose tanto personali e talmente "investite"¹⁸ da non poter essere di nessun altro che della defunta. Nella deposizione con il corpo è stato riposto anche il ruolo della defunta nella vita di chi è rimasto, un ruolo ribadito attraverso quei due monili: di scarso valore sociale, di scarsissimo valore economico, ma pieni di energia e sostanza nel rapporto di reciprocità tra defunto e caro.

¹² CEGLIA, MARCHETTA 2012.

¹³ MARINO, CRISTIANO ET AL. 2013.

¹⁴ A un primo livello di ossa in rideposizione, succedeva la sepoltura di un individuo probabilmente femminile adulto; alcuni segmenti ossei in giacitura secondaria indicavano anche la presenza di un bambino; al di sotto, dopo uno strato di copertura terrosa, due individui adulti, e segmenti ossei di un adolescente e un bambino. Il corredo di monili è attribuito alla sepoltura femminile. L'analisi antropologica, a cura di Alessandra Spina, non è attualmente completa. A lei devo, e la ringrazio, queste informazioni verbali.

¹⁵ Il contesto e i manufatti sono inediti; tuttavia la notizia è in corso di stampa nell'edizione del succitato Convegno tenutosi a Reggio Calabria.

¹⁶ La traccia del filo di cucitura presso la molla spezzata dell'ardiglione è ancora ben leggibile; non possiamo sapere, però, se fosse cucita al sudario oppure se il residuo della cucitura sia riferibile a un abito usato durante la vita della defunta.

¹⁷ L'ipotesi è in D'ANGELA 1988, p. 157.

¹⁸ Il termine traduce il *Besetzen* freudiano. Nell'ambito dell'analisi dei corredi funerari lucani l'ho utilizzato in MARCHETTA 2016, pp. 48-49, a cui rimando per un commento più chiaro del concetto.

Proprio gli inumati con poveri elementi, come nelle tombe di fine VI secolo d.C. di Lavello-Il Finocchiaro (sito 240) e nei piccoli nuclei sepolcrali di VI-VII secolo d.C. materani¹⁹, testimoniano largamente, mi sembra, che il tema del dono nei termini finora descritti possa mostrarsi molto calzante (*Figg. 4-5*).

Questi cimiteri, di tradizione romanza, si caratterizzano, come la gran parte delle sepolture tardoantiche/altomedievali dell'Italia Meridionale, per deposizioni nude²⁰ o abbigliate e pochi elementi di corredo rituale (principalmente forme chiuse adiacenti al capo del decesso). La semplicità degli elementi di corredo e la loro larga diffusione appiattisce dunque il paradigma della competizione sociale, già in forte crisi con l'avvento del cristianesimo oltretutto. Nel contempo, l'assenza della performance sociale, intesa come rimando di ruolo nella comunità e di sesso (perché noto nella comunità stessa), riporta al concetto più intimo di cura verso il defunto.

Tra gli ex-voto d'amore e gli elementi più poveri dell'abbigliamento e dell'ornamento funerario (ma non si possono escludere del tutto nemmeno gli elementi di corredo rituale) c'è una linea di comune demarcazione: la cura e la dedizione affettuosa che i cari hanno per i defunti nel momento del trapasso, svincolata dalla necessità della performance di ostentazione sociale.

Un dono senza nulla a pretendere: la relazione infinita

Questa breve relazione, e vorrei sottolinearlo, va intesa come semplice premessa al tema, concessa da letture da archeologo che si pone questioni davvero molto complesse oltre che pluridisciplinari; e questo comporta, ovviamente, una inadeguatezza di fondo allo sviluppo completo e assolutamente coerente della tematica.

Non ha quindi l'obiettivo di risolvere la questione (obiettivo decisamente presuntuoso), ma vuole offrire lo spunto per alcune riflessioni volte alla comprensione del senso profondo, in molte delle tombe altomedievali, di oggetti privi di valore rappresentativo della performance funeraria e/o dell'accezione non connotante di sesso e *status* sociale. Non so se il dono funerario possa assurgere all'accezione di dono per antonomasia in cui il "tran(s)parire non combacia con l'apparire"²¹ nella relazione a due tra il donante e il ricevente.

Per Alain Caillé il dono ha forte valore di legame, poiché creatore di relazioni sociali dirette e indirette, a catena, che tendono a rendere il mantenimento del rapporto sostanziale rispetto al bene stesso. La lezione di Marcel Mauss, ci ha lasciato il dono, nella dicotomia ricevere/contraccambiare, animato dal potere ancestrale del ritorno ciclico di sé stesso: ha infatti un'anima che lega le parti attive nello scambio, perché donando, ci si dona e donandosi ci si lega.

¹⁹ MARCHETTA 2016; MARCHETTA 2015.

²⁰ Nelle deposizioni nude, il "fattore cura del defunto" può, per esempio, distinguere le sepolture definite anomale (quand'esse non hanno un preciso rituale "punitivo" o di superstizione) dalle altre con il corpo composto nella fossa. La deposizione frettolosa o scomposta di molte di queste sepolture vede l'anomalia nell'assenza di amorevolezza da parte dei cari o dall'assenza di amorevolezza nella vita del decesso.

²¹ Prendo in prestito la locuzione da VIGNA 2014, p. 22.

E queste sono state le premesse di base nell'analisi delle necropoli romane, a cui ho fatto accenno. Certo è che per le famiglie del decesso la rinuncia ai monili, forse tra i pochi beni non legati alla pura sussistenza, è grande gesto di generosità (irrazionale) e rientra, dal punto di vista filosofico, nel dono come atto puro e dal punto di vista sociologico come legame di scambio con debito permanente, e quindi ancora di ricerca di relazione infinita (come un contraccambio insoluto, non possibile a priori nella fattispecie).

Sarà perché:

Tutto ciò che appartiene alla natura dell'essere è soggetto a distruzione, cioè offre innumerevoli appigli alla demolizione, alla disgregazione, alla decomposizione: solo quel non-so-che di invisibile e di impalpabile, di semplice e di metafisico che chiamiamo quoddità²² sfugge alla nichilizzazione. Almeno in questo c'è un imperituro che gli artigli della morte non afferrano mai; almeno in questo la onnipotente non può tutto²³.

In questi doni funerari portati ad esempio, connessi al quotidiano (*Fig. 5*)²⁴, alle relazioni, ai sentimenti privati tra il defunto e chi rimane, c'è la ricerca dell'eternità del legame sia esso guardato dal punto di vista filosofico²⁵, sociologico²⁶ oppure antropologico come abbiamo visto con Mauss e i suoi sostenitori.

Il legame perpetuo è reso indissolubile dalla relazione trascendentale tra le parti: in questo senso il dono funerario, si può riconoscere come “il fondo regolativo delle relazioni etiche”²⁷, mantenendo il senso più essenziale di riconoscimento dell'altro. Esso si intuisce come atto d'amore assoluto, muto di contraccambio, di simmetria di scambio, e si configura come *agape*.

È una dimensione molto umanizzata e smitizzata della performance funeraria di eroi, cavalieri e donne di rango, una dimensione (che ovviamente si affianca ai gesti connotati di carica sociale) di molti individui amorevoli che scambiavano sé stessi con un dono: un anellino in rame, una fibula rotta, un vasetto sbreccato, il piede di un calice, un pezzo della proprio vessillo di cavaliere.

²² Riporto la definizione che in JANKÉLÉVITCH 2009, il glossario (a cura di E. Lisciano Petri) assegna a questo termine inconsueto: “ciò per cui qualcosa è (...). Designa la condizione ultra empirica e metafisica, in termini bergsoniani ‘virtuali’, per cui un ente esiste”.

²³ *Ibid.* 2009, p. 454.

²⁴ La tela di Magritte rappresenta accessori del quotidiano in una stanza smaterializzata dal cielo sul soffitto: per quanto surreale sia l'immagine con gli oggetti personali che identificano il loro possessore, individua quanto il simbolo superi anche il surrealismo delle proporzioni, del tutto falsate, della raffigurazione. In chiave allegorica la presenza di un pettine enorme e di un calice in primo piano, a figura della persona, in un cielo che definisce un confine illimitato, era una perfetta metafora arqueo-antropologica per quanto espresso in questo contributo.

²⁵ “Scambiare è cosa più umana, e cosa della finitudine; donare, invece, implica una qualche infinità, perché ci riferisce all'orizzonte inoltre passabile della trascendentalità”, VIGNA 2014, p. 21.

²⁶ “L'ordine del dono è paradossale, e non solo perché svela (e al contempo ri-vela) il gioco ambiguo dello scambio sociale, ma soprattutto perché, presentandoci la gratuità come fonte di obbligazione di legame sociale e dovere reciproco, ci mostra quell'originaria doppiezza dei “vincoli gratuiti” che nessuna teoria utilitaristica o marcatamente anti-utilitaristica ci potrà mai spiegare”, MARCI 2012, p. 54.

²⁷ VIGNA 2014, p. 24.

E nel cordoglio anelavano un “legame di anime”²⁸.

Non vive ei forse anche sotterra, quando
gli sarà muta l'armonia del giorno,
se può destarla con soavi cure
nella mente de' suoi? Celeste è questa
corrispondenza d'amorosi sensi,
celeste dote è negli umani (...)

(FOSCOLO, *I sepolcri*)

ISABELLA MARCHETTA
Ricercatore Indipendente
Arch.isabella.marchetta@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- CEGLIA 2008: V. CEGLIA, “Le necropoli altomedievali di Campochiaro”, in A. SALERNO, M.L. NAVA (a cura di), *Ambre. trasparenze dall'antico*, Milano 2008, pp. 295-301.
- CEGLIA, MARCHETTA 2012: V. CEGLIA, I. MARCHETTA, “Alcuni inediti manufatti dalla necropoli di Vicenne a Campochiaro”, in C. EBANISTA, M. ROTILI (a cura di), *La trasformazione del mondo romano e le grandi migrazioni: nuovi popoli dall'Europa settentrionale e centro-orientale alle coste del Mediterraneo*, Convegno Internazionale di Studi (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere 16-17 Giugno 2011), Napoli 2012, pp. 217-238.
- D'ANGELA 1988: C. D'ANGELA, *Gli scavi del 1953 nel Piano di Carpino (FG). Le terme e la necropoli altomedievale della villa romana di Avicenna*, Taranto 1988.
- DE MARTINO 2008: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 2008 (Ed. orig. 1958).
- FALDETTA, LABATE 2014: G. FALDETTA, S. LABATE (a cura di), *Il dono. Valore di legame e valori umani. Un dialogo interdisciplinare*, Trapani 2014.
- FAVOLE 2003: A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma 2003.
- JANKÉLÉVITCH 2009: V. JANKÉLÉVITCH, *La morte*, Torino 2009 (Ed. orig. 1977).
- LA ROCCA 1998: C. LA ROCCA, “Donare, distribuire, spezzare. Pratiche di conservazione della memoria e dello status in Italia tra VIII e IX secolo”, in G.P. BROGIOLO, G. CANTINO-WATAGHIN, *Sepolture tra IV e VIII secolo*, 7° Seminario sul Tardoantico e l'Alto Medioevo in Italia Centro-Settentrionale (Gardone Riviera 24-26 Ottobre 1996), Mantova 1998, pp. 77-83.
- MAINARDI 2001: D. MAINARDI, *L'animale irrazionale. L'uomo, la natura e i limiti della ragione*, Milano 2001.
- MARCHETTA 2015: I. MARCHETTA, “Elementi vascolari nei corredi funerari altomedievali lucani (V-VII secolo): riflessioni su morfologie e consuetudini rituali”, in *Albisola* LVII, 2015, pp. 131-143.
- MARCHETTA 2016: I. MARCHETTA, “Gli oggetti in tomba e il loro significato simbolico: alcuni esempi da necropoli lucane di V-VII secolo”, in C. EBANISTA, M. ROTILI (a cura di), *Luoghi di culto, necropoli e prassi funeraria fra tarda antichità e medioevo*, Convegno Internazionale di Studi (Cimitile e Santa Maria Capua Vetere, 19-20 giugno 2014), Napoli 2016, pp. 397-411.
- MARINO ET AL. 2013: D. MARINO, F. CRISTIANO, M. DI LIETO, D. FIORANI, I. MARCHETTA, “La necropoli presso la chiesa paleocristiana del Piano di San Biagio, Crotone”, in S. BONOMI, C. MALACRINO

²⁸ MAUSS 2002, p. 21, a proposito della società primitive dei Maori. Un meccanismo che rimane primigenio.

(a cura di), *“Ollus leto datus est”. Architettura, topografia e rituali funerari nelle necropoli dell'Italia meridionale e della Sicilia fra antichità e medioevo*, Convegno internazionale di Studi (Reggio Calabria, 22-25 Ottobre 2013), cds.

MAUSS 2002: M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino 2002 (Ed. orig. 1923-24).

VIGNA 2014: C. VIGNA, “Sul dono come relazione pratica trascendentale”, in FALDETTA, LABATE 2014, pp. 15-27.



Fig. 1. La danza di Godfrey and Josephine (da ODGERS 2013)



Fig. 2. Calice vitreo nella tomba 129 di Campochiaro-Vicenne (foto V. Epifani, SABAP-Molise)



Fig. 3. Corredi delle tombe 114 e 110 di Campochiaro-Vicenne (foto V. Epifani, SABAP-Molise, rielaborata da I. Marchetta)



Fig. 4. Alcuni elementi d'ornamento delle tombe di Lavello-II Finocchiaro, sito 240 (foto Archivio SBABAP -Basilicata, rielaborata da I. Marchetta)



Fig. 5. Alcuni elementi d'ornamento delle tombe dell'agro di Matera (foto M. Calia, SABAP Basilicata, rielaborata da I. Marchetta)



Fig. 6. René Magritte, *Les Valuers Personnelles*, 1952 (San Francisco Museum of Modern Art)

**SESSO E AMORE NEL QUARTIERE DEL BENESSERE A OSTIA.
ARIA DI CRISI E MOMENTI DI PIACERE NELLA CAUPONA DEL DIO PAN A OSTIA ANTICA**

Il Progetto Ostia Marina, missione dell'Università di Bologna in collaborazione con il MiBAC, opera nel quartiere fuori porta Marina dal 2007¹. In aree fortunatamente sfuggite agli sterri del Ventennio fascista, oggi si opera alacramente per far riemergere il vero volto di una città che trovò in epoca imperiale e tardo-imperiale una nuova vocazione nell'industria del benessere.

