

Studi di Antichistica

Piccole 'curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico

Atti delle giornate di studio
Siena, 4 e 5 aprile 2024

a cura di
Ginevra Benedetti
Francesca Prescendi


FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS


USiena
PRESS

STUDI DI ANTICHI STICA

- 2 -

STUDI DI ANTICHISTICA

Direzione

Tommaso Braccini, Università di Siena, Italia
Stefano Ferrucci, Università di Siena, Italia
Alessandro Fo, Università di Siena, Italia
Filomena Giannotti, Università di Siena, Italia

Comitato scientifico

Corinne Bonnet, Scuola Normale di Pisa, Italia
Douglas Cairns, Università di Edimburgo, Regno Unito
Mirko Canevaro, Università di Edimburgo, Regno Unito
Silvia Condorelli, Università di Messina, Italia
Roberto Mario Danese, Università di Urbino Carlo Bo, Italia
Lucia Floridi, Università di Bologna, Italia
Roy Gibson, Università di Durham, Regno Unito
Dominique Lenfant, Università di Strasburgo, Francia
Manuela Mari, Università di Bologna, Italia
Laura Mecella, Università di Milano La Statale, Italia
Marwan Rashed, Università della Sorbona Paris IV, Francia
Andrea Rodighiero, Università di Verona, Italia
Federico Santangelo, Università di Newcastle, Regno Unito
Davide Susanetti, Università di Padova, Italia

Piccole 'curiosità' delle religioni antiche.
Un approccio antropologico

Atti delle giornate di studio
Siena, 4 e 5 aprile 2024

a cura di
Ginevra Benedetti
Francesca Prescendi

Piccole 'curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico : atti delle giornate di studio - Siena, 4 e 5 aprile 2024 / a cura di Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi. – Firenze : Firenze University Press ; Siena : USiena Press, 2025.
(Studi di Antichistica ; 2)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221507676>

ISBN 979-12-215-0766-9 (Print)

ISBN 979-12-215-0767-6 (PDF)

ISBN 979-12-215-0768-3 (ePUB)

ISBN 979-12-215-0769-0 (XML)

DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

La pubblicazione è stata possibile grazie al contributo specifico dell'Università di Siena per il supporto all'Open Access e a fondi del Dipartimento di Filologia e critica delle letterature antiche e moderne.

Peer Review Policy

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP - USiena PRESS's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup_best_practice.3).


Referee List

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP - USiena PRESS's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP - USiena PRESS's website (DOI 10.36253/fup_referee_list).

USiena PRESS Editorial Board

Roberta Mucciarelli (President), Federico Barnabè, Massimiliano Guderzo, Emilia Maellaro, Federico Rossi, Paola Bernardini, Guido Badalamenti, Marta Bellucci (Managing editor).

Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated, derivative works are licensed under the same license and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2025 Author(s)

Published by Firenze University Press and USiena PRESS

Powered by Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

*This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy*

INDICE

GINEVRA BENEDETTI, FRANCESCA PRESCENDI Religioni antiche, domande nuove. Il valore euristico della ‘curiosità’	7
MAURIZIO BETTINI Un dio per erede	11
GINEVRA BENEDETTI, FRANCESCA PRESCENDI <i>Res est romana</i> . Oggetti di ‘potere’ e ‘reliquie’ di memoria a Roma	15
MARIO LENTANO Gli dèi spazzini. Deverra, Averrunco e il mistero dell’ <i>everriator</i>	29
SILVIA ROMANI Tes(su)ti pesanti. Qualche considerazione sull’ <i>agency</i> dei tessuti da Omero, <i>Iliade VI</i> , alla commedia nuova	43
ANNA ANGELINI Riti strani tra avversione e fascino. I divieti alimentari ebraici agli occhi dei Greci e dei Romani	61
CORINNE BONNET «Eshmun è (mia) madre». Osservazioni su una curiosa parentela	81
SERGIO BOTTA Divinità di amaranto. Corpi effimeri in Mesoamerica	99

Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi

INTRODUZIONE

RELIGIONI ANTICHE, DOMANDE NUOVE. IL VALORE EURISTICO DELLA 'CURIOSITÀ'¹

Chi studia le religioni del mondo antico si imbatte frequentemente in oggetti, gesti, formule e pratiche rituali che, agli occhi di un osservatore moderno, possono apparire inaspettati, insoliti o persino sconcertanti. Proprio da questi elementi – spesso trascurati perché considerati marginali o eccentrici – prende avvio il presente volume. L'intento non è raccogliere 'stranezze' a scopo aneddotico, ma indagare quelle manifestazioni religiose che, in quanto 'curiose', offrono accessi privilegiati alla logica interna delle culture che le hanno generate. Adottando una prospettiva antropologica, intendiamo interrogarci sul significato che tali fenomeni potevano assumere per chi li viveva: quale senso avevano per gli attori culturali che li osservavano, praticavano e trasmettevano? In altre parole, il nostro obiettivo è ricostruire i loro orizzonti di senso interni, cercando di comprendere ciò che – da un punto di vista *emico* – appariva del tutto coerente, anche se a noi oggi può sembrare semplicemente 'curioso'.

L'interesse per la 'stranezza' è, del resto, un classico dell'antropologia: non inteso come semplice esotismo, ma come punto di partenza per un esercizio di analisi culturale consapevole. Come osservava Clyde Kluckhohn nel 1949, lo sguardo antropologico si struttura proprio a partire da ciò che appare 'altro':

¹ L'idea di questo volume nasce da una suggestione lanciata da Maurizio Bettini. Già nel 2002, insieme a Omar Calabrese, aveva pubblicato per Feltrinelli *BizzarraMente. Eccentrici e stravaganti dal mondo antico alla modernità*, un libro dedicato alle stranezze che attraversano le culture, dall'antichità ai giorni nostri: l'amore di Serse per un platano, il rapporto di Caligola con le immagini, l'iperattivismo normativo di Claudio, fino all'invenzione della cerniera lampo o all'apparizione della parola «nostalgia». In un'occasione informale, Bettini espresse il desiderio che si dedicasse un volume alle 'curiosità religiose'. Da quell'auspicio ha preso forma questo libro, che affronta il tema delle 'curiosità' nel mondo delle religioni antiche e non solo, con uno sguardo antropologico.

Ginevra Benedetti, University of Siena, Italy, ginevra.benedetti@unisi.it, 0000-0002-3682-7427
Francesca Prescendi, EPHE, École Pratique des Hautes Études, France, francesca.prescendi-morresi@ephe.psl.eu, 0000-0002-1766-0545

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Ginevra Benedetti e Francesca Prescendi, *Religioni antiche, domande nuove. Il valore euristico della 'curiosità'*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6.02, in Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi (edited by), *Piccole 'curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico. Atti delle giornate di studio – Siena, 4 e 5 aprile 2024*, pp. 7-9, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0767-6, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

«strani costumi, cocci e crani» (*queer customs, potsherds, and skulls*), titolo del primo capitolo del suo libro², non sono mere bizzarrie da museo, bensì mezzi per mettere in discussione le nostre categorie di pensiero. Sulla scia di questo approccio, ulteriormente sviluppato da studiosi come, solo per citarne alcuni, Clifford Geertz³ e, nel contesto italiano, da Francesco Remotti⁴, la differenza culturale e l'«anomalia» non sono semplicemente fenomeni da osservare, ma diventano strumenti per ripensare la nostra stessa posizione di studiosi. La «stranezza», in altre parole, lungi dall'essere una deviazione marginale, assume così una funzione euristica: essa segnala uno scarto, un'interruzione della continuità consueta, e ci invita a riformulare le domande piuttosto che affrettarci a fornire risposte. Adottare questa prospettiva implica anche un cambiamento nel modo tradizionale di guardare all'antico. Lo studio delle religioni antiche è stato a lungo dominato da un'«identificazione primaria» tra l'osservatore europeo moderno e il mondo antico, considerato una radice comune, una matrice culturale condivisa. Un approccio antropologico, invece, richiede un gesto di *straniamento*: è necessario sospendere l'illusione di continuità, assumere una distanza critica e accettare che l'antico possa essere veramente «altro» da noi. Solo così si possono cogliere le logiche interne di pratiche, credenze e rappresentazioni che, pur apparendo bizzarre, risultano coerenti nel loro contesto d'origine. Questa operazione implica inoltre un ripensamento dei confini stessi dell'analisi. Il confronto non riguarda soltanto la distanza tra modernità e antichità, o tra Occidente e culture extraeuropee: la differenza può manifestarsi all'interno di una stessa tradizione culturale, attraverso tensioni, scarti, stratificazioni che la nozione di «curiosità» permette di illuminare. In questo senso, le «curiosità religiose» diventano occasioni per tracciare una cartografia mobile e articolata delle religiosità antiche, mettendo in luce elementi spesso trascurati, sottovalutati o mal compresi.

I contributi raccolti in questo volume si muovono lungo questa direttrice. Ognuno prende avvio da un elemento che è stato percepito – nell'antichità o nella ricerca moderna – come «curioso»: un oggetto, un gesto rituale, una formula o un nome. Ma il fine non è la descrizione dell'insolito, bensì la sua decifrazione nel contesto culturale di appartenenza. Il caso-studio si fa così strumento di interrogazione più ampia, capace di restituire complessità a ciò che, a prima vista, potrebbe sembrare solo marginale o eccentrico.

Il volume si apre con il contributo di Maurizio Bettini, che analizza una pratica testamentaria sorprendente del mondo romano: la possibilità di nominare una divinità come erede. Lungi dall'essere un'anomalia isolata, questa scelta rivela una concezione specifica dei rapporti tra umano e divino nella cultura romana. Nella stessa direzione si colloca lo studio Ginevra Benedetti e Francesca Prescendi, che esplora una serie di oggetti conservati dai Romani come «reliquie» del loro passato mitico e fondativo. Attraverso il confronto con il concetto cristiano di reliquia, le

² Kluckhohn 1949.

³ Geertz 1983.

⁴ Remotti 1990.

autrici mettono in luce la capacità di questi oggetti di condensare memoria, potenze e identità, rivelando un rapporto complesso tra materia e sacro. Segue il saggio di Mario Lentano, che si concentra su due divinità minori, *Deverra* e *Averruncus*, legate all'atto del «pulire» e dello «spazzare via»: dietro questi nomi si cela un'intera cosmologia della purificazione, della protezione e della minaccia, che ci invita a ripensare il paesaggio religioso dei Romani anche nelle loro più minute attività quotidiane. cosmologia rituale, che arricchisce la nostra comprensione della religiosità romana quotidiana. Spostandoci in Grecia, Silvia Romani esplora invece la storia culturale e rituale di un altro oggetto dotato di un potenziale narrativo e simbolico eccezionale, il peplo; la sua *agency*, ovvero la capacità di agire e influenzare, emerge con forza attraverso i testi, dall'epica omerica fino alla commedia nuova. Il volume prosegue con lo studio di Anna Angelini sui divieti alimentari ebraici, osservati attraverso lo sguardo dei Greci e dei Romani. L'astensione dal consumo di determinati cibi – e in particolare del maiale – si rivela terreno privilegiato per la costruzione di immagini dell'alterità, oscillanti tra fascinazione e condanna. Corinne Bonnet ci accompagna poi nel mondo semitico, analizzando un nome proprio in cui una divinità maschile viene descritta come «madre»: un apparente paradosso linguistico che apre interessanti riflessioni sulle dinamiche di genere e rappresentazione del divino nella religione fenicio-punica e, più in generale, nella rappresentazione religiosa politeista. Infine, il saggio di Sergio Botta ci trasporta nel mondo mesoamericano, dove divinità effimere venivano modellate con pasta di amaranto e consumate ritualmente. Questa pratica, stigmatizzata dai primi cronisti europei, offre invece una lezione preziosa su modi alternativi di concepire la presenza divina, fondata sulla ciclicità, la corporeità e la fusione tra uomo, dio e natura.

Nel loro insieme, questi contributi compongono un mosaico volutamente irregolare, che rifugge da una visione sistematica o esaustiva per valorizzare invece la forza delle domande, l'apertura del confronto e la capacità della 'curiosità' di farsi metodo. Come osservava Clifford Geertz, non si tratta di cancellare le stranezze, né di esibirle come merce esotica: si tratta di comprenderle, di lasciarsi interpellare da esse, per meglio riflettere su noi stessi e sulle molteplici forme del sacro nel tempo e nello spazio. Non si tratta, in altri termini, di collezionare stranezze come esempi pittoreschi, bensì di assumere la curiosità come dispositivo euristico: ciò che sorprende o sconcerta il nostro sguardo contemporaneo può rivelarsi, a ben vedere, una chiave d'accesso per comprendere l'intelaiatura simbolica degli Altri. Il paradosso, il bizzarro, l'anomalo – lungi dall'essere marginali – diventano allora strumenti analitici privilegiati, capaci di illuminare aspetti fondamentali dell'esperienza religiosa e, più in generale, della visione del mondo delle società antiche e non solo.