Il suburbio a mare di Ostia si affermò infatti come una delle principali attrattive per chi soggiornava in città (*Figg. 1-2*). Non lontano da porta Marina e lungo la via costiera si andarono così allineando, dagli ultimi anni del regno di Adriano (post 134 d.C.), rilevanti complessi termali attrezzati per ogni esigenza. Il primo impianto è quello delle cosiddette Terme della Marciana, monumentali e altissime; a poca distanza sorsero le Terme del Sileno, ancora più prossime al mare². Un'iscrizione, oggi nei Musei Capitolini, forse proprio riferibile a questo complesso e relativa a un intervento di restauro della seconda metà del IV sec., sembra designarle come "Thermae Maritimae"³. Intorno a questi complessi sorsero numerose attività produttive e commerciali. Per chi usciva dalle terme nelle ore serali si diffusero sempre di più ritrovi e locali che consentivano anche di varcare la soglia del proibito. Alla metà del III secolo, un'epoca ritenuta in genere di flessione, e certamente meno espansiva per la città⁴, venne edificata una palazzina che i cittadini maschi di Ostia (e non solo) frequentarono per alcuni decenni. Si tratta della cosiddetta Caupona del dio Pan (*Fig. 3*), una delle scoperte più recenti del Progetto Ostia Marina. Essa riuniva in sé i caratteri di una sala da gioco, di una mescita di vino e al tempo stesso di una casa di tolleranza. Agli occhi di un moralista – e non ne mancavano certo nel mondo romano – non era un locale molto rispettabile, e avrebbe forse potuto essere etichettato come una bisca frequentata da amanti del vino interessati anche a nuove esperienze erotiche. Certamente la Caupona non era né clandestina né occulta: si affacciava sulla via ed era ben visibile, in posizione più o meno centrale tra i due grandi complessi termali. A differenza dei molti locali simili conosciuti a Ostia (si pensi, in particolare, al cosiddetto *Thermopolium* della via di Diana) che si inserirono al piano terra di più e meno grandi caseggiati⁵, la Caupona del dio Pan fu progettata appositamente per tale funzione, con una grande sala da gioco centrale, attorno alla quale ruotavano gli ambienti secondari. Per l'edificazione le maestranze adottarono la tecnica dell'opera listata mista, mentre per l'interno tutti i pavimenti vennero decorati a mosaico e le pareti furono finemente affrescate nel cosiddetto Stile lineare. La Caupona era dotata di un largo ingresso sulla via che invogliava a entrare e lasciava anche intravedere i servizi offerti all'interno. Era inoltre servita

¹ DAVID ET AL. 2009.

² DAVID 2013.

³ *CIL* XIV 137.

⁴ PAVOLINI 1986; PAVOLINI 2002.

⁵ HERMANSEN 1982; GROSSI 2011.

da acqua corrente in pressione che proveniva dal vicino acquedotto: le *fistulae* correvano sotto i pavimenti da nord a sud, mentre le acque di scarico confluivano in una canaletta posta sotto lo stretto *ambitus*, che si immetteva nella fognatura della via della Marciana.

La struttura era internamente ripartita in zone funzionali, ognuna delle quali aveva una precisa destinazione (*Fig. 4*). Al personale di servizio, addetto alla cura delle derrate e delle bevande, alle cucine, alla clientela e alla pulizia, era riservato il settore meridionale.

L'accesso del pubblico avveniva da un vano di forma allungata (ambiente n. 5) che conserva tuttora la pavimentazione originaria, costituita da un mosaico bianco esteso in origine su tutta la superficie, incorniciato da larghe bande nere che seguono il perimetro delle murature e degli elementi d'arredo. In corrispondenza dell'angolo sud-est la cornice in tessere nere assume una forma a "U" circoscrivendo il banco di mescita, del quale è dunque possibile ricostruire l'ingombro.

L'intero edificio ruotava intorno alla sala principale (ambiente 3)⁶, di cui si è conservata per circa metà della sua estensione originaria la pavimentazione (*Fig. 5*). Questa è costituita da un mosaico bianco-nero scompartito in un grande campo rettangolare (con riquadro centrale figurato) affiancato da un pannello rettangolare, conservato per un solo ridottissimo lacerto, nel quale trovava forse posto il testo di un'iscrizione musiva o una scena a sviluppo orizzontale. Il campo rettangolare – conservato per circa metà della superficie – presenta una decorazione imperniata su *kantharoi* disposti agli angoli entro 'mandorle', e una complessa trama di tralci di vite con grappoli (a struttura reticolare), pampini e viticci (*Fig. 6*). I *kantharoi* (o crateri) sono conservati integralmente solo sul lato meridionale, mentre la base di un terzo *kantharos* è conservata sul lato opposto; sopra di questi sono uccelli con fiori e piante che simboleggiano le stagioni (un'anatra palustre per l'inverno e un pappagallino per la primavera). All'interno del riquadro centrale quadrato, conservato per metà, è il dio Pan in una peculiare posa con le braccia legate dietro la schiena⁷. Il dio, cornuto e irsuto con piccola coda ondeggiante e zampe caprine, sembra muovere i primi passi di una danza⁸. Sulla destra sono conservati la mano e il braccio (oggi quasi interamente perduto) e un'ala di Eros (*Fig. 7*). La scena della lotta è incorniciata da un riquadro dentellato, mentre la cornice di questo settore della pavimentazione è costituita da una treccia a tre capi.

Il confronto più prossimo è individuabile proprio a Ostia, nella *regio III, insula XVII*, in particolare nell'ambiente D del Caseggiato di Bacco e Arianna (*Fig. 8*)⁹. Il tema dei *kantharoi* angolari è invece attestato, sempre a Ostia nell'Insula dell'Aquila, e in particolare nel pavimento dell'ambiente E¹⁰. Il tema è però largamente diffuso nei pavimenti musivi del mondo romano per un ampio arco

⁶ L'ambiente n. 3 misura 7 x 4 mca.

⁷ Sull'iconografia di Pan cfr. MARQUARDT 1995; BOARDMAN 1997.

⁸ Su tale iconografia cfr. BIE 1889.

⁹ BECATTI 1961, n. 293.

¹⁰ BECATTI 1961, n. 373.

cronologico. Tra i confronti emergono i casi di Saragozza¹¹, Suasa¹², Piazza Armerina¹³, Lione¹⁴ e Cordova¹⁵.

È evidente come nel programma iconografico s'intreccino due temi collegati alle attività di una caupona: una sorta di apoteosi del vino che, stagione dopo stagione, allietta e disseta gli uomini, ma anche la lotta tra Eros e Pan. Il successo del tema iconografico della lotta tra le due divinità nel mondo romano è palese; non altrettanto è la fonte letteraria che ha ispirato tanti artisti. La metafora della lotta tra Eros e Pan nasce evidentemente per sottolineare il perenne conflitto che attraversa la vita degli uomini tra l'amore e il sesso. Eros è figlio di Venere e vola toccando con le sue frecce il cuore degli uomini; Pan, mezzo uomo e mezzo caprone, esprime le forze occulte della Natura. Le bestiali pulsioni erotiche lo avevano indotto a tentare senza successo di violentare la ninfa Siringa. È un confronto che sembra assumere i contorni della regolarità normata dal singolare vincolo imposto a Pan di tenere le mani legate dietro la schiena. Solo così Eros può fronteggiare questa forza animale e istintuale. Dal punto di vista narrativo può trattarsi forse di una contesa nata a seguito del tentativo di Pan di insidiare Venere. A questo proposito va ricordato che una statuetta di Venere in bronzo proviene proprio dallo scavo della sala principale: è del tipo 'Venere con la mela' (II-III sec. d.C.), assai diffuso nella piccola plastica di età imperiale romana (*Fig. 9*)¹⁶.

Nel mosaico l'ambientazione della scena è marcatamente dionisiaca: quando espressa in forma estesa, la lotta si svolgeva normalmente sotto gli occhi di Bacco, affiancato da Arianna, ed era arbitrato da Sileno con funzioni di giudice-arbitro.

La clientela era principalmente ospitata nell'ambiente con la lotta tra Eros e Pan, ma vi era anche l'opportunità di accedere a un ambiente di minori dimensioni (n. 8), arredato probabilmente con uno o due letti. Le prostitute dovevano ricevere i loro clienti in questo ambiente.

Locali come la Caupona del dio Pan erano molto popolari come luoghi di incontro e socializzazione e non erano solo riservati alla soddisfazione delle esigenze sessuali (*Fig. 10*). Nelle *cauponae* agiva anche Eros e non solo Pan: non è forse vero che le fonti letterarie lasciano immaginare che l'incontro amoroso tra Costanzo Cloro e la futura imperatrice, madre di Costantino, Elena (*stabularia* o *ostessa*)¹⁷ fosse avvenuto quando quest'ultima lavorava come inserviente in un locale del genere?

MASSIMILIANO DAVID
Università di Bologna

¹¹ FERNÁNDEZ-GALIANO-RUIZ 1987, pp. 52-56.

¹² DE MARIA 1996, pp. 401-424, fig. 13.

¹³ CARANDINI, RICCI, DE VOS 1982.

¹⁴ STERN 1967, tavv. IIIVI, XCVI.1.

¹⁵ MORENO-GONZÁLEZ 1997.

¹⁶ ZAMPIERI 1986, pp. 240-241.

¹⁷ FORTNER, ROTTLOFF 2000; NAZZARO 2013.

BIBLIOGRAFIA

- BECCATI 1961: G. BECCATI, *Scavi di Ostia IV: Mosaici e pavimenti marmorei*, Roma 1961.
- BIE 1889: O. BIE, "Ringkampf des Pan und Eros", in *Jahrbuch des kaiserlichen deutsche narch. ologischen Instituts* 4, 1889, pp. 129-137.
- BOARDMAN 1997: J. BOARDMAN, *The great god Pan. The survival of an image*, London 1997.
- CARANDINI, RICCI, DE VOS 1982: A. CARANDINI, A. RICCI, M. DE VOS, *Filosofiana: la villa di Piazza Armerina. Immagine di un aristocratico romano al tempo di Costantino*, Palermo 1982.
- DAVID 2013: M. DAVID, "Un nuovo complesso edilizio pubblico a Ostia antica. Prime annotazioni sulle Terme del Sileno", in *Ocnus* 21, 2013, pp. 229-236.
- DAVID ET AL. 2009: M. DAVID, A. PELLEGRINO, G. OROFINO, M. TURCI, "Ostia (Roma)", in *Ocnus* 17, 2009, pp. 198-202.
- DE MARIA 1996: S. DE MARIA, "Mosaici di Suasa: tipi, fasi, botteghe", in F. GUIDOBALDI, A. GUIGLIA-GUIDOBALDI (a cura di), *Atti del III colloquio dell'Associazione italiana per lo studio e la conservazione del mosaico*, (Bordighera 6-10 dicembre 1995), Bordighera 1996, pp. 401-424.
- FERNÁNDEZ-GALIANO-RUIZ 1987: D. FERNÁNDEZ-GALIANO-RUIZ, *Mosaicos romanos del convento Cesar augustano*, Mallorca-Zaragoza 1987.
- FORTNER, ROTTLOFF 2000: S.A. FORTNER, A. ROTTLOFF, *Auf den Spuren der Kaiserin Helena. Römische Aristokratrinnen Pilgerins Heilige Land*, Erfurt 2000.
- GROSSI 2011: F. GROSSI, "Bar *fast food* e tavole calde: nomi e funzioni dei locali di ristoro nelle città dell'Impero romano", in *Lanx* 9, 2011, pp. 1-46.
- HERMANSEN 1982: G. HERMANSEN, *Ostia. Aspects of Roman city life*, Alberta 1982.
- MARQUARDT 1995: N. MARQUARDT, *Pan in der hellenistischen und kaiserzeitlichen Plastik*, Bonn 1995.
- MORENO-GONZÁLEZ 1997: M.F. MORENO-GONZÁLEZ, "Nuevas aportaciones al estudio del mosaico romano en Corduba colonia patricia", in *Archivospañol de Arqueologia* 70, 1997, pp. 101-124.
- NAZZARO 2013: A.V. NAZZARO, "Costantino e la madre Elena nell'interpretazione politico-religiosa di Ambrogio di Milano", in A. BASTIT-KALINOWSKA, A. CARFORA (a cura di), *Vangelo, trasmissione, verità. Studi in onore di Enrico Cattaneo nel suo settantesimo compleanno*, Trapani 2013, pp. 195-217.
- PAVOLINI 1986: C. PAVOLINI, "L'edilizia commerciale e l'edilizia abitativa nel contesto di Ostia tardoantica", in A. GIARDINA (a cura di), *Società e impero tardoantico II: Roma. Politica, economia, paesaggio urbano*, Roma-Bari 1986, pp. 239-283.
- PAVOLINI 2002: C. PAVOLINI, "La trasformazione del ruolo di Ostia nel III sec. d.C.", in *MEFRA* 114, 2002, pp. 325-352.
- STERN 1967: H. STERN, *Province de Lyonnaise. Lyon*, Recueil général des mosaïques de la Gaule 2.1, Paris 1967 (Suppl. a "Gallia" 10).
- ZAMPIERI 1986: G. ZAMPIERI, *Bronzetti figurati etruschi, italici, paleoveneti e romani del Museo Civico di Padova*, Roma 1986.