Riferimenti bibliografici

Geertz 1983 = C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983.

Kluckhohn 1949 = C. Kluckhohn, *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life*, Tucson 1949.

Remotti 1990 = F. Remotti, *Noi primitivi: lo specchio dell'antropologia*, Torino 1990.

Maurizio Bettini

UN DIO PER EREDE

Abstract: Some texts show us that in Rome both the hereditary capacity and the rights connected to the *ius trium liberorum* could also be attributed to a divinity. What is even more surprising, however, is that such attribution was deliberated by the praetor or by an imperial *constitutio* deciding which divinity to admit or not. This is a custom that cannot help but arouse the ‘curiosity’ of us moderns, as a phenomenon completely foreign to our mental frameworks. One might be tempted to ignore or discard this information, but it would be a mistake. Even in this case, in fact, following the impulse of ‘curiosity’ for apparently minor or bizarre details leads to opening a broader cultural horizon.

La tradizione giuridica romana ci ha conservato una interessante testimonianza riguardo a un costume che, almeno di primo acchito, risulta per noi molto sorprendente, ovvero il divieto di nominare erede una divinità, ad eccezione di quelle autorizzate sulla base di uno specifico provvedimento di legge¹:

Deos heredes instituere non possumus praeter eos, quos senatus consulto constitutionibus principum instituere concessum est, sicuti Iovem Tarpeium, Apollinem Didymaeum Mileti, Martem in Gallia, Minervam Iliensem, Herculem Gaditanum, Dianam Efesiam, Matrem deorum Sipylenen, Nemesim quae Smyrnae colitur, et Caelestem Salinensem Carthaginis.

È fatto divieto di nominare eredi (*heredes instituere*) gli dèi eccetto quelli che è concesso nominare per *senatusconsultum* o costituzioni dei principi, come Giove Tarpeio, Apollo Didimeo di Mileto, Marte in Gallia, Minerva Iliense, Ercole Gaditano, Diana Efesia, la Madre degli dèi Sipilene, la Nemesi venerata a Smirne e la Celeste Salinense di Cartagine.

¹ *Tituli ex corpore Ulpiani* 22, 6.

Maurizio Bettini, University of Siena, Italy, maurizio.bettini@unisi.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Maurizio Bettini, *Un dio per erede*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6.03, in Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi (edited by), *Piccole 'curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico. Atti delle giornate di studio – Siena, 4 e 5 aprile 2024*, pp. 11-14, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0767-6, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

A questo testo si può affiancare una testimonianza di Cassio Dione, relativa allo *ius trium liberorum* attribuito (con relativi premi) anche a genitori che non avevano effettivamente avuto tre figli. Lo storico, infatti, aggiunge²:

ἄθλα [...] καὶ αὐτὰ οὐκ ἀνθρώποι μόνον ἀλλὰ καὶ θεοὶ εὐρίσκονται, ἴν' ἂν τίς τι αὐτοῖς τελευτῶν καταλίπη λαμβάνωσι.

Tali premi [*scil.* derivanti dallo *ius trium liberorum*] riguardano non solo gli uomini ma anche gli dèi, in modo tale che questi, quando qualcuno morendo lascia loro qualcosa, possono riceverlo.

Entrambi questi testi, e soprattutto il primo, sollevano un problema già ampiamente dibattuto dai giuristi, ovvero il possesso della *testamenti factio* (*scil.* della capacità di ricevere per testamento) passiva da parte della divinità³. Queste testimonianze, però, presentano un particolare interesse anche dal punto di vista antropologico, e costituiscono anzi un interessante esempio di quali frutti possa portare l'incrocio interdisciplinare fra diritto romano e antropologia del mondo antico. Questi due testi ci dicono infatti che gli dèi potevano andare soggetti a veri e propri provvedimenti legislativi, alla stessa stregua dei cittadini o degli esseri umani in generale. Alle divinità poteva addirittura essere conferito un particolare *ius*, al modo di un qualsiasi cittadino. La nostra concezione della divinità, cristallizzatasi in duemila anni di cristianesimo, vorrebbe che fossero gli dèi ad assoggettare gli uomini alla legge che da essi promana: tutto al contrario, Roma ci mette di fronte a una cultura in cui sono gli uomini che assoggettano la divinità alle loro leggi.

Questa piccola finestra che si apre sul modo in cui i Romani concepivano i rapporti fra gli dèi e la legge – o più in generale fra la società umana e la divinità – ci permette di accedere a un territorio più vasto e di grande interesse. Ampliando l'analisi, possiamo infatti accorgerci che questo frammento giuridico non costituisce una bizzarria, o una eccezione, ma la manifestazione di un fenomeno che altrove abbiamo definito «stile culturale umano»⁴. In altre parole, nei rapporti con la divinità la cultura romana attribuisce la preminenza alla componente umana, che in qualche modo detta le regole di questa relazione. Sono le *civitates*, non gli dèi, a definire leggi e norme anche in ciò che riguarda la religione. Già Tertulliano, riferendosi a coloro che professavano i culti tradizionali, aveva del resto sarcasticamente notato che «il dio che non sia piaciuto agli uomini, non sarà dio: è l'uomo che dovrà mostrarsi propizio nei confronti del dio!»⁵.

Abbiamo già citato altrove numerose testimonianze di questo «stile culturale umano» tipico dei Romani⁶. Come nel caso in cui Cicerone – tracciando una sintetica storia dell'umanità dallo stato ferino a quello civile – afferma che

² Cass. Dio 55, 2, 7.

³ Sulla questione informa ampiamente l'ottima tesi di dottorato di Ramon 2016/2017, per es. p. 22., nota 6, p. 24, nota 44, p. 38, nota 85, pp. 86-87, nota 222.

⁴ Bettini 2022, pp. 212-222.

⁵ Tert. *apol.* 5, 1: *Nisi homini deus placuerit, deus non erit; homo iam deo propitius esse debet.*

⁶ Cfr. nota 4.

«gli uomini [...] cinsero di mura quelle che chiamiamo città dopo aver trovato (*invento*) il diritto umano e divino»⁷. Dunque, furono gli uomini a «scoprire» lo *ius humanum* e lo *ius divinum*, non fu una divinità ad ispirarli. La natura specificamente giuridica del testo da cui siamo partiti, però, ci invita a formulare una domanda ulteriore. Si può dire che a Roma non solo nel caso del testamento, ma in generale gli dèi sono ‘vincolati’ dalla legge? Se sono le *civitates* a disciplinare le cose divine, questo implica anche che, in qualche caso, gli dèi siano direttamente sottoposti alle norme della Città, come lo sono i cittadini di Roma? In realtà è proprio così, e anche le tracce di questa impostazione – ai nostri occhi così singolare – non mancano.

Prendiamo ad esempio l’itinerario mentale che i Romani seguono al momento di accogliere nell’Urbe una divinità straniera. Il verbo comunemente usato per indicare questo processo, infatti, era *ascisco*, cioè «riconosco», con un atto ufficiale. Come recita la legge sacra proposta da Cicerone nel *De legibus*⁸, «nessuno abbia dei separatamente, né nuovi né stranieri, se non pubblicamente riconosciuti (*publice ascitos*)»; così come *ascita* erano stati i culti della Cerere greca e ugualmente *ascita* quelli della Mater Magna di Frigia⁹. Anche Festo ci dà una testimonianza molto esplicita di questo processo. Nell’elencare l’*ordo sacerdotum*, infatti, quando giunge a parlare del *flamen Quirinalis*, ne motiva la presenza «per il fatto che Quirino era stato *ascitus* da *Cures* come *socius* dell’impero»¹⁰. Si tratta di un’affermazione davvero esplicita: da *Cures*, la sua città di riferimento, il dio era stato cooptato direttamente all’interno della compagine *statale* – l’*imperium* – del popolo romano, non di quella religiosa. Ora *ascisco* è un termine tecnico, di uso giuridico, che viene usato per indicare l’atto di cooptare qualcuno: si può essere *asciti* a far parte del senato, ovvero con *ascisco* si può indicare l’atto di attribuire la cittadinanza a una persona, cooptandola all’interno della propria città¹¹. Quanto al verbo *scisco*, esso indica propriamente «votare a favore». In qualche modo dunque la nuova divinità, per essere ammessa nella Città, doveva venir sottoposta ad una ‘votazione’ che sanciva o meno la liceità dell’accoglienza. Strano modo, almeno per noi, di comportarsi con un dio o una dea, tale ovviamente da sconcertare anche i primi cristiani. Abbiamo già visto che cosa ne pensasse Tertulliano. Questo processo del ‘pubblico riconoscimento’ della nuova divinità appare peraltro conforme a un altro aspetto, più generale, che caratterizza la presenza della divinità a Roma, ossia il suo essere considerato un ‘cittadino’ o meglio un ‘concittadino’ degli abitanti umani della Città. Si tratta di un tema ampiamente illustrato da John Scheid, e sul quale anche noi

⁷ Cic. *Sest.* 91.

⁸ Cic. *leg.* 2, 19: *Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos.*

⁹ Cic. *Verr.* 2, 4, 10; *har. resp.* 27; Liv. 1, 20: *ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur.*

¹⁰ Fest. p. 200, 1-5 L: [*flamen*] *Quirinalis, socio imperii Romani Curibus adscito Quirino.*

¹¹ Cic. *rep.* 2, 13; *Arch.* 4; *Balb.* 27 e 30.

ci siamo già soffermati¹². Naturalmente possiamo pensare che questo rapporto di pubblica cooptazione della divinità, da parte del popolo romano, costituisca tanto un riconoscimento rivolto al dio, quanto un modo per *vincolarlo* ancora più strettamente alla città che lo ha accolto fra i propri membri. E anche questo aspetto fa parte dello stesso atteggiamento – «lo stile culturale umano» – che abbiamo già visto in azione¹³.

Come abbiamo osservato, dunque, in certi casi un semplice frammento di informazione, che presenti ai nostri occhi una particolare ‘stranezza’ e sia capace di suscitare la nostra ‘curiosità’, può aprire di fronte a noi un inatteso e più ampio orizzonte culturale. In molti casi, questo che abbiamo chiamato «frammento» possiamo incontrarlo in testi poco noti, o perlomeno che non appartengono al canone di letture o di testi che sono più familiari al filologo classico o allo storico antico. Potremmo perciò rischiare di ignorarlo, peggio ancora di ritenerlo una semplice bizzarria perché estraneo ai nostri quadri mentali abituali – un dio per erede? E addirittura designato da un magistrato? Che sciocchezza! Ma farlo sarebbe un errore.

Riferimenti bibliografici

Bettini 2014 = M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna 2014.

Bettini 2022 = M. Bettini, *Roma. Città della parola*, Torino 2022.

Ramon 2016/2017 = A. Ramon, *I beni degli dèi. Considerazioni sul regime giuridico delle ‘res sacrae’ e ‘religiosae’*. Tesi di Dottorato. Università degli studi di Milano, a.a. 2016/2017.

¹² Bettini 2014, pp. 93-101, dove è riportata anche l’ampia bibliografia di J. Scheid sull’argomento.

¹³ Cfr. Bettini 2022, pp. 212-222.

Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi

RES EST ROMANA.

OGGETTI DI 'POTERE' E 'RELIQUIE' DI MEMORIA A ROMA

Abstract: This article examines a range of objects described in Roman antiquarian sources that functioned as carriers of memory and guarantors of identity. Some, like the *pignora imperii*, were regarded as divine pledges securing Rome's *imperium*; others, such as Romulus' *lituus* or the sow of Lavinium, served as material witnesses to foundational events. Although materially lost today, these objects acted as signs of continuity, shaping Roman collective memory and political power. Embedded in the urban fabric, they contributed to a sacred topography that anchored political authority in a mythical past.

Quando si riflette sulle 'curiosità' dei Romani, non può non venire in mente l'importanza da essi attribuita a una serie di oggetti che si configurano come ricettacoli di memoria culturale, custodi simbolici di un passato fondativo e collettivamente condiviso. Si tratta di oggetti oggi privi di riscontri materiali, la cui esistenza ci è nota esclusivamente attraverso fonti letterarie che rientrano nella tradizione antiquaria, ossia in quella produzione testuale che cercava nel passato le chiavi di lettura del presente. Il nostro contributo intende analizzare alcuni di questi oggetti, accomunati da una funzione profondamente identitaria, pur nella loro eterogeneità tipologica e nella singolarità delle rispettive tradizioni. In una prima sezione ci concentreremo sui *pignora imperii*, ovvero quegli oggetti ai quali le fonti attribuiscono la capacità di garantire la stabilità del potere romano. In una seconda parte prenderemo invece in esame una serie di manufatti che potremmo definire, in via euristica, 'reliquie': oggetti che si distinguono per aver intrattenuto un rapporto privilegiato con figure fondatrici della storia romana. Questo percorso attraverso lo spazio simbolico della città – con un focus privilegiato sull'area delle origini, dal tempio di Vesta al Palatino – ci condurrà a esplorare alcuni episodi del passato ancestrale del popolo romano, interrogando tanto il 'potere' attribuito a certi oggetti, quanto la pertinenza *emica* della nozione stessa di «reliquia», una categoria centrale nella religione

Ginevra Benedetti, University of Siena, Italy, ginevra.benedetti@unisi.it, 0000-0002-3682-7427

Francesca Prescendi, EPHE, École Pratique des Hautes Études, France, francesca.prescendi-morresi@ephe.psl.eu, 0000-0002-1766-0545

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Ginevra Benedetti e Francesca Prescendi, *Res est romana. Oggetti di 'potere' e 'reliquie' di memoria a Roma*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6.04, in Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi (edited by), *Piccole 'curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico. Atti delle giornate di studio – Siena, 4 e 5 aprile 2024*, pp. 15-28, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0767-6, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

cristiana ma la cui applicabilità alla cultura romana richiede una valutazione attenta e contestualizzata.

1. *Potere agli oggetti! I pignora imperii*¹

Il commentario di Servio all'*Eneide* include molte note erudite che costituiscono per gli studiosi moderni tracce preziose per ricostruire, seppur sotto il filtro antiquario del grammatico di V sec. d.C., costumi e idee antiche andate molte volte perdute. È il caso di un passo del verso 188 del libro VII: quando i Troiani arrivano al palazzo di Latino, il poeta descrive i ritratti dei re latini che adornavano il vestibolo. La menzione del re *Picus* recante l'*ancile* offre così al grammatico l'occasione di parlare di questo scudo arcaico inviato da Giove a Numa. In alcuni manoscritti, questo commento è integrato da un elenco di sette oggetti che vengono definiti, con una perifrasi, i «sette *pignora* che preservano/mantengono l'*imperium* romano» (*septem ... pignora, quae imperium Romanum tenent*)²: la pietra della Madre degli dèi, la quadriga di argilla dei Veienti, le ceneri di Oreste, lo scettro di Priamo, il velo di Iliona, il Palladio, gli *ancilia*³. Questo elenco non può che suscitare la curiosità dello studioso moderno; a colpire, infatti, non è solo la definizione di *pignora* attribuita dal grammatico a tali oggetti – termine che, secondo i diversi significati del latino *pignus*, può indicare un «pegno», ma anche una «prova», una «testimonianza» o «garanzia»⁴ – bensì anche la realtà a cui questi oggetti si riferivano e su cui si fondava il loro valore di «pegni»: lo stesso *imperium* romano. Le funzioni fondamentali di questi oggetti, stando così all'elenco serviano, sarebbero quindi quelle di protezione, legittimazione e dunque potere (*imperium*), a cui possiamo collegare parimenti quella, parallela, di 'identità', intesa come appartenenza a una dimensione sociale e culturale precisa, ovvero quella romana. Nell'ambito di questo contributo, la nostra intenzione non è quella di analizzare in dettaglio la lista serviana, su cui esistono molte difficoltà di valutazione e interpretazione⁵. Partendo da essa, vorremmo piuttosto 'attivare' la

¹ Il paragrafo 1 è stato scritto da Ginevra Benedetti, il paragrafo 2 da Francesca Prescendi. L'introduzione e la conclusione sono state scritte da entrambe le autrici. Dove non espressamente indicato, le traduzioni sono ad opera delle autrici.

² Generalmente attribuito in passato al *Servius Danielis* (cioè a una tradizione di commento separata), tale commento è stato recentemente reintegrato nel testo autenticamente serviano grazie alla collazione dei manoscritti. Ramires 2003, pp. XXXIV-XXXV.

³ Serv. *Aen.* 7, 188 (ed. Thilo 1883-1884, p. 141, con la lezione *acus* adottata da Ramires 2003, p. 31): *Septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: acus Matris deum, quadriga fictilis Veientorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, Palladium, ancilia*. La lezione *pignora* è emendazione di Preller 1883, p. 180, *contra* la lezione *paria* dei mss. Ramires 2018, p. 224, conserva la lezione *paria*, sebbene non escluda che il testo potesse effettivamente riportare il termine *pignus*, che d'altra parte si trova attestato in altri passi letterari in riferimento ad alcuni degli oggetti menzionati da Servio.

⁴ Si vedano in proposito gli studi di Sandoz 1986; Minardi 1999.

⁵ Rinviamo in merito agli studi di Martorana 1988; Hartmann 2010, pp. 545-561; e all'analisi recente di Estienne 2019.

nostra riflessione antropologica su alcuni degli oggetti menzionati dal grammatico – scelti come casi studio in ragione ancora una volta della curiosità che suscitano ai nostri occhi ma che, in certi casi (come *mirabilia*), già suscitavano agli occhi dei Romani – che, investiti di una capacità *agentiva* specifica, contribuivano alla costruzione del potere e del ‘sé’ romano, perpetuandone la memoria, e del suo rapporto con gli dèi.

1.1 Lo scudo e la pietra: la legittimità divina del potere di Roma

Tra gli oggetti elencati da Servio, sicuramente un ruolo centrale nella vita e nell’esperienza religiosa dei Romani era attribuito agli *ancilia*, degli scudi bilobati o ‘a otto’, costituiti da uno o due pezzi, propri dei sacerdoti *Salii*. L’origine di tali scudi è quantomai curiosa: stando al racconto ovidiano (*fast.* 3, 259-392) ripreso poi con alcune variazioni da Plutarco (*Num.* 13, 2) questa risaliva al re Numa che, per placare la collera di Giove contro il popolo romano (o una pestilenza che si era abbattuta su di esso), aveva catturato su consiglio di Egeria le divinità Pico e Fauno, capaci di *deducere caelo* (v. 317), ovvero di «condurre/far scendere giù dal cielo» Giove. Dopo aver sottoposto il re ad una prova, da questo superata ingegnosamente anche se con *pia lingua* (v. 336), il dio gli aveva promesso per il giorno dopo «sicure garanzie di sovranità» (v. 346: *imperii pignora certa dabo*). Tali *pignora* sarebbero stati forniti al re il 1° marzo – da notare come Ovidio chieda al lettore di credergli, dal momento che dice si *mira*, cose che potevano già apparire agli occhi dei Romani «prodigiose», ma che erano tuttavia accadute davvero⁶: dopo aver tuonato tre volte e scagliato tre fulmini, il cielo si era aperto e da questo era caduto leggero a terra (o sulle mani stesse del re, stando a Plutarco⁷) uno scudo di bronzo, chiamato *ancile* per la sua particolare forma⁸. Una volta ricevuto senza ulteriori istruzioni circa la sua conservazione e destinazione, il re, memore del fatto che in quello era posto il destino dell’*imperium* romano (v. 379: *memor imperii sortem consistere in illo*) aveva chiesto al celebre fabbro Mamurio Veturio non genericamente di fondere o di creare nuovi scudi, ma specificamente di *caelare*, di «lavorarne a cesello», le copie, tale da produrre una *figura* identica a quella che contrassegnava l’originale⁹. Così facendo, se ne sarebbe impedito il furto¹⁰; al contempo, come si evince dalle fonti stesse, l’originale sarebbe divenuto indistinguibile dalle sue stesse copie, tanto

⁶ Ov. *fast.* 3, 370: *credite dicenti: mira sed acta loquor*.

⁷ Plut. *Num.* 13, 2: ἐξ οὐρανοῦ καταφερομένην εἰς τὰς Νομᾶ πεσεῖν χεῖρας.

⁸ Ov. *fast.* 3, 371-374: «Alla metà del suo spazio il cielo cominciò ad aprirsi: la folla insieme con il suo sovrano sollevò lo sguardo. Ed ecco discende uno scudo oscillante appena nell’aria leggera (*levi scutum versatum leniter aura decidit*): dalla turba si leva un grido che giunge agli astri». Trad. L. Canali 1998.

⁹ Ov. *fast.* 3, 381-382: *plura iubet fieri simili caelata figura, / error ut ante oculos insidiantis eat*.

¹⁰ Plut. *Num.* 13, 3: Τὸ μὲν γὰρ ὄπλον ἤκειν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς πόλεως, καὶ δεῖν αὐτὸ φρουρεῖσθαι γενομένων ἄλλων ἔνδεκα καὶ σχῆμα καὶ μέγεθος καὶ μορφήν ἐκείνῳ παραπλησίῳ, ὅπως ἄπορον εἶη τῷ κλέπτῃ δι’ ὁμοιότητα τοῦ διοπετοῦς ἐπιτυχεῖν («Lo scudo era giunto per la salvezza della città: bisognava custodirlo e costruirne altri undici simili a quello per forma, di-

che la ‘sacralità’ dell’uno, grazie alle preziose mani dell’*artifex*, sarebbe passata a caratterizzare anche i molti¹¹. I dodici scudi – un numero culturalmente marcato a Roma giacché indicante una totalità in sé compiuta – sarebbero poi stati affidati ai dodici *Salii Palatini*, il collegio sacerdotale creato appositamente per la loro custodia (affiancati poi da quelli *Collini*), i cui membri erano scelti tra le famiglie patrizie. Mamurio, quanto a lui, avrebbe ottenuto come ricompensa del suo lavoro l’inserimento del suo nome nel *Carmen Saliare*, un canto in latino arcaico intonato annualmente dal collegio durante le proprie celebrazioni.

Nel ‘razionalizzare’ tale mito, gli studiosi propendono oggi nel rintracciare gli antecedenti ‘storici’ degli *ancilia* negli scudi bilobati di derivazione micenea, diffusi nel mondo egeo. Come è stato recentemente avanzato da Giorgio Ferri¹², sulla base di studi relativi a prodotti di realizzazione egea rinvenuti in Etruria meridionale e Lazio¹³, è possibile che la trasmissione, o piuttosto il ritrovamento, di un manufatto dalla foggia inconsueta ed ‘esotica’ che aveva fatto perdere la cognizione della sua origine storica avesse fatto sì che ad essi fosse stata attribuita col tempo un’origine divina o mitica. Già Dionigi di Alicarnasso, infatti, nell’individuare una somiglianza tra l’*ancile* e lo scudo tracio¹⁴, riferiva del primo che nessun (uomo) lo aveva portato lì né era mai stato visto uno scudo di tal forma tra gli italici, ragioni per cui «i Romani congetturarono che fosse stato mandato dagli dèi»¹⁵. Al di là della possibile origine ‘storica’ degli *ancilia*, il racconto e la percezione facevano di questi scudi degli oggetti dotati di ‘salianza’ semantica e mnemonica. Lunghi dall’essere semplici ‘tracce’ materiali di un passato remoto, essi costituivano dei dispositivi fisici ancoranti e convalidanti l’autorità temporale, spaziale e materiale del potere e del ‘sé’ romano, vedi delle tradizioni della sua storia, su base direttamente divina; questo, in virtù del rapporto privilegiato tra il popolo romano e gli dèi di cui il dialogo tra Giove e Numa costituiva un archetipo fondante, nel quale questi rappresentavano il segno della protezione loro accordata¹⁶. La loro efficace significatività era inoltre strettamente legata alla topografia sacra della città: essi erano infatti conservati nella *Regia*, spazio politicamente e religiosamente marcato¹⁷, e più precisamente nel settore di essa denominato *sacrarium Martis*. A questa dimensione spaziale si affianca una precisa scansione temporale: i *pignora* venivano mostrati pubblicamente nel corso delle celebrazioni saliarie, tra il 1° e il 23 marzo, periodo che,

menzione e aspetto affinché, per la totale somiglianza dei dodici scudi tra loro, fosse impossibile per un ladro trovare quello caduto dal cielo». Trad. A. Meriani 1998.

¹¹ Per la sacralità estesa anche alle copie, da cui l’uso del plurale, vd. Verg. *Aen.* 8, 664: *ancilia lapsa caelo*; Ov. *fast.* 3, 259-260: *caelestia Martis arma* (anche se l’*ancile* caduto dal cielo è uno solo); Liv. 1, 20, 4: *caelestiaque arma, quae ancilia appellantur*. Cfr. Hartmann 2010, 549.

¹² Ferri c.d.s.