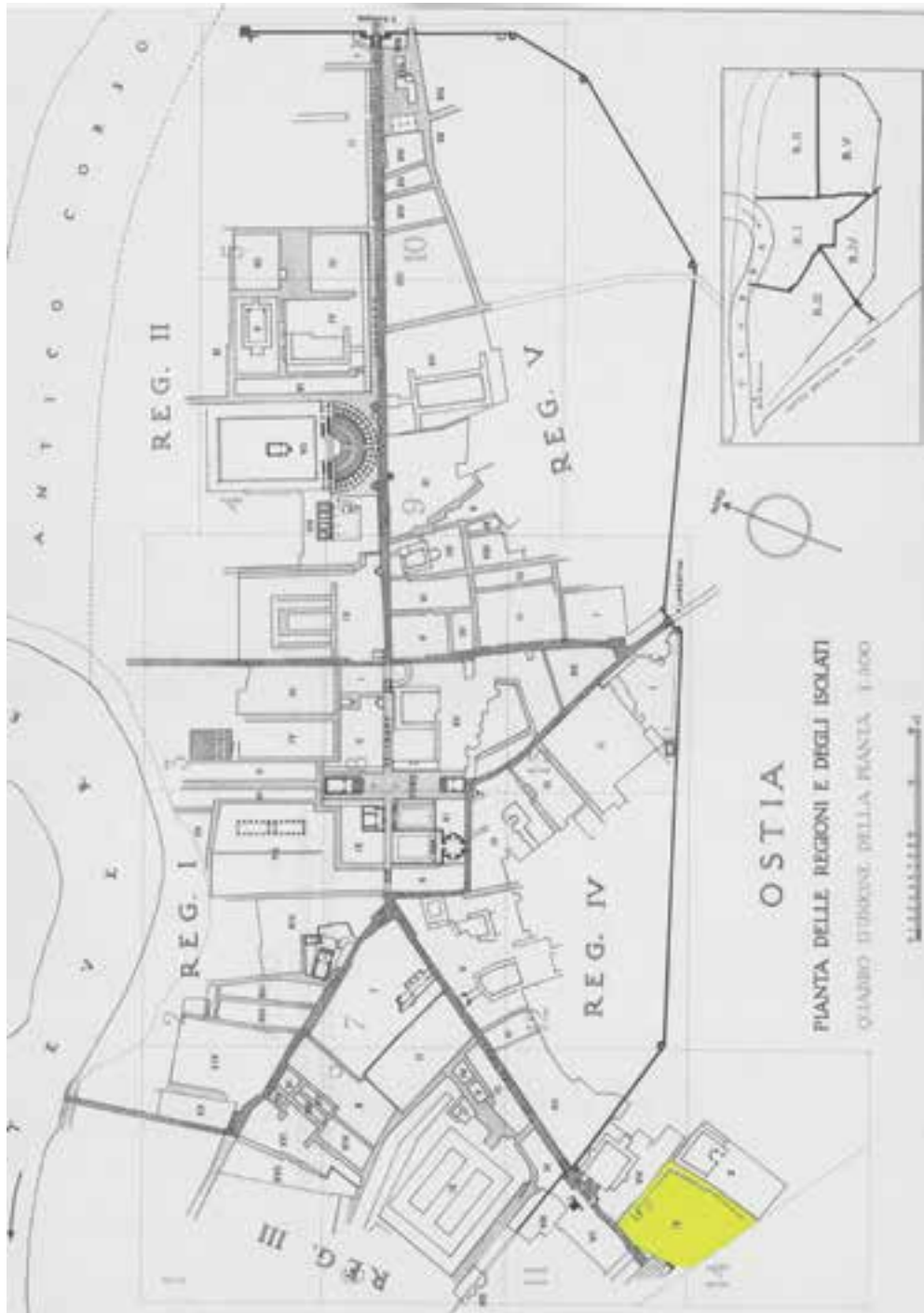


Fig. 1. Ostia. Planimetria generale (da *Scavi di Ostia*, I, 1953)

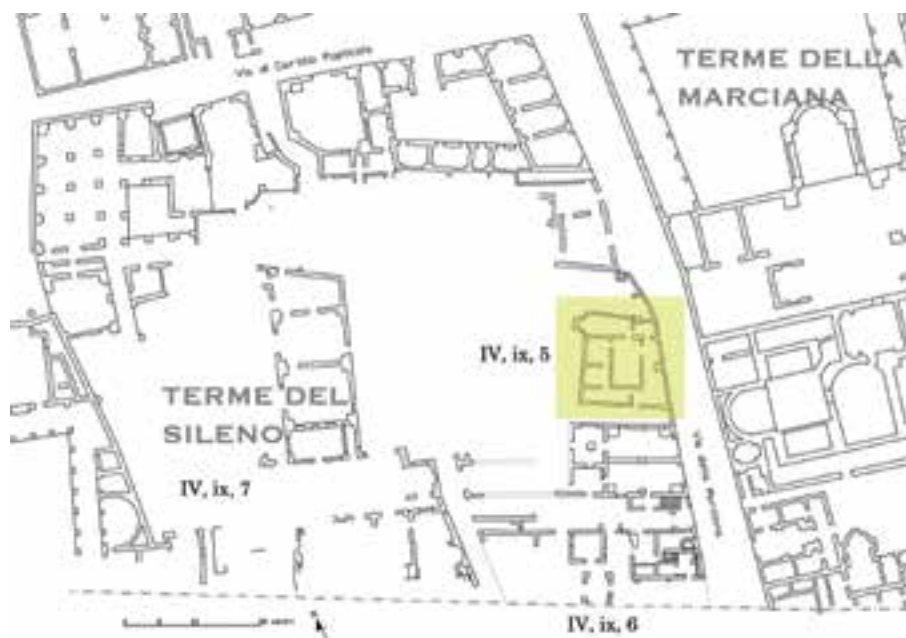


Fig. 2. Ostia, insula IV, ix-x. Planimetria



Fig. 3. Ostia, Caupona del dio Pan (IV, ix, 5). Planimetria (dis. S. De Togni)



Fig. 4. Ostia, Caupona del dio Pan. Planimetria con zone funzionali (dis. S. De Togni)

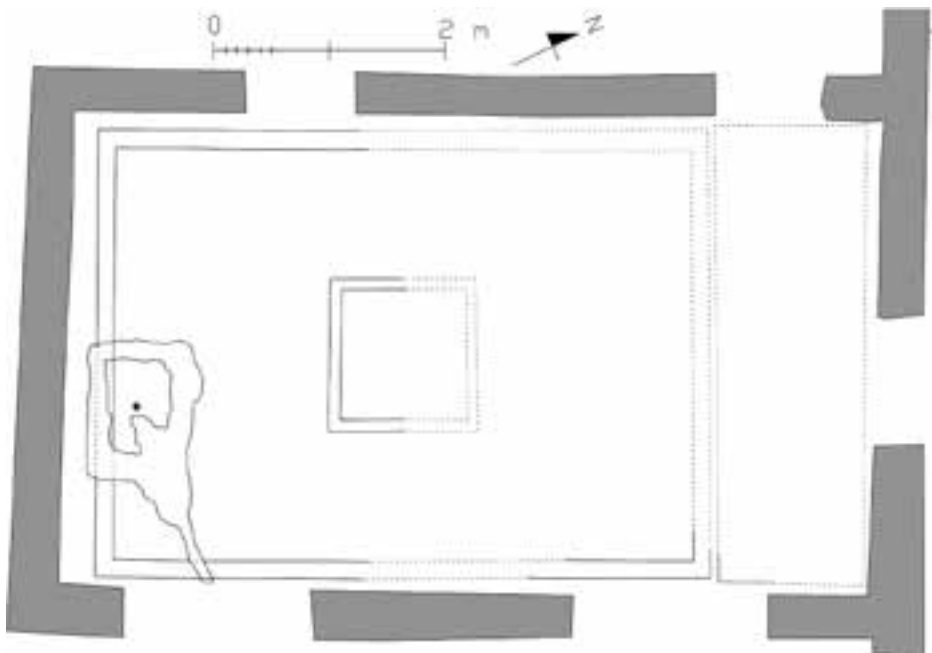


Fig. 5. Ostia, Caupona del di Pan, ambiente n. 3. Planimetria (dis. S. De Togni)



Fig. 6. Ostia, Caupona del di Pan, ambiente n. 3. Planimetria con ortofoto del mosaico pavimentale (dis. S. De Togni)



Fig. 7. Ostia, Caupona del dio Pan, ambiente n. 3. Ortofoto del mosaico pavimentale dionisiaco (dis. S. De Togni)



Fig. 8. Ostia, Caseggiato di Bacco e Arianna. Mosaico pavimentale (foto S. De Togni)



Fig. 9. Statuetta di Venere dalla Caupona del dio Pan (foto M. David)

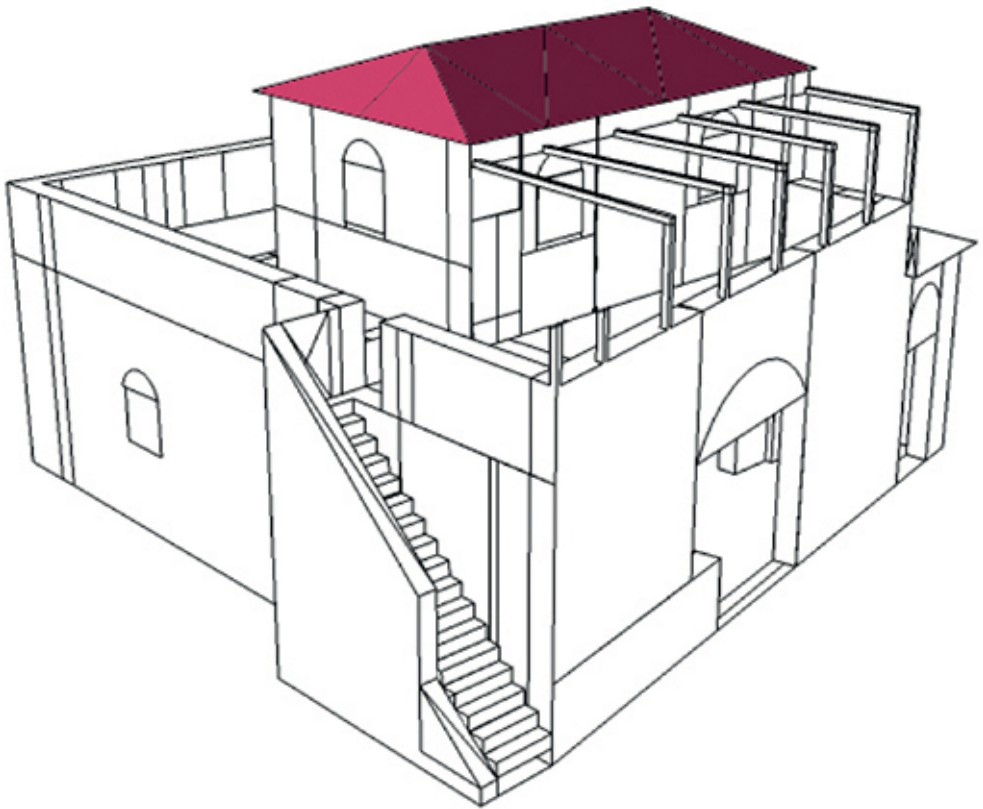


Fig. 10. Caupona del dio Pan. Ricostruzione (elab. M. David - S. De Togni)

**IL RUOLO DELLO STRIGILE NELLE TOMBE A INCINERAZIONE
DELLA NECROPOLI ELLENISTICA DI *PHOINIKE***

Premessa

Questo contributo propone qualche riflessione sul ruolo dello strigile all'interno di corredi, in relazione a sepolture di individui di sesso femminile. Il sito dell'antica città di *Phoinike* (Albania meridionale) occupava l'antica regione della Caonia (*Fig. 1*) e sorgeva su una collina sub-pianeggiante con forti declivi lungo tutti i lati, che rendevano il sito naturalmente difendibile; inoltre quest'ultima si inseriva all'interno di un sistema di valli e fiumi che le permettevano di avere un controllo su tutto il territorio circostante. Ai piedi del versante meridionale della collina è stata rinvenuta la necropoli ellenistico-romana, oggetto di studio da parte dell'Università di Bologna dal 2000 al 2010. Situata su una vasta ed estesa area pedecollinare, la necropoli si sviluppa lungo un piano inclinato con andamento decrescente nord-sud e presenta diverse tombe, che si raggruppano intorno ad assi viari e punti eminenti. La parte indagata si compone di tre settori, rispettivamente denominati settore S5, S16 e S18, lungo i quali si distribuiscono le sepolture di età ellenistica e di età romana¹. Durante lo studio sono state prese in esame otto tombe a incinerazione di età ellenistica, inserite in un arco cronologico che va dalla fine del IV a.C. al I a.C., la cui selezione ha seguito come criterio principale la presenza di uno o più strigili come oggetti del corredo, con l'obiettivo principale di interpretare quale fosse il ruolo svolto da questi all'interno del rituale e in relazione al sesso del defunto, in particolar modo, nel momento in cui questo oggetto viene rinvenuto all'interno di sepolture di defunti di sesso femminile. Tra le tombe prese in esame quella che ha restituito i dati più interessanti, ai fini di questo studio, è stata la tomba 69 del settore S5² (*Fig. 2*). Si tratta di una tomba a incinerazione, datata alla fine del III-II a.C., a pozzetto quadrato di 50 cm per lato, rivestito in laterizi ellenistici, al cui interno era deposta l'urna cineraria, che conteneva i resti di un individuo di sesso femminile, con il relativo corredo composto da un'anfora rodia, una lucerna a vernice nera e uno strigile caratterizzato da un *capulus* stretto e allungato con impugnatura a nastro e una *ligula* corta, concava e con punta arrotondata (*Fig. 3*). La certa associazione di un individuo di sesso femminile con uno strigile, rinvenuto all'interno del corredo, ha quindi permesso di avanzare delle ipotesi su quale fosse il ruolo di quest'ultimo, nel momento in cui si ritrova in associazione a un defunto di sesso femminile.