¹³ Si rimanda agli studi di Colonna 1991 e Borgna 1993.

¹⁴ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 70, 3.

¹⁵ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 71, 1: μηδενός ανθρώπων εισενέγκαντος μηδ’ ἐγνωσμένου πρότερον ἐν Ἰταλοῖς τοιούτου σχήματος, ἐξ ἧν ἀμφοτέρων ὑπολαβεῖν Ῥωμαίους θεόπεμπτον εἶναι τὸ ὄπλον.

¹⁶ Si vedano in merito le riflessioni fondamentali di Scheid 1985.

¹⁷ Scott 1999, p. 190.

secondo la tradizione, segnava l'inizio dell'anno e l'apertura della stagione militare¹⁸. Da un punto di vista strettamente rituale, inoltre, come ha efficacemente messo in luce Zoa Alonso Fernández¹⁹, le azioni dei *Salii* – la processione, le danze e i movimenti ritmati accompagnati dalla percussione degli *ancilia* – dovevano esercitare un forte impatto emotivo sul pubblico, ogni volta diverso. Queste performance rituali agivano su più livelli nel modellare e rafforzare un senso condiviso di identità e appartenenza alla *romanitas*, che proprio gli *ancilia*, in quanto oggetti investiti di una funzione profetica legata alla stabilità politica, contribuivano a incarnare e a rendere visibile. Il loro invio da parte degli stessi dèi garantiva la prosperità della città, laddove il loro possesso, la loro custodia e la loro costante conferma 'visiva' agli occhi dei Romani doveva assicurare sulla stabilità del potere di Roma e il suo giusto diritto a esercitarlo.

Passiamo adesso a considerare altri due oggetti menzionati nel commento serviano: il Palladio, un antico simulacro di Atena in armi²⁰, e il curioso *acus Matris deum*, «la punta» o «l'ago della Madre degli dèi», una lettura non priva di incertezze²¹, ma generalmente intesa dagli studiosi come una sineddoche per il *lapis*, la «pietra» di Pessinunte menzionata in un celebre passo dell'opera di Livio (29, 11, 7) quale 'segno' materiale della dea. Entrambi erano legati all'origine troiana di Roma, enfatizzata dalla fine della repubblica e soprattutto sotto Augusto, e di entrambi le fonti offrono versioni discordanti quanto alla loro natura e materialità. Per quanto riguarda il Palladio – oggetto 'celeste' al pari degli *ancilia*, poiché caduto dal cielo sulle colline di Troia e ritenuto intimamente connesso al destino stesso della città²² – le fonti non concordano sull'*auctor*, l'agente che ne avrebbe operato la sottrazione a favore di Roma. Ciononostante, come osserva Ovidio (*fast.* 6, 417-436) a proposito delle diverse versioni relative al suo arrivo in Italia, il Palladio è ormai *res Romana* (v. 435; cfr. anche 6, 424: *Pallada Roma tenet*) e viene custodito sotto la protezione di Vesta, nel suo

¹⁸ Sabbatucci 1988, pp. 93-94.

¹⁹ Alonso Fernández 2017, p. 57: «Clearly, the dance of the *Salii* [...] constitutes a training mechanism (*ludus*) carried out by the Roman aristocracy in order to incorporate, generation after generation, a set of features and values (Bourdieu's *habitus*) that help to construct the identity of the *uir Romanus*: the ternary rhythm of their characteristic tripudium, for instance, the strength of their jumps against the ground, and the methodical alternation of agile movements in call and response are all examples of *mensura*, *constantia*, and *grauitas*, that is, the markers of a 'virile' identity. Similarly, the kind of movements that they carry out fosters a form of social relation that combines group cohesiveness with individual performance and promotes the aristocratic balance between parity and competition». Cfr. Alonso Fernández 2016.

²⁰ Per il quale rinviamo agli studi di Assenmaker 2007 e 2010, che offre un resoconto dettagliato del ruolo di questo oggetto nella costruzione dell'identità politica e religiosa romana.

²¹ Nella maggior parte dei manoscritti che riportano il commento serviano, si legge infatti *aius*, cosa che induce a ritenere che il passo sia visibilmente corrotto. La lettura *acus*, presente in alcuni manoscritti, è di certo coerente da un punto di vista paleografico; ciononostante, il termine non è mai adottato nei testi latini in riferimento alla pietra di Pessinunte e pone dunque dei problemi di interpretazione.

²² Si veda Ov. *fast.* 6, 427-428: *Aetheriam servate deam, servabitis urbem: / imperium secum transferet illa loci.*

tempio sul Foro Romano, dove rimaneva inaccessibile allo sguardo comune insieme ad altri oggetti sacri (*sacra*) non meglio identificati²³. Quanto al *lapis* di Pessinunte di cui forse il commento serviano restituisce un'eco²⁴, il suo arrivo a Roma è riportato da Livio, già citato (29, 10, 4-14), a cui si può aggiungere il racconto che ne offre Ovidio nei *Fasti* (4, 249-348). Alla fine della seconda Guerra Punica, nel 205 a.C., diversi presagi infausti spinsero il Senato a consultare gli Oracoli Sibillini. Il responso fu che, per liberare Roma dall'invasione dei Cartaginesi, i Romani dovessero andare a 'prendere' la Madre Idea, ovvero Cibele (poi *Mater Magna*), dalla città di Pessinunte in Asia Minore. Dopo la consultazione supplementare dell'oracolo di Delfi, una delegazione fu inviata al re Attalo I di Pergamo, che acconsentì a scortare i Romani in Frigia e a consegnare loro un *lapis* sacro di cui Livio riferisce che «gli abitanti locali dicevano fosse la Madre degli dèi» (29, 11, 7: *sacrumque iis lapidem quam Matrem deum esse incolae dicebant*). L'immagine è quella di una pietra *potente* o di una 'dea-oggetto' che fa subito pensare a quel dispositivo culturale rappresentato nella religione semitica e vicino-orientale dal *betilo*, una pietra che il suo nome (*byt'l*, «beth-el», «casa del dio») indicava come sede di un potere divino²⁵. Giacché l'oracolo aveva stabilito che questa dovesse accolta dal miglior uomo dei Romani, Publio Cornelio Scipione Nasica fu scelto per questo compito. La nave, stando al racconto ovidiano, si arenò poco prima di raggiungere Roma e la dea, accolta da tutta la popolazione romana, fu recuperata da Claudia Quinta, la più casta tra le matrone²⁶. Essa venne portata nel tempio della Vittoria sul Palatino, colle legato alla fondazione stessa della città, situato al cuore dell'Urbe, il giorno prima delle Idi di aprile del 204 a.C., e vi rimase fino a quando Marco Giunio Bruto le dedicò la sua vera dimora sullo stesso colle nel 191 a.C.

Va sottolineato che i resoconti latini dell'accoglienza romana di Cibele parlano della «dea» (infatti, solo in un'occasione Ovidio parla di *imago divae*, in *fast.* 4, 317), senza menzionare la sua forma materiale. Tra l'altro, in Ovidio è la stessa dea a parlare dal penetrante del suo santuario, rivendicando la volontà della stessa circa la sua nuova installazione e del rapporto ancora una volta privilegiato tra Roma e gli dèi: «io stessa volli essere cercata/richiesta; lasciami andare senza indugio, lo voglio. Roma è un luogo degno in cui ogni dio vorrebbe andare» (4, 269-270: *ipsa peti volui; se sit mora mittevolentem; dignus Roma locus quo deus*

²³ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 66, 2-6. La sua traslazione avrebbe implicato, come conseguenza, il trasferimento della protezione divina – di cui il simulacro era considerato garante materiale – dalla città asiatica alla nuova sede del potere. Del Palladio come *pignus imperii* vedi Cic. *Scaur.* 48: *Palladium illud quod quasi pignus nostrae salutis atque imperii custodiis Vestae continetur*; Liv. 26, 27, 14: *Vestae aedem petitam et aeternos ignes et conditum in penetrati fatale pignus imperii Romani*. Assenmaker 2007, pp. 382-393.

²⁴ Sull'arrivo di Cibele a Roma, vd. lo studio dettagliato di Borgeaud 1996, pp. 89-107, et Dubosson-Sbriglione 2018, pp. 23-48.

²⁵ Gaifman 2008; Doak 2015, pp. 78-100.

²⁶ Secondo quello liviano, invece, dopo che la nave si fu accostata alla foce del Tevere, la dea sarebbe stata raggiunta da Scipione tramite un'imbarcazione e portata così a terra.

omnis eat). In epoca imperiale, lo storico greco Erodiano²⁷ (II-III sec. d.C.) parla invece di un'*agalma diopetes* (ἄγαλμα διοπετῆς), un simulacro (?) della dea di materiale ignoto caduto direttamente dal cielo in Frigia e di origine non umana ma probabilmente divina. Dalle sue parole emerge inoltre come questo non dovesse costituire solo un 'supporto' materiale per la supremazia romana sui Cartaginesi ma una garanzia per la prosperità futura e la perennità del potere romano²⁸. Ancora più interessante è infine quanto riporta nel IV sec. il cristiano Arnobio²⁹ nella sua critica alla venerazione dei Romani non solo per le statue divine antropomorfe ma anche per degli oggetti naturali creduti e venerati come divinità: tra di essi, ritroviamo la pietra, qui descritta come piccola e di colore scuro, proveniente dalla Frigia e creduta essere la Madre degli dèi che, stando al suo resoconto, sarebbe stata ad un certo punto collocata sul *signum*, ovvero sulla rappresentazione iconografica della dea di Pessinunte al posto della faccia, cosa che era ancora visibile al suo tempo. Al di là della forma 'materiale' della dea, fosse essa o meno una pietra³⁰, anche in questo caso ci troviamo di fronte a un oggetto religiosamente rilevante. Esso costituiva una prova e una legittimazione morale dell'approvazione divina circa il consolidamento dell'*imperium* romano e della sua espansione in un momento di crisi politica e religiosa come per il caso degli *ancilia*. Questi esempi mostrano pertanto come, nella cultura romana, il potere potesse essere iscritto nella materia, e come la sacralità di un oggetto non derivasse solo dalla sua forma o dalla sua funzione, ma dalla sua capacità di

²⁷ Hdn. 1, 11, 1: «Si dice che il simulacro della dea sia caduto dal cielo; nessuno sa di quale materia sia, né può ricordare un artista che l'abbia creato, e quindi si ritiene che non sia opera di mano mortale. Si dice che un tempo sia caduta dal cielo in Frigia, in un luogo chiamato Pessinunte. Questo luogo, si dice, prese il nome dalla caduta del simulacro, che apparve lì per la prima volta» (Αὐτὸ μὲν τὸ ἄγαλμα διοπετῆς εἶναι λέγουσιν, οὔτε δὲ τὴν ὕλην οὔτε τεχνιτῶν ὅστις ἐποίησεν ἐγνωσμένον οὐδὲ ψανστὸν χειρὸς ἀνθρωπίνης. Τοῦτο δὲ πάλαι μὲν ἐξ οὐρανοῦ κατενεχθῆναι λόγος ἐστὶν τινὰ τῆς Φρυγίας χώρον – Πεσσινοῦς δὲ ὄνομα αὐτῶ, τὴν δὲ προσηγορίαν λαβεῖν τὸν τόπον ἐκ τοῦ πεσόντος ἀγάλματος ἐξ οὐρανοῦ – καὶ πρῶτον ἐκεῖσε ὀφθῆναι). Trad. F. Cassola 2017.

²⁸ Hdn. 1, 11, 3: «Quando poi i Romani cominciarono a diventare potenti, ebbero un oracolo secondo cui il loro dominio sarebbe stato duraturo e si sarebbe accresciuto, se avessero condotto a Roma la dea di Pessinunte» (Ἐπεὶ δὲ Ῥωμαίων ηἵξετο τὰ πράγματα, φασὶν αὐτοῖς χρησθῆναι μενεῖν τε τὴν ἀρχὴν καὶ ἐς μέγα προχωρήσειν, εἰ τὴν Πεσσινουντίαν θεὸν μεταγάγοιεν ὡς αὐτοῦς).

²⁹ Arnob. *nat.* 7, 49, 2: «Se le storie dicono il vero e non mescolano falsità nella narrazione dei fatti, dalla Frigia, a quanto scrivono, non fu mandato altro, da parte del re Attalo, se non un sasso non grosso (*nisi lapis quidam non magnus*), che poteva essere portato in mano da un uomo, senza che avesse con ciò a pesargli, di colore bruno e scuro (*coloris furvi atque atrī*), ineguale a causa di piccole irregolarità e che oggi vediamo nell'idolo della dea, collocato al posto della faccia, non digrossato e scabro e che dà alla statua un aspetto molto poco verosimile e quasi informe (*et quem omnes hodie ipso illo videmus in signo oris loco positum, indolatum et asperum et simulacro faciem minus expressam simulatione praebentem*)». Trad. B. Amata 2017.

³⁰ Un dato che non dovrà sorprenderci per la cultura romana se pensiamo banalmente anche alle *hastae Martis*, le «lance di Marte» che, conservate nella *Regia* insieme agli *ancilia*, rendevano presente il dio al punto che, come ci dice Plutarco (*Rom.* 29), la lancia consacrata nella *Regia* «era chiamata Ares» (Ἄρεα προσαγορεύειν).

attivare memoria, legittimazione e senso di appartenenza. Questa stessa logica ci permette di comprendere, da un'altra prospettiva, anche quei resti materiali connessi a figure fondatrici che, pur non definiti *pignora*, svolgevano un ruolo analogo: sono quelle che, con cautela, possiamo chiamare 'reliquie' di memoria.

2. Le 'reliquie' di memoria

I sette oggetti proposti da Servio non sono infatti gli unici ad essere garanti di stabilità. Accanto ad essi ne potremmo citare molti altri, che nonostante non siano mai stati definiti *pignora*, hanno un valore simile. Li chiameremo 'reliquie' di memoria, dando a «reliquie» il suo significato etimologico, cioè di «resti», «sopravvivenze». Si tratta infatti di oggetti che sono stati in contatto con fondatori o che sono stati presenti in momenti fondanti, così come le reliquie cristiane a proposito delle quali Luigi Canetti, rifacendosi a pensatori tardoantichi³¹, afferma³²:

la reliquia è pienamente partecipe della sostanza del suo referente, il corpo santo nella sua integrità ma anche un frammento di esso o qualsiasi materia che con esso sia entrata in contatto garantendo pur sempre un rapporto di contiguità sostanziale tra il visibile e l'invisibile.

A proposito di questi oggetti cristiani, Canetti parla di un «ponte tra il mondo visibile e il mondo invisibile»³³. Per quanto riguarda la cultura romana questo ponte «tra il visibile e l'invisibile» consiste sostanzialmente in un collegamento tra il presente e un passato – ricostruito o addirittura inventato – che su di esso esercita simbolicamente la propria influenza. A differenza delle reliquie cristiane che diventano oggetto di venerazione e, a volte, vengono manipolate durante i riti – basti pensare all'ampolla di sangue di San Gennaro –, gli oggetti di cui ci occupiamo non hanno una specifica funzione rituale, ma servono piuttosto come oggetti di memoria. A Roma, queste 'reliquie' di memoria erano molte. In questa categoria, infatti, non rientrano solo pietre e manufatti, ma anche animali 'd'epoca' e piante longeve. È tra questi che abbiamo scelto i nostri esempi.

2.1 La scrofa di Enea

Uno degli oggetti più sorprendenti ai nostri occhi è proprio un animale 'd'epoca', cioè la scrofa risalente al tempo di Enea³⁴. Un oracolo aveva predetto all'eroe che, una volta giunto nel Lazio, avrebbe visto una scrofa gravida. Allora avreb-

³¹ Per esempio, Vittricio di Rouen e Teodoreto di Cirro.

³² Canetti 2006, p. 123.

³³ Canetti 2006, p. 114.

³⁴ Verg. *Aen.* 8, 43-48: «Trovata sotto lecci litoranei un'enorme scrofa giacerà, dopo aver partorito trenta piccoli, bianca, sdraiata al suolo, i piccoli, bianchi, attorno alle mammelle. Questo sarà il posto della città, quella la quiete certe delle fatiche. Per questo, dopo che sono passati trent'anni, Ascanio fonderà la città dal nome famoso: Alba».

be dovuto seguirla e sacrificarla nel punto in cui si fosse fermata per partorire; lì avrebbe poi fondato una città. L'eroe fece come previsto e così sorse *Lavinium*. Gli autori antichi hanno interpretato il significato di questo segno: la scrofa bianca indica la città di Alba Longa, che è «bianca»³⁵ (*alba*) come l'animale e si estende in lunghezza sul colle (*longa*)³⁶; i trenta maialini sono gli anni che trascorrono prima che Ascanio la fondi. Questa scrofa e i suoi porcellini rinviano dunque all'origine stessa della stirpe da cui discendono i Romani. In memoria di quest'episodio, erano stati realizzati dei simulacri bronzei rappresentanti questo gruppo animale. Ma Varrone³⁷ dice che queste non erano le sole testimonianze di questo sacrificio fondante: il corpo stesso della scrofa era stato conservato in salamoia e veniva mostrato dai sacerdoti. Questo dettaglio fa sorgere molte domande: chi erano questi sacerdoti? Dove era conservato questo oggetto? In quale circostanza veniva mostrata la reliquia? E a che scopo, per soddisfare la curiosità di qualcuno oppure in occasione di qualche festa? Purtroppo, la testimonianza di Varrone è unica e non permette di rispondere a questi interrogativi. Si può tuttavia immaginare che i sacerdoti in questione fossero i pontefici, depositari della memoria di Roma, e che la 'reliquia' fosse mostrata per rinsaldare, grazie al suo supporto materiale, il discorso identitario che i Romani avevano elaborato sulle proprie origini.

2.2 Il *lituus* di Romolo

Se Varrone non ci informa sul luogo di conservazione della scrofa in salamoia, sappiamo invece che nella curia dei *Salii Palatini* era conservato un altro oggetto rinviante a un diverso momento fondatore. Si tratta del *lituus*³⁸, cioè il bastone ricurvo e senza nodi, simbolo della divinazione augurale, con cui Romolo aveva delimitato il *templum* celeste e sulla base del quale aveva stabilito il territorio della città. È interessante ricordare che questo bastone faceva già parte delle insegne di un personaggio più antico: si tratta di quel *Picus* che abbiamo ricordato all'inizio del nostro contributo, raffigurato sulla reggia di Latino con in mano l'*ancile*, passaggio che offre a Servio l'occasione per il suo excursus sui *pignora*. Benché dunque il *lituus* di Romolo non fosse il primo oggetto di questo tipo della storia romana, era però speciale non solo perché era stato usato per la fondazione stessa di Roma, ma anche perché era stato oggetto di un episodio miracoloso. Dopo la

³⁵ Varro *ling.* 5, 144: *propter colorem suis et loci naturam Alba Longa dicta* («Alba Longa è detta così a causa del colore della scrofa e della sua natura»); cfr. anche *Iuv. sat.* 12, 70-74; *Serv. Aen.* 1, 270.

³⁶ *Origo Rom. chron.* 17, 1: *Alba autem uocata propter colorem suis; Longa, quia longum oppidum est, iuxta prolixitatem collis in quo sita est* («fu chiamata Alba per il colore della scrofa; Longa, perché è una città lunga, lungo la distesa del colle su cui è situata»); cfr. anche *Isid. orig.* 15, 1, 53.

³⁷ *Var., rust.* 2, 4, 18: *Huius suis ac porcorum etiam nunc vestigia apparent [iamne], quod et simulacra eorum aenea etiam nunc in publico posita, et corpus matris ab sacerdotibus, quod in salsura fuerit, demonstratur* («Ancora oggi si possono vedere le vestigia di questa scrofa e dei suoi maialini poiché dei simulacri di bronzo sono esposti in pubblico e il corpo della madre, conservato in salamoia, viene mostrato dai sacerdoti»).

³⁸ Liou-Gille 1980, p. 166; Berthelet 2013.

morte del fondatore, infatti, questo era stato preso in consegna dagli auguri che lo custodivano come sacro e intoccabile³⁹; nonostante lo tenessero in così grande conto, esso era misteriosamente scomparso durante il sacco dei Galli per riapparire intatto solo dopo l'espulsione dei nemici sotto una spessa coltre di cenere dovuta all'incendio da questi appiccato⁴⁰. Quest'episodio è forse più significativo di quello che sembra. Il fuoco, infatti, è garante di autenticità. La prova del fuoco è l'espedito con cui si 'testano' anche le reliquie cristiane. Si racconta per esempio che l'omero sinistro di San Nicola, traslato da Bari a Rimini, era stato sottoposto dal papa Alessandro III nel 1177 alla prova del fuoco, a seguito della quale si era potuto constatare che «le fiamme non lo bruciarono, anzi, emanarono un profumo intenso»⁴¹. Anche la Sindone è uscita indenne da due incendi questa volta però non provocati volontariamente – il primo a Chambery nel 1532, il secondo a Torino nel 1997. Sia detto per inciso che l'indennità di questo oggetto sacro è dovuta più all'intervento dei frati, nel primo caso, e a quello dei vigili del fuoco nel secondo, che, forse, non hanno voluto sperimentare fino in fondo la sua resistenza alla prova del fuoco. Ma ritorniamo al *lituus*. Come nel caso delle reliquie cristiane, il fatto di essere uscito indenne dal fuoco gli conferisce un surplus di carisma. Plutarco⁴² afferma che proprio il fatto che fosse emerso dal fuoco era stato considerato «un segno sicuro di salvezza eterna». Anche se non è definito *pignus*, sembra che il suo valore non sia poi così diverso: anch'esso, infatti, rinvia alla stabilità di Roma e la sua riapparizione conferisce ai Romani fiducia nel futuro, fiducia di cui hanno bisogno dopo aver subito l'invasione e l'assedio dei Galli, uno dei più grandi traumi della loro storia.

2.3 Il ficus Ruminalis

Alla fine del nostro contributo vorremmo considerare come ultimo esempio quello di una 'reliquia viva', cioè il *ficus Ruminalis*. Plinio⁴³ racconta che un fico

³⁹ Plut. *Cam.* 32, 7-8: 'Ἐπειδὴ δ' ἕξ ἀνθρώπων ἠφανίσθη, παραλαβόντες οἱ ἱερεῖς τὸ ξύλον ὡσπερ ἄλλο τι τῶν ἱερῶν ἄψαυστον ἐφύλαττον. τοῦτο δὴ τότε τῶν ἄλλων ἀπολωλότων ἀνευρόντες διαπεφευγὸς τὴν φθορὰν ἡδίους ἐγένοντο ταῖς ἐλπίσιν ὑπὲρ τῆς Ῥώμης, ὡς αἰδίον αὐτῇ τὴν σωτηρίαν τοῦ σημείου βεβαιοῦντος («Dopoché questi <Romolo> scomparve dal mondo, i sacerdoti presero il bastone in consegna e lo custodirono come oggetto intoccabile, al pari di ogni altro oggetto sacro. Avendo allora ritrovato questo bastone, sfuggito alla rovina cui ogni cosa era andata incontro, essi si aprirono alle più dolci speranze per Roma, perché sembrò che fosse questo un segno sicuro di eterna speranza»). A. Traglia 1992, modificata.

⁴⁰ Plut. *Rom.* 22, 2: Εἶτα μέντοι τῶν βαρβάρων ἐκπεσόντων εὐρεθῆναι κατὰ τέφρας βαθείας, ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ πυρὸς ἐν πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀπολωλόσι καὶ διεφθαρμένοις. («Poi però dopo che i Barbari si furono ritirati, si ritrovò sotto una spessa coltre di cenere, non danneggiato dal fuoco, mentre tutto il resto intorno era stato bruciato e distrutto»).

⁴¹ Citazione tratta da pubblicazioni locali, per esempio, N. Seminara, "La Vita di San Nicola di Bari e la sua chiesa a Mistretta", <<https://nellaseminara.altervista.org/la-vita-di-san-nicola-di-bari-e-la-sua-chiesa-a-mistretta>> (2025-07-18); cfr. anche Vaccarini 2006.

⁴² Plut. *Cam.* 32, 8.

⁴³ Plin. *nat.* 15, 77: *Colitur ficus arbor in foro ipso ac comitio Romae nata, sacr<a> fulg<u>ribus ibi conditis magisque ob memoriam eius quae, nutrix Romuli ac Remi, conditores imperii in Lupercali*

si trovava presso il *Comitium*, vicino alla *Curia*, forse ad indicare il luogo in cui era caduto un fulmine, oppure – e questo è quello che ci interessa – come ricordo di un altro fico, cioè quello sotto la cui chioma la lupa aveva allattato Romolo e Remo. Questo fico dell'allattamento, però, non si trovava originariamente nel Comizio, bensì presso il Lupercale, la grotta ai piedi del Palatino. Plinio allora suppone che ci sia stata una *translatio*: il fico sarebbe passato da un luogo all'altro, sotto la supervisione dell'augure Atto Navio. Questa traslazione miracolosa – Plinio parla di *miraculum* – sarebbe stata immortalata in un monumento bronzeo. Se già l'origine conferisce all'albero uno statuto di 'reliquia', il suo spostamento ne accresce certamente il prestigio, al punto che i pontefici si davano da fare per sostituire il fico, qualora si seccasse. Quest'albero è infatti un oggetto da conservare in vita, al limite da rimpiazzare ai primi segni di aridità. Nell'anno 57 dopo Cristo, racconta Tacito⁴⁴, si era temuto che l'albero si seccasse, cosa che era stata considerata un cattivo presagio per la stabilità dello stato. Ma alla fine per fortuna l'albero si era ripreso. Il fico non è dunque solamente una 'reliquia viva', ma anche un altro segno della stabilità di Roma.