Lo strigile e le donne

Da sempre nella letteratura lo strigile viene associato a individui di sesso maschile, in quanto quest'ultimo presenta un forte valore rappresentativo, in particolare come

¹ Per un maggiore approfondimento sui singoli settori della necropoli, indagati dall'Università di Bologna, vd. DE MARIA, GJNOGECAJ 2002; ID. 2003; ID. 2005; ID. 2007; ID. 2011.

² DE MARIA, GJNOGECAJ 2011, p. 77.

oggetto-simbolo della partecipazione all'educazione della palestra, con tutti i valori morali e civili tipicamente maschili, che la caratterizzano. Questo non significa però che non vi fossero delle eccezioni in cui a detenere lo strigile fosse una donna, infatti quest'ultimo era utilizzato anche dalle donne, per esempio come strumento per raschiare la crema depilatoria, come attestano alcuni manici di strigili provenienti da Palestrina³ conformati a figura femminile nuda stante, che tengono in mano, appunto, uno strigile (Fig. 4). Inoltre lo strigile sembra essere connesso al tema del matrimonio, e in particolar modo a due momenti fondamentali che precedono il matrimonio stesso, ovvero il bagno nuziale e il corteggiamento. Per quanto riguarda il primo una fonte molto importante è rappresentata dalle raffigurazioni vascolari, in particolare le prime rappresentazioni di donne con strigile si trovano nella ceramica attica, a partire dall'inizio del V a.C. in scene da bagno al *louterion*. Una variante di queste scene da bagno è rappresentata da un cratere a calice attico del IV a.C. in cui sono rappresentati, a destra, una donna che tiene in mano uno strigile, a sinistra, la sua compagna vestita e al centro della scena è raffigurato un *louterion* su cui sta in ginocchio un giovane atleta intento a pulirsi (Fig. 5). Questa scena, secondo Colivicchi⁴, farebbe riferimento all'anticipazione della discendenza che scaturirà dall'unione matrimoniale a cui si sta preparando la donna. Un'altra raffigurazione di rilevante importanza proviene da una *lekythos* attica a fondo bianco della fine del V a.C., in cui è raffigurata una figura femminile seduta di fronte la stele di una tomba in cui sono raffigurati diversi oggetti "da bagno", tra cui un *loutrophoros*, *alabastra*, *aryballoi*, una benda e uno strigile (Fig. 6). Quest'ultimo sembra quindi fare parte di una serie di oggetti legati alla cura del corpo, che richiamerebbero, anche in questo caso, alla pratica del bagno nuziale a cui la giovane donna non ha potuto partecipare a causa della prematura morte, indicata dalla rappresentazione di un uccellino offerto da una delle accompagnatrici. Testimonianze dell'importanza che assume lo strigile durante la fase di corteggiamento provengono invece da due crateri protoitalioti che raffigurano una scena in sequenza. Nel primo è raffigurata una figura femminile stante di fronte a un giovane uomo, raffigurato come un atleta, che protende lo strigile verso la donna, dietro cui è raffigurato un erote, che suona gli *auloi* (Fig. 7). Nel secondo cratere la donna rompe la rigidità precedente ed è raffigurata mentre protende la mano verso l'uomo che le offre lo strigile, in segno di accettazione dell'oggetto, e questa volta la scena è accompagnata da una *Nike* (Fig. 8). Questi due vasi posti in sequenza rappresentano il momento del passaggio dello strigile dall'uomo/atleta alla donna, in un'atmosfera di persuasione amorosa nella prima scena, indicata dalla presenza dell'erote, e di buon esito e vittoria nella seconda scena, indicata dalla presenza della *Nike*. Queste scene rappresenterebbero quindi la fase finale del corteggiamento con l'avvenuta accettazione da parte della donna di uno strumento tipicamente maschile, quale lo strigile, simbolo del riconoscimento del valore atletico dell'uomo e dell'avvenuta educazione fisica e morale, che ha come conseguenza la capacità di essere un buon cittadino, uomo e padre. Accettando

³ COARELLI 1973, pp. 270-273, 286; Tav. XC n. 424-425.

⁴ COLIVICCHI 2006, p. 281.

lo strigile come dono, la donna accettava di conseguenza l'uomo come sposo⁵. La presenza di strigili nelle tombe femminili, probabilmente, alluderebbe allo *status* della defunta in relazione all'importante momento di passaggio all'interno della società, rappresentato dal matrimonio e testimoniato dalle raffigurazioni vascolari analizzate, il quale diviene veicolo di manifestazione sia dell'*aretè* maschile che femminile, poiché nel momento in cui la donna si appropria di questo oggetto tipicamente simbolico dei valori maschili, riflette su di essa una forte rappresentazione positiva nel segno dell'*aretè*, attraverso il riferimento al modello maschile. Da questo momento la donna oltre a essere moglie sarà soprattutto madre. L'importanza del matrimonio è testimoniata dal progressivo manifestarsi di raffigurazioni di *Nikai* in connessione a scene di cerimonie matrimoniali, sia nella ceramica attica, dalla metà del V a.C., che in quella italiota. In generale queste figure di *Nikai* sono rappresentate stanti mentre portano diversi oggetti come ceste, fiaccole e nastri, che sono state interpretate come l'approvazione divina portata per le nozze. Rimanendo legato a questa visione fortemente "romantica" ritengo che, molto probabilmente, il rinvenimento di strigili all'interno di sepolture di defunti di sesso femminile sia da interpretare come la conservazione nel corredo di un dono nuziale dello sposo che, come abbiamo visto, si investe di un importante valore simbolico per la donna, poiché sancisce un momento di passaggio fondamentale all'interno della società, al tal punto che la donna lo terrà per sempre con sé fino alla morte.

GIUSEPPE CAMBRIA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna
giuseppe.cambria2@studio.unibo.it

BIBLIOGRAFIA

- CABANES 1988: P. CABANES, *Les illyriens de Bardylis à Genthios IV-II siècle avant J.C.*, Paris 1988.
- COARELLI 1970: F. COARELLI, "Strigili da Palestrina", in *Roma medio repubblicana. Aspetti culturali di Roma e del Lazio nei secoli IV e III a.C.*, Roma 1973, pp. 282-286.
- COLIVICCHI 2006: F. COLIVICCHI, "Lo specchio e lo strigile. Scambio di simboli e scambio fra i sessi", in F.H. MASSA-PAIRAULT (a cura di), *L'image antique et son interprétation*, 2006, pp. 277-300.
- DE MARIA, GJNOGCAJ 2002: S. DE MARIA, S. GJNOGCAJ, *Phoinike I. Rapporto preliminare sulla campagna di scavi e ricerche 2000*, Bologna 2002.
- DE MARIA, GJNOGCAJ 2003: S. DE MARIA, S. GJNOGCAJ, *Phoinike II. Rapporto preliminare sulla campagna di scavi e ricerche 2001*, Bologna 2003.
- DE MARIA, GJNOGCAJ 2005: S. DE MARIA, S. GJNOGCAJ, *Phoinike III. Rapporto preliminare sulle campagne di scavi e ricerche 2002-2003*, Bologna 2005.
- DE MARIA, GJNOGCAJ 2007: S. DE MARIA, S. GJNOGCAJ, *Phoinike IV. Rapporto preliminare sulle campagne di scavi e ricerche 2004-2006*, Bologna 2007.
- DE MARIA, GJNOGCAJ 2011: S. DE MARIA, S. GJNOGCAJ, *Phoinike V. Rapporto preliminare sulle campagne di scavi e ricerche 2007-2010*, Bologna 2011.
- MASSA-PAIRAULT 1991: F.H. MASSA-PAIRAULT, "Strigiles féminis et idéologie funéraire (IV e III siècles av.n.è)", in *Nikephoros* 4, 1991, pp. 197-209.

⁵ MASSA-PAIRAULT 1991, p. 205.



Fig. 1. Carta Geografica dell'Epiro (CABANES 1988)



Fig. 2. Tomba 69 (foto G. Lepore)



Fig. 3. Strigile della Tomba 69 (foto G. Lepore)



Fig. 4. Strigili da Palestrina (COARELLI 1970, figg. 424-425)



Fig. 5. Cratere a calice attico del IV a.C. (COLIVICCHI 2006, fig. 6)



Fig. 6. *Lekythos* a fondo bianco. Fine V a.C. (COLIVICCHI 2006, fig. 7)



Fig. 7. Cratere Protoitaliota con *Erote* (COLIVICCHI 2006, fig. 28)



Fig. 8. Cratere Protoitaliota con *Nike* (COLIVICCHI 2006, fig. 29)

ABSTRACTS E KEYWORDS

RELAZIONI

DINO BURTINI

La complessità del sentimento amoroso

The mystery of the human attraction is unfathomable, but who could say not to have felt, at least once in his life, the charm of love, falling in love, passion? This is a universally widespread experience that escapes any definition: "Love, impossible to define!" Giacomo Casanova would say.

Like any other human phenomenon, love can be described, never understood in its unfathomable mystery, through the theory of complexity. The human being presents various levels of complexity intersected between them: the biological level, that is mixed with the mental and psychic level, which in turn influence the third level, the socio-cultural one. This socio-cultural dimension implies the vast and intricate field of relationships, and this happens above all for love. In Latin, love is translated *studium*, and these two terms are connected in a surprising way. There can be no love without study, that is, the knowledge of the other, the desire to deepen the mysterious labyrinths of one's inner selves.

Even in common language it is said that two people have a "love, erotic or sexual relationship". In our society it is typical that one of these aspects of the irreducible complexity of the human being prevails over the other two, while in traditional cultures all this is represented through the numerous rituals related to the art of loving.

Cultural anthropology underlines how the universal law of cultures is the law of reciprocity, that can be observed in the rules that govern exchange operations, in which are involved three aspects: the communicative exchange, the exchange of economic goods and the exchange of the members of a clan or a village through the establishment of marriage alliances; from here originate puberty celebrations, rituals of love and union and taboos typical of every culture (eg: taboo *suvasova* among the Melanesians). Love and sexuality are a perfect key to grasp the fundamental data of a culture, because they concern the deepest sphere of human personality, they stand for psychological and anthropological meanings: products, at times conflicting, of natural drives mixed with social, moral and religious experiences. Love and eros become a vehicle for relationships and communicative exchanges between men.

Key-Words

Amore, Antropologia, Psicologia, Eros, Culture, Relazione.

STEFANO ALLOVIO

Sulla pelle. Antropologia dei preliminari amorosi

In Cultural Anthropology, love has not been a very debated topic. In this paper, the A. examines the reasons for this lack of attention. During the twentieth century, there is an unexpected convergence between anthropologists and missionaries, who diminish the importance of elaborated local forms of petting. These forms of petting deserve to be placed among the themes of anthropological investigation, through a careful rereading of the classics of the discipline. Finally, the A. stresses a continuity between certain indigenous symbolic signs skin and the idea of Jack Goody concerning the connection between writing and romantic love.

Key-Words

Romantic love, writing, petting, skin.

MAURO RUBINI

L'amore al tempo... dei Neanderthal

Love has a chronology? Not that love could not have appeared before, but the study of a society as articulated as the Neanderthal gives us the opportunity to explore a remote past. Love is often referred to as irrational and then in evolutionary terms for this independent by the encephalization process. The

findings made in some neanderthal sites have highlighted an education of the soul to love. Discovery of musical instruments and / or vanity ornaments certifies it. In a society like that of the Neanderthals were present different manifestations of love: filial, parental, homosexual, heterosexual. Unfortunately the nature recognizes only this last because it is the only related to reproduction and therefore the survival of the species. An act of love projected in the future ... but that did not save the neanderthals from extinction.

Key-Words

Neanderthal, love, cultural patterns, survival strategy, paleo-anthropology.

ROBERTO MICHELI, MASSIMO VIDALE

The neverending kiss. Funerary representations of personal relationships in protohistoric Swat

The paper deals with the intriguing evidence of a high number of double burials in the late protohistoric graveyards of the Swat valley, Khyber Pakhtunkhwa, Pakistan (ca. 1400-800 cal BC). While previous scholars have attempted to explain the evidence as a result of migrating ideas and people from inner Central Asia, or advocated women's sacrifice, or even an antecedent of the Hinduist ritual suicide of the widow after the husband's death, we argue that these interpretations are due to superficial interpretations and bad archaeology in general. Rather, double or collective interments are seen as steps of complex funerary cycles. As still practiced in China and other regions of the Asiatic world, these rituals might be explained with the need of posthumous marriages, meant to legalize agreements, alliances and inheritance rights among different kin segments – not because love and emotions, therefore, but on the wake of precise economical and political interests in a land where land has always been a rare resource.

Key-Words

Swat valley, late Bronze/Iron age of Pakistan, secondary and delayed burials, “Ghost” marriages, funerary archaeology.

DOMIZIANA ROSSI

“Khosrow e Shīrīn, ovvero la rilettura di edifici storici in chiave Amorosa”

After the Arab-Muslim conquest, a new “cultural identity” started emerging redefining the culture in Iran. Indeed, the Islamic culture modified the Iranic traditions and folklore; we can observe this alteration in all the fields of arts and culture but this paper focuses on the transformation of the place names which evoke literature's character. An enlightening case is that of Qasr-e Shīrīn, ‘the castle of Shīrīn’, the wife of the Sasanian King Khosrow, whose story is related by the XII century Persian poet Nezāmī. The name was given to the site in the Islamic period thereby losing its original function of castle and becoming the set of the most paradigmatic romantic love of the Persian literature.

Key-Words

Iran, Qasr-e Shīrīn, Sasanian Archaeology, *Khosrow va Shīrīn*, cultural identity.