3. Conclusioni: Res stat romana

Che siano stati considerati come *pignora* o meno, questi oggetti di memoria rinviano a diversi momenti di un passato fondatore. Quelli che vengono da Troia, come il Palladio, ricordano che Roma è l'erede del potere del regno di Priamo e della madrepatria ancestrale. La scrofa mostra che la fondazione della genealogia delle città, che si sarebbe conclusa con Roma, era parte di un disegno divino. Altri oggetti, come il *lituus* e il *ficus ruminalis* fanno riferimento alla fondazione stessa dell'Urbe, mentre l'*ancile* rinvia al momento in cui Roma divenne con Numa la città che agisce in accordo con gli dèi. Infine, la pietra della Madre degli dèi, che riprende il ciclo troiano, mette in risalto l'estensione del potere di questa nel Mediterraneo. In un famoso articolo sulle feste del ca-

prima protexit, rumi<n>alis appellata, quoniam sub ea inventa est lupa infantibus praebens rumim (ita vocabant mammam), miraculo ex aere iuxta dicato, tamquam in comitium sponte transisset Atto Navio augurante. nec sine praesagio aliquo arescit rursusque cura sacerdotum seritur («È venerato un albero di fico, nato nel Foro stesso e nel Comitium a Roma, sacro perché là furono sepolti fulmini, e ancor più per la memoria di colei che, nutrice di Romolo e Remo, protesse per la prima volta nel Lupercale i fondatori dell'impero. È chiamato "Ruminale", poiché sotto di esso fu trovata la lupa che offriva la "ruma" (così chiamavano la mammella) ai neonati. Un bronzo, rappresentante questo fatto prodigioso, fu consacrato nei pressi come se questo fico si fosse spontaneamente trasferito [scil.: dal Lupercale] nel Comizio sotto l'augure Atto Navio. Non si secca mai senza che questo costituisca un presagio e i sacerdoti si prendono cura di ripiantarlo»).

⁴⁴ Tac. ann. 13, 58: *Eodem anno Ruminalem arborem in comitio, quae octingentos et triginta ante annos Remi Romulique infantiam tlexerat, mortuis ramalibus et arescente trunco deminutam prodigii loco habitum est, donec in novos fetus revivesceret.* («In quello stesso anno, il fico Ruminale nel Comizio, che 830 anni prima aveva ricoperto con la sua ombra l'infanzia di Romolo e Remo, come se fosse un cattivo prodigio, deperì: rinsecchirono alcuni rami e il tronco si inaridì; finché poi si rinvigori di nuovi germogli»).

lendaro romano, Mary Beard⁴⁵ ha fornito un'immagine che può suggerire una pista interessante anche per il nostro proposito. La studiosa parte dall'idea che diversi racconti della storia romana, che costituiscono dei miti eziologici delle diverse feste, fanno del calendario uno strumento per rappresentare la 'romanità', cioè un immaginario condiviso costituito da diversi momenti fondanti, e dai valori ad essi legati, che si succedono sulla base del tempo ciclico. Potremmo usare questa stessa immagine per capire la presenza degli oggetti nello spazio urbano: questi segni – conosciuti forse meno attraverso la vista che attraverso il racconto – rinviano a segmenti del passato fondante e offrono una rappresentazione ricca e articolata della 'romanità'. L'agentività di questi oggetti risiede dunque principalmente nella capacità di favorire il senso di appartenenza a una cultura comune, e dunque, di conseguenza, di rafforzare la stabilità e la coesione della comunità.

Non è forse un caso che la nozione stessa di *pignus*, così come la centralità attribuita a molti degli oggetti 'talismano' o 'di memoria' di cui abbiamo offerto solo alcuni esempi, emerga in maniera più nitida alla fine della Repubblica, in età augustea e, successivamente, nella tarda antichità: momenti di crisi, di transizione o di ridefinizione del potere, in cui il bisogno di richiamarsi a un nucleo identitario stabile e 'originario' diventa particolarmente pressante. È tuttavia difficile stabilire con certezza – per mancanza di fonti in merito – se tali oggetti avessero già in precedenza lo stesso valore o se esso si sia andato precisando e consolidando proprio in queste fasi. Anche per quanto riguarda l'età imperiale, mancano elementi sufficienti per valutare l'effettiva centralità e continuità di questi oggetti nel discorso politico e religioso. Resta il fatto che, come più volte notato dalla critica, la lista trasmessa da Servio – in cui il numero sette assume un chiaro valore simbolico in rapporto alla storia di Roma – può essere letta come una risposta implicita alle pretese di Costantinopoli di porsi come nuova capitale dell'Impero, così come alle polemiche tra pagani e cristiani sul ruolo e sul significato della 'materialità' in ambito religioso⁴⁶. A questo proposito, sarà interessante notare come alcuni autori cristiani abbiano fatto propria la stessa nozione di *pignus* (insieme a *patrocinia* e *reliquiae*) in riferimento alle stesse reliquie e corpi dei santi⁴⁷, mostrando poi con il proliferare di tali elementi 'santi' (a cui era legata la protezione di specifiche città) come la pervasività degli oggetti quali segni di memoria e autorità, per quanto osteggiata dall'assoluta trascendenza del Dio cristiano, fosse quasi ineliminabile. Questi oggetti, che sembrano delle stranezze e delle curiosità ai nostri occhi, erano invece per i Romani baluardi di una memoria che esercitava la sua influenza sul presente. Tuttavia, le straordinarie vicende di cui sono protagonisti li hanno resi dei *mirabilia* o dei *miracula* anche ai loro occhi.

⁴⁵ Beard 1988.

⁴⁶ Si veda in particolare Praet 2016.

⁴⁷ Rimandiamo alle fonti citate in Ferri 2013, p. 44.

Riferimenti bibliografici

- Alonso Fernández 2016 = Z. Alonso Fernández, *Redantruare: cuerpo y cinestesia en la ceremonia saliar*, «Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones» 21, 2016, pp. 9-30.
- Alonso Fernández 2017 = Z. Alonso Fernández, *Re-Thinking Lupercalia. From Corporeality to Corporation*, «Greek and Roman Musical Studies» 5, 2017, pp. 43-62.
- Assenmaker 2007 = P. Assenmaker, *L'enjeu du Palladium dans les luttes politiques de la fin de la République*, «Les Études classiques» 75, 2007, pp. 381-412.
- Assenmaker 2010 = P. Assenmaker, *La place du Palladium dans l'idéologie augustéenne: entre mythologie, religion et politique*, in I. Baglioni (ed.), *Storia delle religioni e Archeologia: Discipline a confronto*, Roma 2010, pp. 35-64.
- Beard 1988 = M. Beard, *Rituel, Texte, Temps: les Parilia romain*, in A.-M. Blondeau - K. Schipper (edd.), *Essais sur le rituel*, I, Louvain-Paris 1988, pp. 15-29.
- Berthelet 2013 = Y. Berthelet, *La crosse et la cruche*, «Cahiers. Mondes anciens» 4, 2013, <<http://journals.openedition.org/mondesanciens/1037>>.
- Borgeaud 1996 = Ph. Borgeaud, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996.
- Borgna 1993 = E. Borgna, *Ancile e arma ancilia: osservazioni sullo scudo dei Salii*, «Ostraka» 2, 1, 1993, pp. 9-42.
- Canetti 2006 = L. Canetti, *Verso un'archeologia delle collezioni. Reliquie e tesori tra Antichità e Medioevo*, «Sanctorum» 3, 2006, pp. 113-139.
- Colonna 1991 = G. Colonna, *Gli scudi bilobati dell'Italia centrale e l'ancile dei Salii*, «Archeologia Classica» 43, 1, 1991, pp. 55-122.
- Doak 2015 = B. R. Doak, *Phoenician Aniconism in its Mediterranean and Ancient Near Eastern Contexts*, Atlanta 2015.
- Dubosson-Sbriglione 2018 = L. Dubosson-Sbriglione, *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*, Stuttgart 2018.
- Estienne 2019 = S. Estienne, *Des boucliers sacrés aux cendres d'Oreste, variations autour des pignora imperii*, in J. Goeken - Fr. Chapot - M. Pfaff (edd.), *Figures mythiques et discours religieux dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout 2019, pp. 139-149.
- Ferri 2013 = G. Ferri, *The Bond between Rome and its Gods*, in G. Sfameni Gasparro - A. Cosentino - M. Monaca (edd.), *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference, 14-17 September 2009*, Messina-Palermo 2013, pp. 39-59.
- Ferri c.d.s. = G. Ferri, *Uno scudo dal cielo: l'agentività degli ancilia al centro dell'esperienza religiosa romana*, in G. Ferri - F. Prescendi - J. Rüpke (edd.), *Atti del primo incontro trilaterale del progetto OROMA (Oggettività delle Religioni, Religiosità degli Oggetti nel Mediterraneo Antico)*, Roma, in corso di stampa.
- Gaifman 2008 = M. Gaifman, *The Aniconic Image of the Roman Near East*, in T. Kaizer (ed.) *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, Leiden 2008, pp. 37-72.
- Hartmann 2010 = A. Hartmann, *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*, Berlin 2010.
- Liou-Gille 1980 = B. Liou-Gille, *Cultes «héroïques» romains. Les fondateurs*, Paris 1980.
- Martorana 1988 = G. Martorana, *I septem pignora imperii Romani. L'ideologia dell'imperium*, in G. Martorana, *Mito storia ideologia nella Roma antica*, «SEIA» 5, 1988, pp. 73-120.
- Minardi 1999 = T. Minardi, *Pignus e la sua storia: variazioni semantiche*, «Aufidus» 36, 1999, pp. 75-93.

- Praet 2016 = R. Praet, *Re-anchoring Rome's Protection in Constantinople: The pignora imperii in Late Antiquity and Byzantium*, «Sacris Erudiri. A Journal of Late Antique and Medieval Christianity» 55, 2016, pp. 277-319.
- Preller 1883 = L. Preller, *Römische Mythologie*, II, dritte auflage von H. Jordan, Berlin 1883.
- Ramires 2003 = G. Ramires (ed.), *Servio, Commento al libro VII dell'Eneide di Virgilio*, Bologna 2003.
- Ramires 2018 = G. Ramires, *Lo scettro di Priamo o di Iliona, il velo di Esione. Ancora sui pignora di Roma. Serv. Aen. 7.188*, «Giornale italiano di filologia» 70, 2018, pp. 223-232.
- Sabbatucci 1988 = D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988.
- Sandoz 1986 = C. Sandoz, *Lat. pignus: étymologie et formation du mot*, in A. Etter (ed.), *o-o-pe-ro-si: Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin-Boston, 1986, pp. 567-573.
- Scheid 1985 = J. Scheid, *Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome*, «Archives de sciences sociales des religions» 59, 1, 1985, pp. 41-53.
- Scott 1999 = R. Scott, Regia, *Lexikon Topographicum Urbis Romae*, vol. 4, 1999, pp. 189-192.
- Thilo 1883-1884 = G. Thilo (ed.), *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Leipzig 1883-1884.
- Vaccarini 2006 = G. M. Vaccarini, *L'òmero di san Nicola a Rimini. Tradizione, mito e leggenda*, in A. Donati -N. Valentini (edd.), *San Nicola e la reliquia di Rimini. Arte, storia e spiritualità*, Verucchio 2006, pp. 55-62.

Mario Lentano

GLI DÈI SPAZZINI. DEVERRA, AVERRUNCO
E IL MISTERO DELL'EVERRIATOR

Abstract: The contribution deals with two 'little gods' of Roman religion, Deverra and Averrunco, whose names are connected to the verb *verrere*, «to sweep». In addition, it examines the controversial figure of the *everriator*, the protagonist of a domestic rite that took place during the mourning period, arguing that his profile is clarified precisely by the two deities whose etymology he shares.