MASSIMILIANO ALESSANDRO POLICHETTI

Ierogamia al Museo. Eros e visione della verità nell'osservanza tantrica

In the Buddhist Indo-Tibetan *mahayana* tradition, the *vajrayana* spiritual lineages preserve till our days some systems – called *tantra* – promising shortcuts towards enlightenment, with an altruistic aim. In some rites related to those systems, the performers, in order to assure the correct execution of the rite itself, are requested to ‘divinize’ themselves just from the beginning of the liturgy. The ritual transformation of the time and space context is widely used in Indo-Tibetan *vajrayana*, the structure of which thought hinges both on ‘sympathetic compassion’ (*karuna*) and on ‘intuitive understanding’ (*prajna*) of the ‘ultimate mode of existing’ (*shunyata*). These co-efficients enable the adept to make full use of the workings of the liberated mind, so as to be able to overcome the ‘cycle of unconscious rebirths’ (*samsara*) and become an ‘awaked one’, a *buddha* able to effectively do the good of all transmigrating

beings. It is always useful to interpret the psycho-experimental systems which reached Tibet from India in light of the dual focus of sympathetic compassion (represented also by male divinities) and vision of the truth (represented also by female divinities), in considering the effect of tantric systems on metaphysics, morality and art; for this last topic, will be briefly discussed a XVIII century Himalayan metal statue of the *buddha* Heruka Sahaja Chakrasamvara in hierogamy with the goddess Vajravarahi, artwork chosen as exemplar image of MuCiv-MAO for the theme *Eros* indicated by the Ministry in November 2016.

Key-Words

Hierogamy, tantrism, *vajrayana*, Indo-Tibetan lore.

FEDERICA MANFREDI

Vincoli d'amore tra le Alpi. Note di campo sull'ineguaglianza di genere e di generazione in ambito rurale

Love is a complex feeling that we can observe in a lot of forms and shapes. In peasant families of contemporary Switzerland it is expressed with condition of gender inequity and symbolic violence between generations: the most important value is the survival of the farm, despite of workers' life conditions. The present contribution is based on an ethnographical experience between 2010 and 2012 during the cooperation with the research team: "AgriGenre: gender, generations and equal opportunities in agriculture. Transformation of families and of male and female representations in Switzerland".

Key-Words

Agricultural studies, peasant family, gender violence, generation relationship, ethos.

MARA BERTONI

L'abbraccio che soffoca, per un'iconoclastia dell'Amore. Spunti di riflessione antropologica da una narrazione biografica

A father had lost his 5 years old daughter suffocated in a hug on the bottom of a swimming pool, after almost twenty-five years he recalls the emotional and intellectual remains of this experience. The finding in his memory reveals a non obvious archaeology of a gesture that could be interpreted as a biography, as much as under a bio-logic rule. The relationship between the logical interpretation of the remains of a human gesture emerges as not only cultural, but also driven by biological aspects related to cognitive reactions of the unexpected. How that epistemological open door could tell us more about the origin of love? The critical writing presents a liminal thought between narrative, anthropology and biology about the cultural production of the "embrace" as a love iconic image shared by the collectivity.

Key-Words

Love icons, cultural images, cultural biology, death.

CRISTIAN AIELLO, ANTONELLA GIARDINA

Scripta manent. Corrispondenze d'amore nell'epigrafia funeraria della Sicilia Tardoantica

Anthropology, cultural materialism and archeology are the three directions of investigation used for this research. All human actions are dictated by feelings that serve to improve the human condition. The clash between life and death is overcome only through the application of the power of love and the study of funerals epigraphs proves it. Specifically, some epigraphs of Syracuse catacombs in Sicily have been examined to analyze the unique code that through writing makes immortal memory.

Key-Words

Antropologia, identità, materialismo, archeologia, scavo, scrittura, epigrafia, segno, marchio, catacombe, Siracusa.

MARIA BONGHI JOVINO

Dalla elaborazione dell'immaginario affettivo e religioso alla delineazione del ruolo sociale della donna. Il caso delle *Matres Matutae*

The paper deals with the intriguing evidence of the well known as *Matres Matutae*, generally a big size sculptures, discovered in the sanctuary of Capua. The archaeological literature reports different interpretations. Here we present a reconsideration of the many opinions by a multidisciplinary approach concluding that the *Matres Matutae* were votive offerings of woman of preminent status in term of social structure.

Key-Words

Etruscology, archaeology, *Matres Matutae*, sanctuaries, Capua, votive offerings.

GIANCARLO M.G. SCODITTI

Il paradosso dell'amore incestuoso tra fratello e sorella generati dallo stesso ventre

How can an oral culture turn a contradiction into a paradox? For example, the Nowau culture – one of the cultures characterizing the area of the Kula Ring, as it had been described by B. Malinowski in the *Argonauts of the Western Pacific* (1922) – in following the rule that prohibits incest between brother [*m*] and sister [*f*] generated by the same womb (and to whom all those belonging to their same lineage are assimilated) when faced with the implementation of this form of violation (so we have a real form of contradiction) denies its existence in everyday life, transforming it into a form of paradox through a complex mental mechanism based on the equivalence between naming-denoting and classifying a given fact, a person, or a given object, and the existence of such a fact, person or object: a person, or an object, does exist only if it is named and classified with a word: the mechanism that allows this transformation from a contradiction into a paradox is clearly revealed by the mental process followed by a Nowau poet in composing an oral text as it is briefly described in this short article.

Key-Words

Etnografia (melanesia), Kitawa is. (mbp, papua new guinea), composizione-esecuzione testi orali, testo orale-testo scritto, contraddizione-paradosso.

LUCA BONDIOLI, ALESSIA NAVA, ALESSANDRA SPERDUTI

I hope the ancients loved their children too. Gli infanti nel record archeo-antropologico tra invisibilità, pratiche di infanticidio e fenomeni di reproductive wastage

The archeological literature reports many cases of funerary contexts characterized by the exclusive presence of perinates, generally marked by “anomalous” or “weak” rituals. These findings have very often suffered from an over interpretation, based on the non-universally valid equation of “anomalous ritual = abnormal death”. Emblematic in this respect is the quarrel about the Carthaginian *tofet* traditionally interpreted, on iconographic and textual evidence, as infants' sacrifices. The historical-archaeological debate has also involved the analysis of the skeletal remains with contrasting results. On the same skeletal series two distinct research groups have obtained two different demographic profiles: a group suggests higher ages for most the individuals, the other group emphasizes the equal sex ratio and the presence of a high number of pre-term fetuses and perinates. The first evidence is read as infant sacrifice in Carthage, implying a possible emotional detachment (lack of love?), while according to the alternative data it is possible to recognize a specific attention towards the individual who died at birth, which were buried in a specific part of the necropolis as a possible sign of love/pietas.

The topic of infanticide has also been repeatedly recalled for Greek and Roman funerary contexts, as suppression of unhealthy infants or for practical-economic reasons.

A critical review of the aforementioned evidence is needed, acknowledging the key role of skeletal analyses, and demographic and epidemiological modeling (such as the phenomenon of the reproductive wastage), in constructing alternative hypotheses. Thus, not entirely discarding the idea that in ancient

societies practices of infanticide, abandonment (or other subtler forms of abuse such infant neglect) were put into practice, our goal is to propose a more rigorous understanding of the archeo-anthropological evidence, free of preconceptions and, above all, not influenced by the lures of the “yellow science”.

Key-Words

Paleodemography, infant mortality, infanticide.

MELANIA GIGANTE

Ti ho amato fino alla morte. Lo studio antropologico delle sepolture di madri e feti: il caso della gestante dalla necropoli di Pithekoussai (VIII sec. a.C. - età romana)

In the archaeological record, the discovery of skeletal remains of pregnant women is a rather rare and therefore remarkable event. In order for the mother-fetus death to be archaeologically visible, the expectant mother must be buried with her unborn child or with the fetus died preterm. In the funerary record, the *invisibility* of pregnancy can also be determined by factors such as:

- a. the bones ossification stage and mineralization of teeth in the fetus;
- b. Specific cultural practices for the deceased in pregnancy;
- c. Lack of recognition of the *coffin-birth* phenomenon.

This contribution aims to present the unpublished case of mother-fetus from a cremation of Pithekoussai's necropolis.

Key-Words

Pregnant woman, skeletal remains, fetus remains *in utero*, cremation, dystocic childbirth, twins, burials, *coffin-birth*, childhood, maternal mortality, perinatal death.

BIANCA FERRARA

Le tombe di bambino in contesti indigeni dell'Italia centro-meridionale: gesti d'amore verso i più piccoli

This paper is aimed to highlight the way the infants and children were buried in southern Italy during the Archaic and Classic period. We analyzed the different funerary rites, the types of sepulture, and the grave-goods related to infants, children and adolescents' burials in indigenous southern Italy as a consequence of their social role. If the kind of burial is almost the same in all the areas we analyzed, its topographic distribution can be quite different, pointing out various settlement models, while the composition of the grave-good can reflect not only the deceased high economical and social status, but it can also assume a symbolic meaning, underlining how deeply the adults took care of the children premature death.

Key-Words

Southern Italy, indigenous peoples, relationship between settlements and necropoleis, funerary rites, children premature death.

SILVIA LUSUARDI SIENA, ELENA DELLÙ, FEDERICA MATTEONI

Le sepolture dei bambini di Nocetum tra epoca medievale e moderna: pratiche deposizionali e monete d'accompagnamento come segni d'amore

In the church of Santi Filippo and Giacomo of Nosedo (Milan) archaeological excavations have brought to light a cemetery of Middle and Modern Ages. Some children's burials were made near the tomb of an old woman buried many centuries before, and in some cases, the kids present the deposition of coins placed in their hands or on their pelvis.

The study adopted an interdisciplinary approach where archaeological and bio-archaeological data were made to dialogue with Cultural Anthropology and historical sources.

Some ritual gestures adopted by family members have shown how much the living people wished to ease and aid the transition to the Afterlife especially for younger deceaseds.

Key-Words

Milan, Middle and Modern Ages, childhood, coins, afterlife.

MARIA GIOVANNA BELCASTRO, VALENTINA MARIOTTI

Le relazioni enigmatiche: la sepoltura triplice di Dolní Věstonice (Moravia, 27-26000 BP)

The reconstruction of the biological profile of skeletal remains is fundamental for the interpretation of archaeological contexts. However, neither sex nor age are usually unequivocally determined. We discuss the way in which sex attribution can affect the interpretation of a funerary context (and *vice versa!*) by analysing the widely studied triple Gravettian burial of Dolní Věstonice (Moravia), where an individual of uncertain sex is buried between two males. The position of the skeletons suggests an 'affair' that has favoured the interpretation of the central individual as a female. However, considering its recent genetic attribution of male sex, we ask ourselves how much our cultural schemes influence the interpretation of archaeological contexts belonging to cultures so far from ours.

Key-Words

Dolní Věstonice, sex, age, funerary rituals, ochre.

ANNA MARIA D'ONOFRIO, LUIGI GALLO, ANDREA PICCIOLI, ALESSANDRA SPERDUTI

Amore e morte nella famiglia reale macedone. Alla ricerca di Filippo II

Where is buried Philip II king of Macedonia? To whom may we attribute the skeletal remains from the Tombs I and II at Vergina? These are the questions at the very core of a long, harsh and perhaps never-ending debate that began right after the discovery of the tombs of Vergina in 1977. A controversy involving scholars from various disciplines through the production of a vast bibliography. Andronikos, the discoverer of the site, claimed indeed that the Tomb II belonged to Philip II and his young wife Cleopatra; subsequently other hypotheses were put forward, among the others, the suggestion that the woman buried with Philip II is the Thracian princess Meda. Some authors indicate Philip III and his wife Euridyce as the true occupants of the tomb. Very recently this scenario was complicated by a renovated attention toward the Tomb I and the proposal that its occupants might be the best candidate as Philip II and Cleopatra.

Here we present a reconsideration of the historical, archaeological, anthropological evidence published so far, showing some severe pitfalls in the interpretation and concluding that the issue of the identification of the occupants of the Tombs I and II at Vergina is still far from being resolved.

Key-Words

Bridal couple, burials, Euridyce, Meda, Philip II, Philip III, Royal Tombs at Vergina, Macedonia, Thrace, paleopathology, weapons.

CRISTINA BASSI, VALERIA AMORETTI

Storie di passione, affetto, devozione: le diverse sfumature dell'amore dalle aree cimiteriali di Riva del Garda (TN)

The death of a beloved person implies a variety of behaviours – motivated by suffering due to the loss – that involves the use of specific ritual practices.

The discovery of several burials and the attendance to these cemeteries in a limited territorial area – Riva del Garda (TN - Italy) – allowed to identify behaviours and recognize specific uses that could be related to particularly painful situations as seems confirmed by the analysis of the anthropological data. Furthermore, the discovery, within a female burial, of an amulet celebrating the consecration of that woman to her beloved man, entrusting herself to the eastern Gods, is an exceptional evidence of a great love that comes directly from the antiquity.

Key-Words

Riva del Garda (Italy), roman age, burials, rituals, anthropology.

ELEONORA ROMANÒ

L'amore coniugale tra convenzionalità iconografica e realismo 'patetico' del commiato. Forme, gesti e tempi comunicativi nelle urne etrusche di età ellenistica

The long-lasting production period of the Hellenistic Etruscan urns, typical of the territories of the ancient Chiusi, Perugia and Volterra, allows to evaluate the diachronic evolution of decorations, iconographic choices and inserted symbols, connected with the precise will of the commissions or of the producers themselves.

The representation of conjugal love is quite common, especially in the Volterra sphere in the centuries II and I BC: in such cases the official nature of the bond merges with the juridical-social significance and it is privately and publicly diffused by means of funerary containers.

The expressive ways of marital fidelity, of strong affectivity, and of the resulting pain for the death of one of the two, represent variations and shadings which are beyond the most commonly used compositional choices and result from the internal processing of the same lapicides executed upon request. The most intimate attesting choices provide models derived from Greek mythological narrative forms (directly extracted from these or locally reworked) or from different moments of coupledom and representing amorous union; they see in the funeral scene the enrichment of 'pathetic messages' related to the parting between the two lovers. Further information is ideological-affective and mainly refers to the "times" of the couple: from the moment of the official union to that of the final greetings, the different phases can be prefigured (in some specimens explicitly and personally) to precise ways in the family relationship. With this study, we intend to examine the iconographic, symbolic and thematic aspects with which one of the two spouses chose to honor the other by communicating the life they spent together.

Key-Words

Etruscan urns, conjugal love, funerary containers, marital fidelity, amorous union.

CANDIDA FELLI

Una, nessuna e centomila: immagini di piangenti e altre figure femminili in Siria e Mesopotamia fra III e II millennio a.C.

This article tackles the question of representations of naked women in Near Eastern Art by approaching specific iconographic types within the group of nude females occurring in a number of different media in Mesopotamia and Syria. Archaeological as well as textual data are taken into consideration in order to provide contextual analyses of selected artefacts. Aim of this study is to provide new insights in the discussion over the range of meanings applied to apparently similar images occurring in the visual repertoire of that part of the ancient world.

Key-Words

Mesopotamia, Syria, woman, nudity, ritual, mourning.

MARIANNE KLEIBRINK

I pendenti enotri con hieròs gámos dalla Calabria e il metodo di Panofsky

Among the first Italic bronze pendants of the 8th century BC are figurines of a nude woman and man holding their inner arms around the other person's shoulder. Following Erwin Panofsky's steps for art-historical analysis, several of these tiny figures may be identified as hieros gamos (holy matrimony) couples because of iconographic parallels from the Eastern Mediterranean and elsewhere, among others the famous 'Hera and Zeus' couple from Samos, although of later date. Panofsky's next step, iconological analysis, must answer our curiosity as to how and why these bronze pendants of a loving couple became popular in indigenous Calabria and whether the original meaning had adhered to the images or whether they were seen as something else altogether. In the proposed paper Panofsky's method is followed by scrutinising the find contexts – mainly prosperous 8th-century BC graves and a sanctuary at Timpone della Motta, Francavilla Marittima – for an answer. Iconological analysis is based

upon the posing of one major question; that is, it persistently asks why this image has assumed this shape at this historical moment.

Key-Words

Hieròs gámos, iconografia, Enotri, pre/proto-urbanizzazione, sistema Erwin Panofsky, Francavilla Marittima (Lagaria).

FRANCESCO DE STEFANO

Il tema iconografico dello *hieròs gámos*. Espressioni figurative e rituali di transizione a Metaponto in età arcaica

The theme of the *hieròs gámos* – the marriage of Zeus and Hera – was of particular importance to the Greeks, for its link with the wedding rituals, of which the divine couple was patron. Iconographic testimonies of this mythical theme are documented in several centers of Greek world, often in association with sanctuaries. In Metaponto it is attested in a series of archaic *pinakes*, of which we can define the original contexts. Moving from the analysis of the characteristics of these sites and from the possible relationships with material culture related to them – e.g. *pinakes* – this paper aims to address the problem of the possible connections between the semantic functions of the iconographic theme of *hieròs gámos* and the religious prerogatives of the places where it was exposed.

Key-Words

Hieròs gámos, Metaponto, temple C, ancient Greek religion, iconography and iconology.

ETTORE JANULARDO

Raffigurazioni settecentesche dell'antico: liberi Amori(ni) in vendita

Among the first to try his hand at re-proposing the ancient scene of *The Cupid Seller* from Stabiae's Villa Arianna, Joseph-Marie Vien dedicates himself to this painting through the mediation that Carlo Nolli provides in a print. Vien realizes a version of the *Marchande d'Amours* which is characterized by its contemporary setting and by the reversal of the position of the characters depicted. Unlike the original scene, a spatial interpretation is determined in the canvas which, in addition to illustrating an elegant classical interior, unifies the setting of the episode: the clear demarcation present in the ancient fresco is overcome in favor of an airy space, where the pilasters and the furnishings give vertical impetus and relief to the setting.

Place of a staging of love, the space inside the painting masks itself of ancient through the reference to the fresco: simulating a Greek setting, we find ourselves on a sentimental game plan where the characters play the parts, as well as the accurate furnishing appears to be intrinsically theatrical. In a game of cross-references and mirroring, everything appears authentically false: the essentiality of the ancient fresco turns into a unitary but multifocal space, where the observer's eye captures decorative elements and risks not observing expressions and gestures.

Key-Words

The Cupid Seller, Joseph-Marie Vien, Carlo Nolli, multifocal space, Denis Diderot.

CHIARA PUSSETTI

Appunti per una antropologia dell'amore

The concept of romantic love has received scarce attention from anthropologists because it has been considered too intimate an experience in comparison with the 'proper' scientific study of marriage, kinship and descent. Anthropology's failure to engage with love is also a product of the western discourse on emotions and sexuality of the cultural "Other". For decades anthropologists have assumed that romantic love was a specific product of the European cultural and historical experience, virtually non-existent outside of Europe, and especially unknown in sub-Saharan Africa. In this paper I will consider Africa not as a culturally homogeneous context, but as a geographical area invested with

a multitude of significations, imaginary, desires, fantasies or even phantoms, which, by force of repetition, became authoritative narratives. Therefore, I will discuss firstly the colonial representation of Africans as hypersexual, instinctual, primitive, morally inferior, emotionally immature and without the intellectual depth required for nobler sentiments like romantic love. I will highlight how these dehumanizing discourses, denying Africans the experience of romantic love and reducing them to pure sexual instinct, justified once slavery and colonial domination as well as legitimate now the deployment of illiberal practices on immigrants' bodies. Finally, I will analyse the specificity and polysemy of the emic concept of love (*edik*) in the emotional narratives of Bijagó people (Guinea Bissau), examining the role of romance in the making of gendered modernities, and discussing the materiality of love and economies of intimacy in a changing economic and political context. My current fieldwork is supported by my individual post-doc project funded by the Portuguese Foundation for Science and Technology (FCT) (SFRH/BPD/95998/2013) and by the project EXCEL. "The Pursuit of Excellence. Biotechnologies, enhancement and body capital in Portugal" which has received funding FCT, under the grant agreement n° PTDC/SOC-ANT/30572/2017 under my coordination as PI.

Key-Words

Colonialism, racialization, ethnopornography, Bijagó romantic poetics and songs, modernity.

ANASTASIA MARTINO

Amore e "razionalità morale" della sessualità e della riproduzione in Messico

This paper presents some data of an ethnographic research, conducted in Mexico, on sexuality and reproduction. The analysis is focused on the "dangerous" consequences that love relationship may have: unwanted pregnancies in a context where abortion is illegal. The aim is to analyze the concept of love associated with that of "moral rationality". According this "moral rationality", women must "take care of themselves" in order to be able to take care of children, husband and the family. Such "moral rationality" emerges in everyday life reproducing certain patterns of life and social relationships. From this specific declination of rationality comes the idea of a feminine responsibility of reproduction, of sexuality and, above all, of the "consequences" of the love and/or sexual relationship.

Key-Words

Sexuality, reproduction, morality, emotions, women.

GIOVANNA RITA BELLINI, GIOVANNI MURRO, WALTER PANTANO

Consacrazione. La sfera del trascendente dalla tomba 19 della necropoli settentrionale di Aquinum (Castrocielo - Fr)

Excavations carried out in the northern necropolis of Aquinum (Castrocielo-FR) have revealed a wide range chronological and cultural range. A burial characterized by obvious female markers showed, from the examination of the skeletal remains during the excavation and with a subsequent DNA test, the gender of the individual: male. the man, who died in old age, suffered from a serious pathology that gave him a rigidity and a bent posture. A male inside a tomb characterized by some obvious female elements that recall the symposium, poses many problems of interpretation, both for the ritual aspects and for the social identity of the buried.

Key-Words

Necropolis, *Aquinum*, Castrocielo, rituals, ankylosing spondylitis.

CLELIA PETRACCA

Mogli barbute e Afrodite bisessuale

In his *Moralia*, Plutarch describes a bizarre custom spread among Argive brides connected with a legendary story of female heroism. According to a local law, they wore a beard in the bridal suite to claim their social superiority over their husband, former *perioikoi* who obtained the citizenship.

These masculine and bearded brides remind one of the most unknown aspect of the cult of Aphrodite. Goddess of love, beauty and pleasure, she is born from the contact between sea foam and Uranus' genitals, so she is androgynous by her nature. Several rituals and cults, in fact, underline her bisexual identity: she is honored throughout Greece as warrior goddess (like the oriental goddess Astarte), she is mentioned in literary sources as τῆν θεόν, she is worshiped in Cyprus as Ἀφρόδιτος with feminine bearded statuettes.

Key-Words

Telesilla, intersexual disguise, transgender rituality, bearded Aphrodite, warrior goddess.

MARIA CATERINA SCHEITINI

Le relazioni “pericolose” nell’eros: storie di amori “impossibili” dal mito alla letteratura e le loro rappresentazioni iconografiche

A liaison implies an emotional connection between two persons that can take on different forms: pure spirituality, predominance of intercourse, unrequited love that causes pain and in extreme cases even death. The last two aspects of love generate “dangerous” liaisons. The ancient Greeks knew these “dangerous” liaisons well. In this paper, starting from the anthropological analysis of some “impossible” love stories drawn from Greek mythology, I will try to explain the three types of “dangerous” liaisons: parental, “waiting” and sick, attributing their causes and consequences (which I will call “categories”). Later I will look at the love stories of ancient and modern literature that are analogous to those of mythology and finally I will study their iconographies.

Key-Words

Dangerous liaisons, Greek mythology, incest, arranged marriage, wait of love, narcissism.

LUCA BASILE, CRISTINA PUGLIA

“Compagni d’amore” nella Grecia arcaica e classica: una prospettiva tra archeologia e psicologia sull’omosessualità nel mondo antico

Our contribution treats about social development and meaning of Greek homosexuality in the *polis* of Athens during sixth and fifth century B.C. We have focused on three specific aspects of the Greek society like the symposium, the gymnasium and the myth in order to understand this typology of relationship in the context of the juvenile education. We have dealt with some particular pottery's productions (Attic black and red-figure pottery), mirror of a part of the Athenian society, in which figured scenes related to this type of love appear. From the analysis of these data we have developed the hypothesis that Greek homosexuality is a mechanism put in place by society to create a cohesive and dominant social class. In this respect it deals with a sort of preparation to adult heterosexuality in which the marriage and the birth of sons are the final intention to fill up the city ranks.

Key-Words

Greek homosexuality, *paideia*, attic pottery, symposium, gymnasium, social rituals, object relations.

MARCO SERINO

Apaturie e *gamelia* in una “casa sacra” di Himera? L’amore al tempo delle fratrie

The objects found within a single house from the *plateau* of Himera allow us to put forward some suggestive hypotheses in relation to the final use-destination of this area: in fact, within these rooms it is possible to record an anomalous concentration of red figure pottery made by a single workshop. Besides that, we can appreciate the presence of numerous fragments of terracotta female statuettes and *arulae*, and large numbers of loom-weights, arrowheads and *astragaloi*/knucklebones. The selection of some particular and unusual iconographic themes, with their semantic and symbolic dimension, would seem to refer – to different degrees – to the nuptial world and to the passages of *status* of both the female and male component. The combination of the information coming from the reappraisal of

the archaeological context and from the iconographic analysis of the scenes depicted on the red figure Sicilian vases allow us to suggest the existence of some very peculiar ritual activities (probably, a local *Apatouria*) within one of the most interesting examples in an ancient Greek city of a sacred *oikos* belonging to a phratry.

Key-Words

Red figure pottery, Himera, Apatouria, phratry, sacred house.

LORENZO VERDERAME

“Che il mio pene sia teso come un arco!” Amore e sesso nei rituali ed esorcismi dell'antica Mesopotamia

Love charms and potency incantations are an important part of the exorcistic and therapeutic literary tradition in ancient Mesopotamia. These texts share a series of symbols, metaphors, and motifs with myths and other literature (i.e. love-lyrics), showing, not only a common referential repertoire, but also elements of intra/metatextuality. Furthermore, they offer an important insight of the society and context in which they were composed.

Key-Words

Mesopotamia, love, sexuality, incantations, rituals, divination, potency incantations.

ALESSANDRO GUIDI

L'amore al tempo della preistoria

In this paper the A. tries to collect many representations (statuettes, rock art, pottery) of erotic and/or sexual relationships from the Paleolithic to the Iron Age in a geographic area between Europe and Near East. In this framework also childbirth scenes and representations of mothers with a dead son are analyzed.

Key-Words

Love, sex, prehistory.

FABIANA SUSINI, ELEONORA ROMANÒ

Dalla parola allo spazio dell'amore: diacronia e rapporti tra forme lessicali, modalità sessuali e luoghi delle relazioni 'non ufficiali'

The imposition of Christianity on Western civilizations influenced the approach of research into the themes of sexuality for centuries. In Roman society sexuality, in its various forms, was perceived as a natural thing: the pleasures of the flesh are not repressed and the many forms of sexual intercourse are not despised. In the late Republican and in the Imperial Ages, sexual pleasure, even outside the marriage, was considered a legitimate and personal choice: many and cheap were the places of 'unofficial' love (called specifically *lupanares*) and innumerable were women available for a fee (called *meretrices*, or more vulgarly *lupae*). The linguistic expressions associated with this kind of sexuality (for example, *prostare* 'standing in front of the brothel', *prostituere* 'to show') are "technical terms" that are also attested in subsequent centuries in reference to that hedonistic reality.

The advent of Christianity, from late antiquity to the whole Middle Age, has limited the use of this linguistic forms and prohibited behaviors associated with prostitution, considered sinful and immoral, and therefore subject to public sanctions. In spite of this, the sexing industry continued to spread, occupying closed spaces, hidden to the common judgment. This paper focus on the theme of the circulation of linguistic elements related to sexual practices, their free manifestation and their related structures in a diachronic sense.