1. Case, stalle e pavimenti¹

Dei riti che si svolgono nelle case di Roma durante il periodo del lutto fa parte anche una cerimonia piuttosto singolare, a cominciare dal nome che la designa, *exverriae*, propriamente «l'atto di spazzare fuori»; dalla definizione del rito era desunta poi quella del suo esecutore, l'*everriator*². Sfortunatamente, delle *exverriae* abbiamo notizia quasi solo da un lemma del grammatico di età imperiale Festo, che oltre tutto leggiamo nel rimaneggiamento che ne fece secoli dopo il dotto longobardo Paolo Diacono, attivo alla corte di Carlo Magno:

Si chiama *everriator* colui che, dopo aver accettato l'eredità secondo il diritto, è tenuto a compiere i riti funebri prescritti (*iusta*) in onore del defunto. Se non lo facesse, o procurasse un qualche turbamento dei riti stessi, subirebbe una condanna capitale. Il suo nome è tratto dal verbo "spazzare" (*verrere*). Si chiama infatti *exverriae* una sorta di purificazione della casa dalla quale il morto dev'essere portato alla sepoltura, che avviene ad opera dell'*everriator*; questi si serve allo scopo di uno specifico genere di scope, così chiamate dall'espressione *extra verrere*³.

¹ Sono grato a Ginevra Benedetti, Gianluca De Sanctis e Francesca Prescendi per aver letto e reso migliore il mio lavoro, delle cui mende resto naturalmente il solo responsabile.

² Che *everriator* derivi «from a lost verb *everrio*» è fantasiosa ipotesi di Nettleship 1889, p. 449, giustamente lasciata cadere dagli studiosi successivi; cfr. piuttosto Serbat 2001, p. 510.

³ Fest. p. 68 L.: *Everriator vocatur, qui iure accepta hereditate iusta facere defuncto debet; qui si non fecerit, seu quid in ea re turbaverit, suo capite luat. Id nomen ductum a verrendo. Nam exverriae*

Mario Lentano, University of Siena, Italy, mario.lentano@unisi.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Mario Lentano, *Gli dèi spazzini. Deverra, Averrunco e il mistero dell'everriator*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6.05, in Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi (edited by), *Piccole 'curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico. Atti delle giornate di studio – Siena, 4 e 5 aprile 2024*, pp. 29-42, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0767-6, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

Il lemma presenta alcune implicazioni giuridiche che non possiamo esaminare in questa sede, relative alla posizione ereditaria dell'*everriator* e ai suoi obblighi nei confronti del defunto, e più in generale solleva una serie di interrogativi di non facile soluzione⁴. In primo luogo, si è discusso sul tipo di scope impiegate nella pulizia rituale della casa, verosimilmente diverse da quelle in uso nella quotidiana attività domestica e ricavate forse dalla cosiddetta 'erba sacra' o *verbenaca*: di questa pianta Plinio il Vecchio fa sapere infatti che veniva utilizzata tra l'altro «per pulire e purificare le case», anche se l'erudito non menziona la cerimonia delle *exverriae*⁵.

Si è poi osservato che nel lemma del grammatico il nome *exverriae* sembra riferirsi prima al rito, poi alle scope con le quali veniva eseguito e questa apparente incongruenza ha indotto talora a correggere il testo. In realtà, si tratta probabilmente di un falso problema: i nomi con cui erano chiamati ad Atene il secondo e il terzo giorno delle Antesterie, le grandi feste in onore di Dioniso celebrate ogni anno a febbraio-marzo – rispettivamente 'Boccali' e 'Pentole' –, dimostrano infatti che «una designazione del rito con il nome degli strumenti di esso», ritenuta inverosimile da alcuni interpreti, non è priva di paralleli nella prassi religiosa degli antichi⁶.

Maggiori perplessità, infine, ha sollevato l'affermazione secondo cui il rito delle *exverriae* aveva luogo *prima* che il defunto fosse avviato alla sepoltura, laddove apparirebbe a prima vista più plausibile che l'operazione avvenisse solo una volta rimossa la salma, in modo da ripristinare lo stato di purezza della casa: e in effetti non manca chi traduce il lemma come se dicesse proprio questo, senza peraltro discuterne o ritoccarne il testo⁷. In realtà, Paolo Diacono parla con

sunt purgatio quaedam domus, ex qua mortuus ad sepulturam ferendus est, quae fit per everriatorem certo genere scoparum adhibito, ab extra verrendo dictarum. L'unico ulteriore riferimento alla figura dell'*everriator* si legge in una glossa, purtroppo assai breve e non esente da problemi sul piano testuale, conservata nel *Corpus glossiariorum Latinorum* (V, 195): *everriatores qui defunctorum umbras colligunt*. Il verbo fu emendato in *colunt* dall'editore del *Corpus*, W. M. Lindsay, mentre la relativa voce del *Thesaurus linguae Latinae* (V, 2, col. 1022, 73-74) suggerisce dubitativamente il significato di *tollunt*; la glossa resta in ogni caso non facile da conciliare con il lemma di Paolo Diacono. Tra i moderni, il lemma ha scarsamente attirato l'attenzione degli interpreti: appena un cenno in Lennon 2012, p. 48, poi ripreso in Lennon 2014, p. 143, meno di un cenno in Šterbenc Erkes 2011, p. 54 e in King 2020, p. 134. Cfr. anche D'Amati 2023, pp. 13-14 e ora D'Amati 2025, pp. 100-101.

⁴ Le questioni cui accenno nel seguito sono sollevate in particolare da Albanese 1992.

⁵ Plin. *nat.* 25, 59. Il merito di aver accostato questa pagina pliniana al lemma di Festo spetta, a mia conoscenza, ad Albanese 1992, pp. 127-130. Altre ipotesi sulle piante da cui era ricavata la scopa dell'*everriator* in Montero Herrero 2017, p. 63, al cui testo ho avuto accesso grazie alla cortesia di Laura Bevilacqua.

⁶ Diversamente da come appare ad Albanese 1992, p. 130, nota 34.

⁷ Come nel caso di Lindsay 2000, p. 166, che parafrasa «It seems that the cleaning took place immediately after the removal of the body for burial», senza spiegare su quali parole di Festo si fonda questa conclusione, pudicamente attenuata dall'iniziale «It seems», o in quello di Šterbenc Erkes 2011, p. 54, secondo la quale le *exverriae* avevano luogo «when the mourning family returned home». Il problema, comunque, era già avvertito da Samter 1911, p. 31, nota 1, che se la cava attribuendo aprioristicamente la contraddizione all'epitomatore di Festo. E naturalmente è sempre possibile liquidare l'intero lemma definendolo «una scemenza pressoché priva di logica» come fa Phillips 2007, p. 17.

chiarezza di un cadavere che «deve essere portato alla sepoltura», suggerendo che la *purgatio* eseguita dall'*everriator* si verificasse quando il defunto era ancora all'interno delle pareti domestiche⁸.

Comunque stiano le cose, le *exverriae* suscitano immediatamente l'impressione di essere un relitto che affiora dal fondo più arcaico della cultura romana; non sorprende quindi che il rito abbia attirato precocemente le attenzioni degli antropologi, specie poi quando questi ultimi erano anche classicisti provetti. È il caso di James George Frazer, che si occupò delle *exverriae* sin dal primo articolo in assoluto da lui pubblicato, negli anni Ottanta del XIX secolo, e su di esso è tornato più volte anche in seguito, dal memorabile commento ai *Fasti* di Ovidio sino al ciclo di conferenze sulla paura dei morti, che risale invece alla metà degli anni Trenta del Novecento⁹. Secondo Frazer, il rito mirava a rimuovere simbolicamente lo spirito del defunto; s'intende che anche il grande antropologo, per far tornare i conti, era costretto a collocare le *exverriae* dopo la rimozione della salma; la sua autorevolezza ha finito però con l'assicurare una duratura fortuna a questa interpretazione, che ha continuato a essere ripetuta sino ai nostri giorni, spesso senza neppure discuterla¹⁰.

Come era sua abitudine, Frazer corroborava la propria ipotesi con una fitta serie di paralleli, desunti da un gran numero di tradizioni disperse nel tempo e nello spazio. Noi vorremmo percorrere invece una strada diversa, che punti non tanto a individuare le costanti universali dell'immaginario, cui mirava l'antropologo vittoriano, quanto a mettere in risonanza la figura dell'*everriator* con il contesto specifico della cultura romana; a questo scopo, conviene prendere le mosse dal termine cui sono legati sia il nome delle *exverriae* sia quello del suo agente umano, il verbo *everrere*, che peraltro conosce in latino un numero piuttosto circoscritto di attestazioni.

⁸ Correttamente, Ramon 2016-2017, p. 149, nota 362 scrive invece: «Festo riferisce che l'erede, all'uopo definito *everriator*, dovesse lavare le impurità della *domus* ancora prima che il cadavere uscisse per la processione» (ripreso in Ramon 2017, p. 361). Si rende conto del problema, pur senza offrire una soluzione, Emmerson 2020, pp. 6-7, che a p. 7, nota 27 soggiunge: «Perhaps the original rite was protective».

⁹ Alludo rispettivamente a Frazer 1886, p. 67; 2015, pp. 279-283; 2016, p. 181. L'antropologo coglieva un riferimento alle *exverriae* anche in *Ov. fast.* 2, 23, fondandosi sull'emendamento *versis* (da *verrere*) per i tråditi *ternis* e *certis*, scartato dagli editori più recenti; una ricostruzione del problema in Robinson 2011, pp. 72-74.

¹⁰ Cfr. in particolare Frazer 2015, p. 279: «When a death had taken place in a Roman house, and the corpse had been carried out to burial, the house was swept out with a broom of a particular sort» (corsivo mio); già Ogle 1911, p. 259 parlava di un rito compiuto «after a corpse had been removed», mentre Lindsay 1998, pp. 71-72 è in grado di precisare che l'*everriator* entrava in azione «immediately after the removal of the body for burial» (corsivo mio). La tesi è recuperata da Lennon 2012, p. 48 e 2014, p. 143, il quale non si avvede che il riferimento alle *exverriae* nei *Fasti* nasceva da un abbaglio di Frazer, mentre Tantimonaco 2017, p. 60 non cita l'antropologo inglese, ma sembra dipendere da lui quando afferma a sua volta che in occasione delle *exverriae* «si spazzava simbolicamente la soglia della casa del defunto [cosa che Festo non dice, parlando genericamente di *domus*], con lo scopo evidente di cacciarne via lo spirito» (corsivo mio); così anche Montero Herrero 2017, pp. 63-64.

In primo luogo, *everrere* sembra designare la pulizia di una casa effettuata con particolare cura oppure la sanificazione di una stalla o di una voliera: così, in un verso del commediografo Titinio all'ordine di spazzare si unisce quello di rimuovere le ragnatele, mentre in due autori di trattati sull'agricoltura come Varrone e Columella il verbo è associato alla nozione di «purezza» (rispettivamente *feri purum* in Varrone e *purgare* in Columella), ciò che ricorda la definizione delle stesse *exverriae* come purificazione data da Paolo Diacono¹¹. Inoltre, il verbo si usa per alludere alla rimozione dei residui di cibo caduti ai piedi della tavola (ma in un caso si tratta invece di sangue umano, conseguenza di una condanna a morte eseguita nel corso di un banchetto) oppure alla pulizia del tempio di Vesta operata ogni anno alle Idi di giugno, allorché «lo sterco viene spazzato via» dal santuario, come recita la formula di rito, interessante nella misura in cui anche in questo caso siamo di fronte a una cerimonia che si ripete a cadenza regolare¹². Infine, il verbo conosce un impiego metaforico nelle *Verrinae*, allorché Cicerone ne sfrutta ripetutamente l'assonanza con il nome dell'ex governatore della Sicilia Verre per affermare che sin dal momento della sua partenza da Roma questi si era ripromesso di «spazzare la provincia» (*ad everrendam provinciam*) o che tutte le città e i templi in cui il magistrato si recava in visita erano sistematicamente depredati dei loro beni di pregio (ma l'oratore dice «spazzati via e ripuliti», accostando i termini parafonici *eversum* ed *extersum*)¹³.