Key-Words

Prostitute, brothel, sexuality, hedonistic, whore.

SARA CARMELLO

Lungo le sponde del Nilo. Lo specchio d'acqua come luogo di seduzione nella letteratura dell'Antico Egitto

The shores of lakes and pools, just as the banks of a river, often represent the scenery of romantic and sexual meetings: these places are real *loci amoeni* attested in most of the literatures of ancient and modern times, and also in the ancient Egyptian literary texts. The stretch of water appears not only in many Egyptian love poems, but also in other literary genre compositions, and its use changes according to the genre. In poetry, the stretch of water represents, on the one hand, a perfect scenery for the courtship and the love meetings, and, on the other hand, an inexhaustible source of metaphors and love allusions. In narrative and mythological texts, ponds, canals and obviously the Nile provide an excellent backdrop for love meetings and are functional for the development of the action.

Key-Words

Stretch of water, *locus amoenus*, love meeting, Egyptian love poems, Egyptian myths.

GIANCARLO GERMANÀ BOZZA

Alcune osservazioni sulla ierodulia nei santuari di Afrodite della Sicilia

Sacred prostitution was a ritual that consisted essentially of sexual intercourse or other erotic-type activities inserted in a cultural context in a sacred space as a form of fertility ritual or hierogamy. The origins of this practice have been identified in the Near East, but there is no lack of attestations in Greece (Corinth), Magna Graecia (Locri Epizefiri) and Sicily (Erice). In the Greek context it came to affirm the use of the verb κοπιθήσασθαι, which meant “to frequent prostitutes”. Recent studies have questioned this interpretation preferring the formula “sacred sexuality”, which did not involve payment, but at most the payment of a symbolic portion of money that ended up in the temple treasury. The priestess (hierodule) did not necessarily have to be a “sacred prostitute”, but a woman freed from servitude and “dedicated” to divinity.

This paper intends to analyze the practice of sacred prostitution in the sanctuaries of Locri Epizefiri and Erice in the light of literary sources and the most recent archaeological investigations, comparing these widely documented places of worship with other less studied sacred areas present in some Greek and Punic cities of the Sicilia. In this study the presence of the cult of Aphrodite in Syracuse is analyzed, in particular. His relationship with the Corinthian motherland and frequent contacts with Locri Epizefiri, as well as some recent archaeological discoveries in Ortigia, could suggest the presence of a sanctuary of Aphrodite in which sacred prostitution was practiced. The analysis of these places of worship can provide further elements for the study of this cultic practice.

Key-Words

Afrodite, Erice, Locri Epizefiri, Magna Grecia, Ortigia, Sicilia, Siracusa.

SILVIA AGLIETTI

Dicta autem castra quasi casta, vel quod illic castraretur libido. I castra del limes come barriere di genere?

Roman soldiers were banned from marriage from the time of Augustus until the third century AD, when *Septimius Severus* introduced the *ius conubii*. However, many epigraphical sources document the existence of soldiers' wives in the first two centuries AD. The wives and family *de facto* had to live outside the walls of the military bases, but a number of seemingly typical female items have been found in barrack blocks inside legionary fortresses and auxiliary forts along the *limes*. A part of this research project has focused on these objects from a gender perspective, in an attempt to demonstrate the presence of soldiers living with their families inside army bases. The methods and conclusions don't go without criticism.

Key-Words

Roman army, military bases, marriage ban, women, sexing small finds.

FRANCESCA SANTINI

L'amore tra uomo e animali: tre casi studio di sepolture di animali tra rito e culto nella provincia di Rieti

The purpose of this paper is emphasizing a particular kind of love: the love between men and animals. By deepening the ritual gestures and the cultural mean that led to the intentional act of animals' deposition in funerary contexts, beside the owner or sacrificing them in honor of the deceased. In this study three contexts are shown: the finding of a mule buried in a pit near three human tombs, one of which is probably of his owner, in the necropolis of Corvaro di Borgorose (RI); the remains of five dogs found in a room tomb with at least two humans in loc. Collina dei Gelsi - Poggiosommavilla (Collevecchio, RI); the remains of a calf sacrificed on the grave of a child at the cd. Terme di Cotilia (Cittaducale, RI). These contexts show the existence of a very close bond that has been established between men and animals, both in life and death. Therefore, we try to reconstruct and rethink the choice of being accompanied in the death by their own animal, precisely by the companion of a life, that shared time, worked with and much more.

This paper attempts to find a common thread of these three archaeological contexts, showing the affective bond between humans and animals, and representing the cultural side most closely related to the sacrifice of an animal that had yet a significant symbolic and economic value.

Key-Words

Animal burials, funerary practices, animal sacrifice.

GIULIA PEDRUCCI

"Interspecies" Love between Men and Animals in the Greek and Roman Worlds: Did *Anti-litteram* Vegetarians and Animalists Exist?

All through antiquity, the worlds of humans and animals were interlaced. Although anthropomorphic, for example, the deities of the Greco-Roman pantheon had their favorite animals and routinely communicated through them their will, and on occasion they took for themselves the shape of animals when visiting the world of the mortals. Although ancient Greek and Roman people did use animals to eat, work and cover themselves, they constantly show love and respect for not-human beings, and, with the passing of time, some people started to advocate a vegetarian life style.

Key-Words

Greek and Roman worlds, vegetarian diet, animal activism, interspecies love, religion.

ALESSANDRA SPERDUTI

Ossa e DNA ...La verità, vi prego, sull'amore! Il contributo dell'antropologia fisica per la ricostruzione dei comportamenti sessuali e "amorosi" del passato

A skeleton, an ancient biomolecule, chemical-physical signals extracted from bones and teeth. They may appear as cold objects of analysis, far remote from the topics introduced by the meeting. Indeed, these (and other sources of data) are the means by which bioanthropology can provide interesting insights and useful evidence for the reconstruction of the sexual and "romantic" behaviors of the past. Moreover, bioanthropology, as "border science", drives us to extend the interest beyond our own species, embracing a comparative and evolutionary perspective; as "dialoguing science", it acknowledges instances emerging from other fields of knowledge and borrows interpretative models of other disciplines. If the purpose is to understand complex human phenomena (such as prosocial behavior, mating systems, pair bonding, parent-child attachment), the application of the interpretative scheme/guide suggested by Nikolaas Tinbergen for ethological research undoubtedly represents a valid starting point.

This contribution will discuss research topics relevant to the themes of the meeting and will present case studies in which the biological evidence played a key role in the narrative-building processes. At

the same time, it will stress the intrinsic limits of our present datasets and discuss some of the major methodological issues and interpretative complexities. Among the many themes which can benefit from the involvement of bioanthropology we should list:

- the sexual behavior of humans and other primates, between evolutionary trajectories, adaptive models, genetic determinants and individual choices;
- the neurological bases of romantic and maternal love, with the latest evidence from functional magnetic resonance imaging;
- the phenomenon of hybridization between different human populations during the Pleistocene;
- systems of endogamy, exogamy, patrilocality in ancient human societies;
- the origin of the mononuclear family;
- family relationships in funerary contexts;
- the multiple intersections between sex and gender;
- gender inequality and abuse phenomena;
- social care of infants or disabled persons.

Many of these issues, though addressed with highly interdisciplinarity and scientific rigor, are still far from being completely understood: when it comes to feelings and behaviors, ours is, ultimately, a “tragically confused species”.

Key-Words

Human sexuality, mating systems, evolution, ancient DNA, isotopes, funerary archaeology, neuroimaging.

ENRICO ZANINI

Digging in love: riflessioni sul ruolo dell'amore (in senso lato) nella produzione della conoscenza archeologica

Archaeological excavation necessarily counts among the social practices, because it involves groups of people, interacting each another at different levels. Since archaeological excavation it's also matter of “passion”, one could ask if – and in the case, in which way – the quality of human interaction inside the research group can affect both quantity and quality of produced archaeological knowledge. After the “heroic” season of 1970th/1980th, when archaeological fieldwork was largely operated by groups of “friends”, in the last decades many problems arose in organizing and managing field staffs combining the exigencies of solid and longlasting research groups and the “vital” necessity of renovating the “passion” with new people carrying new ideas and approaches.

Key-Words

Excavation, field research groups, human and social relationships, passion, affectivity.

MAURO PUDDU

Frammenti archeologici di un discorso amoroso: o del miserere di un trovatore

Archaeology is still a relatively young profession whose institutional profile needs a consistent update. This gap between archaeology and other professions, frustrating for the individuals employed in the industry, is often filled by the archaeologist's love and passion for archaeology. This paper tries to investigate this consuming and still passionate relationship by giving it a shape of official discourse, through the filter of Roland Barthes' book “Fragments d'un discours amoureux.” The result of this paper, focused on the material conditions met by archaeologists in the UK, is the necessity to give such discourse more space in the future, to avoid the archaeologist to be relegated at the margin of the society like a lover that is not loved back by the object of his love.

Key-Words

Archaeological fragments, love, discourse, Roland Barthes, identification, London, Werther's love VS capitalist love, commercial archaeology.

ROBERTO SIRIGU

Archeologia come compassione

“Only love does not end”. This was the closing speech at the 2015 “Anthropology and Archaeology of Death” conference. These were also the words of the protagonist of the movie “Silent souls” which was screened at the end of the conference as well. The main character, belonging to the Merja (Merya) ethnic group, has just completed the funeral ritual for his prematurely departed wife. I interpret this as an explicit programmatic intent and as a fitting prelude to my new, current conference: “Anthropology and Archaeology of Love”. I feel is legitimate to pick up the thread of my speech from back then starting here, and asking: isn't it necessary to look over the past with compassion, in order to survive?

Key-Words

Archeology, death, funeral ritual, love, compassion.

SESSIONE POSTER

ROCCO BOCHICCHIO, PAMELA MANZO

Dall'amore eroico all'amore sacro: “Le nozze di Paride ed Elena” su un *puteal* dedicato a Diana Lochia

This paper examines a Neo-Attic scene on a *puteal*, which has been transformed into a krater in modern times and which could be interpreted as the persuasion of Elena to draw into Paride's arms. The scene could be included as fitting within an “alternating cycle” which starts at the mythical episode of Peleo and Teti's *gamos*, leading to the “re-founding” of Rome by Augustus, the new Romulus and one to continue the descent of Aeneas. An element of this cycle is also the inscription attesting to the devotion of *Graeceia Rufa Pomponia* to Diana Lochia, which has allowed to further analyse other *putealia* dedications to female goddesses related to the cult of water and that of fertility.

Key-Words

Puteal, Paride, Elena, Diana Lochia, alternating cycle, water, fertility.

FRANCESCA FULMINANTE

Libertà e condizionamenti culturali e ambientali dell'amore materno: variabilità e tendenze nella durata dell'allattamento e dell'età del completo svezzamento nel Mediterraneo e in Europa dalla Preistoria al Medioevo

Breastfeeding is an intimate practice that bonds emotionally and physically the mother and the child, but is also a socio-cultural practice that meets strong reactions between sustainers and opponents.

The reconstruction of breastfeeding and weaning practices in past population today is an important topic because it relates to lifestyle, food habits, production and beliefs. In addition timing and modes of breastfeeding and weaning can have a substantial effect on infant morbidity and mortality with important consequences for palaeo-epidemiology and paleo-demography.

Recent progresses in chemical and physical analyses of bones and teeth allow us to define with sufficient precision the duration of breastfeeding and the age of completion of weaning of populations and individuals. Thanks to horizontal and longitudinal studies of Nitrogen, Carbon and Oxygen isotope variations it is possible to identify general trends but also individual variations within the same community.

Through a review of isotope studies of ancient Mediterranean and European populations from Prehistory to the Middle Ages, this paper shows the relation and the contrast between trends but also individual

choices in infant feeding practices in the past and discusses the dialectic between freedom and socio-cultural or environmental bonds with reference to this particular 'sign' of maternal love.

Key-Words

Infant feeding, isotopes, europe, mediterranean, urbanization.

LUIGI GAMBARO, SARA CHIERICI, VALERIA AMORETTI, DANIELE AROBBA

L'amore che aspetta. Una singolare testimonianza di sepoltura differita da Albintimilium (IM)

The *municipium* of *Albintimilium* is located at the eastern boundary of the present city of Ventimiglia (IM) where, during the Roman age, there was the only plain space between the creek of Nervia to the east, the slopes of the Collasgarba to the north and the sea to the south. The founding of the Roman city dates back to the second century BC and occupies the land that *Liguri Intemelii* inhabited at that time. The heyday lied in the imperial era, when it attended to the construction of the main public buildings, which would follow a progressive and slow decline, although archaeological investigations, still under way, confirm a continuity of life until the VI - VII century AD. Later the built-up area would be moved from the Nervia plain to the present uptown, to the west of the Roja River, in a higher and better defensible place.

To the west of the urban district, below the modern railroad track, there was an extended necropolis, already formed during the early imperial age, which began at the exit of the city main door, still partially preserved, called "Provençal" and proceeded to the sides of *Via Iulia Augusta*. At the beginning of the III century AD, this area of the city was occupied by the theater building, built on the western side of the late republican city walls now abandoned. At a later stage, coinciding with a gradual abandonment of the public facilities, the theater outdoor and indoor area would be occupied by late burials. Particularly, in the area between the "Gate of Provence" and the external hemicycle of the theater – near a 1st-century funerary monument (M fence) –, from 1948 under the direction of Nino Lamboglia, a nucleus of burials (Tombs 157-172), mainly amphora or "cappuccina" tombs dating from the third to the fourth century A.D., was dug up.

Here is proposed the analysis of a peculiar superimposed burial (t 157) of two distinct individuals.

The lower tomb (t 157B) was a canonical "cappuccina tomb", with three large tiles arranged flat, closed to the head by one in a vertical position and other six placed sloped. When the grave was discovered, it was almost free of earthy damages and had kept the skeleton intact as well as all the grave goods. It consists of a disc lamp with leaf vine decoration placed on the side of the right knee, a jet (gagate) armilla still around the left humerus and two bronze rings at the fingers of the left hand. The dating of the burial, based on the grave goods and the terracotta scraps rediscovered in the foundation pit, can be ascribed to the late III century A.D.

At a later stage, above the top of the roof of the first deposition, there were placed three more large tiles used as bed for the second deposition as a terracotta protection (T 157A), protected by an African amphora longitudinally cut into two halves. At the time of the finding, the amphora was very damaged and maimed of the hem and of the tip, but still recognizable as per typology, dating back to the III century A.D.

The small chronological distance, as evidenced by archaeological documentation, suggests that the choice of placing the second person in direct contact with the roof of the former is intentional. Into the necropolis, at present, this is the only "two-story" burial site, but it can be compared with the tomb 1 of the Isasco necropolis (Varigotti - SV), which also includes a tomb consisting of a wooden coffin burial protected by a stone wall and large tiles arranged flat that made up the bed of the second "cappuccina tomb". The dating proposed by Lamboglia for the tomb of Isasco, which at the time of its discovery was found broadly tempered with, is the Augustan age because of the discovery of a coin and few surviving materials, but the other burials of the necropolis are dating back to III-IV century A.D.

The anthropological analysis, happened nearly 60 years after the discovery and the recovery by Lamboglia, as part of a global reassessment of the stratigraphy of the area, showed that the first individual set down was a woman aged between 45 and 55 years, while the second one was a man aged 50 to 55 years. The man showed traces of an important pathology, probably DISH (Diffuse Idiopathic Skeletal Hyperostosis).

There are no signs that reveal a genetic link, which could only be established by the DNA study of both the individuals, but it is clear how intentionally a contact between the two tombs was deliberately sought, highlighting an intentional eternal bond of affection.

Key-Words

Albintimilium, double burial, anthropology, Diffuse Idiopathic Skeletal Hyperostosis, jet bracelet.

DONATO LABATE

L'amore oltre la morte: instrumentum e monumenti con scene erotiche da contesti funerari di età romana

Instrumentum (*lucernae* and *spintria*), representing erotic scenes, has been found in 21 Roman tombs, dating from the first and second until the third Century A.D. 70% of the erotic *instrumentum* has been found in female tombs, and it seems not to be a sign of prostitution. The erotic scenes represented on the *instrumentum* can be related to masculine erotic fantasy rather than to the feminine. It is possible that men offered this *instrumentum* in the tombs of their beloved women as a memory of the pleasures of life. As far as we know only one tomb with erotic scenes can be referred to a man: this is Telesistratos' tombstone representing him having sex with a large penis, framed by 47 vulva. The Greek inscription on top of the tombstone recalls that life gave the great pleasure of sex to Telesistratos.

Key-Words

Instrumentum et monuments with erotic scenes, lamps, spintria, sex.

SONIA MODICA

Canto/incanto d'amore arcaico: segni-segnali e spazio percettivo sonoro di riferimento nell'italia preromana

What kind of function, in the language of love, could represent the action and the sound object for the inhabitants of Italy in the Protostoric Period and the Archaic Times? The literary testimonies make it explicit, ex post, with an ambivalent representation. Sound, in the form of poetry and expressed through objects, even magical ones, transmits concrete solicitations. Within the amorous action, a sound object is tenaciously fixed to the dichotomy between the powerful superhuman and the emotional human.

Key-Words

Soud objects, Protohistoric period, love, poetry, magic, spell.

MICHELA RAMADORI

L'amore nella cultura antica attraverso lo sguardo rinascimentale di Francesco Colonna: due sue interpretazioni nella xilografia 50 dell'Hypnerotomachia Poliphili

Francesco Colonna in the *Hypnerotomachia Poliphili* (in English "Poliphilo's Strife of Love in a Dream", a romance printed in Venice in 1499), gives a fresco of ancient culture through mythological stories connected to a tale revolves around the theme of love. The result is a view of a man that lives between 15th and 16th century, with his cultural background.

In this paper, I illustrate two opposite interpretations of love represented in the xylography 50 that reproduces a carved relief on the Leda's chariot.

Key-Words

Francesco Colonna, Hypnerotomachia Poliphili, Neoplatonism, Leda, Helen of Troy.

ELENA SANTORO

"Amore e Morte ai tempi del colera". Recenti scoperte nella chiesa del convento di San Francesco a Policastro Bussentino (SA)

A recent excavation, carried out under archaeological supervision during the restoration of the church

of San Francesco Monastery at Policastro Bussentino (SA), allowed the retrieval of data on the local community at a time when, towards mid-nineteenth century, faced a catastrophic event like an epidemic of cholera. The religious complex, existing already in 1552, was closed in 1812 because of Napoleonic laws for the suppression of ecclesiastical orders. After a few years of a state of abandon, the interior of the church was affected by a new change of plans that also answered the need of adjusting the use of spaces, now destined for funerary purposes to hold the victims of “sudden illness”. Particular attention is paid to infant burials arranged in a lateral chapel of the church, in the niche that probably hosted the statue of San Francesco. Even though the burial method is a manifestation of rituals and practices codified in the local community, the choice of the church as a burial location represents the desire to entrust the deceased to the protection of the Holy Patron of the city, which, in this circumstance, may be the supreme divine guarantor of earthly salvation of the population. The case of Policastro is a clear example of how the sentiment of Love tries to exorcise the drama of Death by surpassing the earthly dimension, while, at the same time, preserving the Memory.

Key-Words

San Francesco Monastery at Policastro Bussentino, cholera, death, children, devotion.

LUCA SCALCO

“Amore di mamma”: gesti materni sui monumenti funerari dell’Italia romana

The paper analyses the iconographical representations of physical contacts between mother and child, sculpted on funerary monuments with portraits. It is based on the monuments proceeding from the territories between Rome and the Alps, dated from the 1st to the 3rd century A.D: the maximum concentration of such gestures is comprised between Claudian and Antonine period, and evidence is limited to Rome and the Adriatic coast. By relating these monuments to the literary and social context of Roman family, the analysis of the iconographical and epigraphical features contributes to delineate the importance of domestic love in shaping sepulchral familiar representations and in communicating the social role of women inside the household.

Key-Words

Roman funerary art, mother, child, gesture, Roman family, funerary monuments, emotion.

CHIARA CAPPANERA

Divorati dalla passione: i rischi dell’amore non-normato nel mondo greco

A man from the Greek Classical period would have many sexual partners over the course of his lifetime; both male and female. Therefore, erotic and sentimental relationships were ruled by conventions and young men had to understand that they could not follow their own sexual impulses. The female Deamons – Lamiai, Empousai, Gorgones – personified dangerous and feral sexuality and literally feasted on their partners after feeding them with erotic pleasures. Nevertheless the heroes of these stories always beats, killed or made the spirits “more reasonable” with the help of older and wiser people. These myths must be read as an allegory because they demonstrate the risks involved for boys who are disrespectful of the social and moral laws. The lesson was that if they allowed themselves to be consumed by passion, they would be devoured by a hungry female monster.

Key-Words

Sexual behavior, child-snatching demons, non-regulated relationships, Empusa, Circe.

PIERLUIGI GIROLDINI

Uniti nella morte: una madre e un figlio dalla necropoli Orientalizzante di Bosco Le Pici (Castelnuovo Berardenga, Siena)

Recent excavations at Bosco Le Pici (Castelnuovo Berardenga, SI), unearthed a little necropolis, in use from the end of the 8th to the 2nd Century B.C. A still unpublished burial gave back a biconical urn with

a very particular cover-bowl. Inside the biconic were found fibulae and other bronze objects showing evidence of the deposition of a female; together with the urn some other vases were found: footed dishes, a jug and a little jug, containing the ashes of a little child (less than 1 year old). The presence of ashes of adults and children in the same burial is not rare in central Italy during the Iron Age, but normally ashes of two, or even more individuals are mixed into one single urn. Giving the newborn a little urn could be connected with the importance of the *Gens* of the child (so that he received a funeral as an adult). But the deposition of the kid could also be related to the adult female, showed as a mother and represented in a symbolic protection of the child.

Key-Words

Etruscans, Iron Age, orientalising period, grief, death, child burial.

DANIELA FARDELLA

“Coppie matrimoniali” di alto rango nella necropoli frentana di Larino-Carpineto

This contribution analyzes the coeval graves of the Larino-Carpineto necropolis in Southern Frentania, which can be interpreted as “married couples” of high social status. The ritual of cremation and the symbolic value of their meaning-bearing objects prove that during the fourth century BC Larino was where some elitist groups stood out. They bought high value objects from Southern Italy and strengthened their ties with adjacent populations through marriage policies.

Key-Words

Coeval graves, married couples, elitist groups, meaning-bearing objects, Larino-Carpineto necropolis.

ISABELLA MARCHETTA

Il legame infinito: i doni funerari e le relazioni dell'amore eterno. Un tentativo interpretativo partendo dai dati archeologici

Alain Caillé wrote that gift has connection value, because it produces significant social relationships, so that this human relationship, with direct and indirect interactions, are much more important than the gift same.

In an area of absolute freedom, in keeping with Mauss's theory, the gift and its properties are animated by the ancestral magic of eternal recurrence. The gift has a soul to bring people together.

Archaeology wonders about this theme with the example of grave goods.

The funerary gifts are the best example which regard this power to connect people: they are loving gestures because are gift without equal exchange.

For this reason the funerary gift is a declaration of eternal love.

Key-Words

Funerary gift, relationship, eternal recurrence, grave goods, medieval cemeteries, love, care.

GIUSEPPE CAMBRIA

Il ruolo dello strigile nelle tombe a incinerazione della necropoli ellenistica di *Phoinike*

The strigil is an object that has always had a specific symbolic value linked to the athlete or the virtuous man. Although in literature this object is always interpreted and linked to male figures, the discovering, in *Phoinike* (ancient Caonia-nowday Southern Albania), of a woman's incineration grave, dated to the late III-II BC, with a strigil among the grave goods, has allowed to corroborate some theories about the role of this object when it is linked to the female sex. The presence of the strigil in the graves, appears linked to marriage, as an important moment of a woman's step into society and, specifically, the moments of wedding bath and courtship. These moments are proved by different pictures on attics vases.

Key-Words

Caonia, *Phoinike*, Albania, necropolis, strigil, marriage, woman.

Il volume raccoglie gli atti del convegno “*Antropologia e Archeologia dell’Amore*” svoltosi presso il Parco regionale dell’Appia Antica dal 26 al 28 maggio 2017, al quale hanno partecipato oltre 80 specialisti afferenti a diversi ambiti disciplinari, nello spirito che ha sempre contraddistinto la serie di incontri di “*Antropologia e Archeologia a confronto*” giunta alla sua IV edizione.

Al centro della discussione tra antropologi (fisici e culturali) e archeologi è stata in questa occasione la nozione stessa di *amore*, affrontata in una prospettiva critica e problematica in rapporto sia alla sfera umana che a quella *divina* o, più latamente, *materiale*, e indagata anche tenendo conto delle modalità attraverso le quali, in una data cultura, essa può essersi diacronicamente e sincronicamente definita e trasmessa fino ad approfondire le eventuali dinamiche che possono, nel tempo, aver contribuito più o meno consapevolmente a modificarla o alterarla in seguito al confronto o all’incontro con altre culture. A tal fine e per gli scopi precipui di questo incontro, con il concetto di *amore* si è inteso latamente e traslatamente l’intero ventaglio di percezioni emozionali, affettive e sessuali che può variamente connotare l’esperienza umana, dalle prime fasi in cui si definisce e si esprime l’identità di genere a quelle in cui maturano gli istinti e le inclinazioni sessuali, senza tralasciare la sfera dei sentimenti astratti (desiderio, infatuazione, sogno, nostalgia) o trascendenti (venerazione, devozione, consacrazione, culto, preghiera) che possono costituire parte integrante e, a volte, esclusiva dell’esperienza amorosa. Sul piano specificamente sessuale, l’incontro non si è posto l’obiettivo di approfondire i molteplici e senza dubbio interessanti temi correlati alla meccanica o all’estetica del sesso, quanto piuttosto le dinamiche culturali, ideologiche, rituali, relazionali e antropo-poietiche che possono contraddistinguere, influenzare e indirizzare le forme e i modi in cui l’amore può essere – passivamente o attivamente – esperito o negato.

I principali tagli tematici indagati nei quasi 60 contributi che compongono il volume e nelle relative discussioni sono stati i seguenti:

- L’idea e la percezione dell’amore
- I gesti, i segni e le espressioni dell’amore
- L’amore e le sue relazioni [“pericolose”]
- I generi dell’amore
- I tempi e i riti dell’amore
- Gli spazi e i luoghi dell’amore

Valentino Nizzo: Archeologo senza frontiere (Todi 1975). Da maggio 2017, in seguito a una selezione internazionale, dirige il Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia di Roma. Ha conseguito nel 2007 il PhD in Etruscologia presso la “Sapienza” Università di Roma e, nel 2013, un post-dottorato presso l’Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze pubblicandone i risultati nel volume *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un’idea* (Bari 2015). Dal 2014 è abilitato come professore associato di archeologia e nel 2018, come esperto di alta qualificazione, ha insegnato Museologia presso l’Università di Udine. È ideatore e direttore scientifico della Collana *Antropologia e Archeologia a Confronto*. Ha all’attivo quattro monografie e la curatela di 9 volumi, per un totale di oltre 150 pubblicazioni scientifiche e di alta divulgazione. I suoi interessi si incentrano sulle problematiche storiche, artistiche e della cultura materiale delle civiltà etrusco-italiche, sulla prima colonizzazione greca, sul confronto tra archeologia e antropologia, oltre che, in generale, sui più vasti temi dell’ideologia funeraria, della storia dell’archeologia e sui meccanismi e i valori sociologici della comunicazione museologica e archeologica.

€ 139,00

(Costo dei 2 tomi indivisibili)



ISBN 978-88-946182-1-1



9 788894 618211