Everrere indica dunque una pulizia meticolosa, che non lascia residui dietro di sé, che si tratti delle ragnatele di Titinio o dei beni saccheggiati da Verre; a questo significato rimanda il prefisso *ex-* con il quale il verbo è costruito, cui andrà riconosciuto il medesimo valore che assume in verbi come *enumerare* (contare fino in fondo) o *enarrare* (raccontare in tutti i dettagli). In secondo luogo, il termine sembra riferirsi in particolare a due ambiti specifici: da un lato la rimozione dello sterco che si accumula nelle stalle come nel santuario di Vesta o del guano che si forma nelle aree in cui sono allevati gli uccelli, dall'altro quella del cibo e di altri residui che si accumulano sul pavimento nel corso di un banchetto. Due ambiti in apparenza eterogenei, ma che a ben guardare hanno in comune il fatto che in entrambi i casi viene allontanato dallo spazio dei vivi – animali, divinità o commensali di un banchetto – ciò che costituisce materia inerte per aver esaurito la sua funzione o aver compiuto il proprio ciclo vitale e che per questo è identificato come sporco. Naturalmente, come ci hanno in-

¹¹ Cfr. rispettivamente Titin. fr. 36 Ribbeck³ = 38 Guardì (*everrite aedis, abstergete araneas*); Varro *rust.* 2, 2, 7 (*solum oportet esse eruderatum et proclivum, ut everri facile possit ac fieri purum*) e 3, 8 (*cotidie everrentes eorum [scil. turturum] stabula, a stercore ne offendantur*); Colum. 7, 4, 5 (*Stabula vero frequenter everrenda et purganda umorque omnis urinae deverrendus est*).

¹² Cfr. rispettivamente Plin. *nat.* 36, 184: *purgamenta cenae in pavimentis quaeque everri solent*; Petron. 34, 3: *argentumque inter reliqua purgamenta scopis coepit everrere*; Sen. *contr.* 9, 2, 4: *inter purgamenta et iactus cenantium [...] humanus sanguis everritur*; Varro *ling.* 6, 32: *Dies qui vocatur «Quando stercus delatum fas» ab eo appellatus, quod eo die ex aede Vestae stercus everritur et per Capitolinum Clivum in locum defertur certum*. Su quest'ultimo rito cfr. Keegan 2008.

¹³ Cic. *Verr.* 2, 2, 19 e 2, 2, 52, da vedere con Corbeill 1996, pp. 93-94 e ora Schwameis 2019.

segnato gli studi di Mary Douglas, la nozione di «sporco» non è assoluta, ma dipende dalla posizione relativa delle cose nello spazio¹⁴: lo sterco afferisce al campo della sporcizia quando giace sul pavimento di una stalla o nel tempio di Vesta, mentre rappresenta un bene prezioso quando è impiegato per la concimazione dei campi, tanto da godere persino di una tutela divina nella figura del dio *Stercutius* o *Sterculinus*.

A dire il vero, mentre appare evidente a proposito degli escrementi, la funzione di separare ciò che è morto o inerte dallo spazio dei vivi può sembrare meno ovvia nel caso dei residui alimentari finiti ai piedi della mensa. A questo riguardo, non va però dimenticata una credenza registrata più volte nel mondo greco, ma della quale non mancano attestazioni anche a Roma e nel folclore moderno, che impone di sottrarre al consumo umano il cibo caduto dalla tavola o dalla mano di chi lo porta alla bocca, in quanto il contatto con la terra lo ha trasferito nella sfera di pertinenza dei defunti. Plinio il Vecchio, in particolare, riferisce che «il cibo caduto per terra costituisce un presagio sfavorevole e non può essere consumato ma deve essere bruciato per il Lar, una divinità dello spazio familiare» che in numerose fonti antiche viene associato al mondo dei morti¹⁵.

Lo stesso Plinio ricorda poi una seconda *croyance de table*, per la quale si riteneva sommamente malaugurante spazzare il pavimento nel momento in cui uno dei commensali si allontanava dal banchetto¹⁶. L'autore non offre spiegazioni del cattivo auspicio legato a quest'ultimo gesto, ma si può supporre che la simultaneità delle due azioni facesse presagire anche per il invitato un imminente passaggio al mondo dei morti, come se la scopa stesse in qualche modo rimuovendo anche la sua persona¹⁷.

2. Presenze nella notte

Proprio quest'ultima testimonianza suggerisce di ampliare lo sguardo prendendo in considerazione altre situazioni nelle quali è di scena un attore munito di scopa, al pari dell'*everriator*. A questo proposito, una testimonianza di Varrone, che non possediamo più nella sua formulazione originaria, ma possiamo leggere

¹⁴ Mi riferisco naturalmente in primo luogo a Douglas 1993.

¹⁵ Plin. nat. 28, 27: *Cibus etiam e manu prolapsus reddebatur utique per mensas, vetabantque munditiarum causa deflare, et sunt condita auguria, quid loquenti cogitantes id acciderit, inter execratissima, si pontifici accidat dicis causa epulanti. In mensa utique id reponi adolerique ad Larem piatio est.* La citazione tra virgolette proviene da Fabiano 2019, p. 75; su questo passo di Plinio, e su quello citato immediatamente appresso, cfr. Deonna-Renard 1994, pp. 84-85 e 157-186, dove si richiama anche il motivo iconografico dell'*asárotos oikos*, e più brevemente Flower 2017, pp. 13-14; per le fonti greche e la comparazione con il folclore moderno cfr. Lelli 2012. Infine, sulla sfuggente natura dei Lari (identificati come *di inferi* o come *animae... redactae in numerum deorum* rispettivamente in Paul. Fest. pp. 273 e 108 L.) va vista l'amplissima indagine di De Sanctis 2007.

¹⁶ Plin. nat. 28, 26: *recedente aliquo ab epulis simul verri solum aut bibente conviva mensam vel repositorium tolli inauspicatissimum iudicatur.*

¹⁷ Cfr. a questo proposito Wolters 1935, p. 88; Levin 2005, in particolare pp. 938-939.

nella più tarda parafrasi di Agostino, rende nota l'esistenza di una dea Deverra il cui nome deriva da un diverso composto del medesimo verbo *verrere* e che si caratterizzava proprio per il fatto di impugnare una scopa; ecco di che cosa si tratta:

a guardia di una donna che ha appena partorito s'impiegano tre divinità per impedire l'ingresso notturno di Silvano e le sue angherie; e per rappresentare questi guardiani, tre uomini si aggirano di notte intorno alla casa, dapprima colpendo la soglia con una scure, poi con un pestello e infine ripulendola con una scopa; con questi simboli dell'agricoltura si vuol impedire a Silvano di entrare, poiché per recidere e potare gli alberi occorre il ferro, per produrre il farro è necessario un pestello e per ammassare il grano serve una scopa; da questi oggetti, poi, deriva il nome di tre divinità, Intercidona dalle incisioni della scure, Pilumno dal pestello, Deverra dalla scopa: sotto la guardia di questi dèi la puerpera sfugge all'assalto del dio Silvano¹⁸.

In questa densa pagina si può notare in primo luogo come scure, pestello e scopa fungano da altrettanti *insignia deorum*, come gli antichi li definiscono, elementi di vestiario e di corredo che appartengono alla rappresentazione corrente di un dio o di una dea e ne rendono così possibile il riconoscimento, come la clava e la pelle di leone per Eracle, la lancia e lo scudo per Atena e così via¹⁹. Inoltre, il percorso notturno seguito dai tre figuranti intorno alla casa della puerpera ricorda altri riti, dalla corsa dei luperci intorno al Palatino alla processione degli *Ambarvalia* lungo il confine del campo, nei quali ugualmente la traiettoria circolare ha lo scopo di creare «una barriera di natura religiosa intorno all'oggetto della circoambulazione in grado di proteggerlo da eventuali pericoli provenienti dall'esterno»²⁰. Anche il fatto che le tre figure menzionate da Varrone, Pilumno, Intercidona e Deverra, operino sulla soglia della casa fa sistema con la tendenza a individuare proprio nella soglia un varco particolarmente esposto alle aggressioni del mondo esterno e bisognoso per questo di una protezione rafforzata: basti ricordare come nella religione romana l'intera struttura della porta – battenti, cardini e soglia vera e propria – fosse posta sotto il controllo di un articolato sistema di tutori divini²¹.

¹⁸ Aug. *civ.* 6, 9, 2 (trad. di C. Carena lievemente modificata): *mulieri fetae post partum tres deos custodes commemorat [scil. Varro] adhiberi, ne Silvanus deus per noctem ingrediatur et vexet, eorumque custodum significandorum causa tres homines noctu circuire limina domus et primo limen securi ferire, postea pilo, tertio deverrere scopis, ut his datis culturae signis deus Silvanus prohibeatur intrare, quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro, neque far conficitur sine pilo, neque fruges coacervantur sine scopis; ab his autem tribus rebus tres nuncupatos deos, Intercidonam a securis intercisione, Pilumnium a pilo, Deverram ab scopis, quibus diis custodibus contra vim dei Silvani feta conservaretur.* Sul culto di Silvano cfr. Dorcey 1992, in particolare pp. 36-37, che però si libera con troppa disinvoltura della testimonianza agostiniana.

¹⁹ Bettini 2016 ha giustamente parlato a questo proposito di *outils sémiotiques*.

²⁰ Sono parola di De Sanctis 2022, p. 247, che accenna anche alla pagina di Agostino che stiamo esaminando; di «magic barrier» parlava a sua volta Harmon 1978, p. 1596. Per Carandini 1997, p. 161, invece, i tre uomini si muovevano lungo il perimetro *interno* della casa.

²¹ Sintesi recente in De Sanctis 2024, pp. 145-158.

Veniamo infine all'interpretazione proposta da Varrone, secondo la quale scopo del rito era quello di tenere lontano un dio «aspro, terrificante e selvaggio» come Silvano attraverso tre divinità che afferivano all'ambito del coltivato: una sorta di strategia allopatica, insomma, che combatte un fenomeno o un agente mettendo in campo il suo contrario²². Ma è poi davvero così? Certo, l'esegesi è suggestiva e proviene oltre tutto da una fonte molto autorevole; eppure, non ci si sottrae all'impressione che Varrone si trovasse in una posizione non troppo dissimile da quella di uno studioso moderno: di fronte a un rito arcaico, il cui significato non era di immediata evidenza, l'autore cercava una chiave in grado di offrirne una lettura unitaria e la trovava, quasi come uno strutturalista *avant la lettre*, nella canonica opposizione fra natura e cultura, incarnate rispettivamente da un dio degli spazi incolti e da un insieme divino che rimandava invece all'ambito dell'agricoltura²³. Anche Varrone, insomma, come un antropologo dei nostri tempi, ha dovuto affrontare la «sfida [...] di trasformare un mucchio di rimasugli o di spazzatura in un insieme di relazioni, in un contesto formato da connessioni significative»²⁴.

A dire il vero, almeno in un caso il rapporto tra gli dèi menzionati dall'erudito e la sfera dell'infanzia e della sua tutela ci è noto anche da altre fonti. Lo stesso Varrone includeva infatti Pilumno tra le divinità dei neonati, chiamato a intervenire nel decisivo momento in cui si verificava che il nuovo bambino fosse in possesso delle sue facoltà vitali; sappiamo inoltre che l'annalista Calpurnio Pisone, con la consueta disinvoltura delle etimologie antiche, legava il nome del dio non al pestello del quale sarebbe stato l'inventore (*pilum*), ma al fatto di scacciare (*pelle-re*) i mali dell'infanzia²⁵. La sfera di competenza di Pilumno, dunque, includeva

²² Aug. civ. 6, 9, 2: *Ita contra dei nocentis saevitiam non valeret custodia bonorum, nisi plures essent adversus unum eique aspero horrendo inculto, utpote silvestri, signis culturae tamquam contrariis repugnarent*. Vuković 2023, p. 189 osserva a proposito della spiegazione varroniana che «Fans of Lévi-Strauss may find his theory works perfectly in this case: the contradiction is restated, but never resolved».

²³ Scheid 1992, p. 489 parla al riguardo di «"essais" d'explication qui intéressent avant tout l'histoire intellectuelle». Non capisco invece perché Rüpke 2012, p. 182 affermi che i tre dèi, «pace Varro, act as guardians against Silvanus», dal momento che è proprio questa l'interpretazione dell'erudito. Brelich 1955, pp. 61-62 parla senza mezzi termini di un'interpretazione falsa.

²⁴ Desumo questa bella definizione da Remotti 1990, p. 22. Gli interpreti moderni hanno poi affiancato a quella di Varrone ipotesi ulteriori, suggerendo che scure, pestello e scopa rimandassero allo spazio protetto della casa in opposizione alle minacce del mondo esterno o che le tre divinità alludessero ad altrettanti aspetti del parto, con Pilumno che identifica il nuovo nato, Intercidona che presiede al taglio del cordone ombelicale e Deverra che si occupa di rimuovere i residui come il cordone stesso e la placenta, o ancora che il rito mirasse a purificare il nuovo nato in vista del *dies lustricus*, la cerimonia di imposizione del nome proprio, che secondo questa ricostruzione si sarebbe svolta il giorno appresso: cfr. a questo proposito Briquel 1983; Köves-Zulauf 1990, pp. 96-219; Boëls-Janssen 1993, pp. 259-263. Il nesso fra Intercidona e il taglio del cordone ombelicale è asserito talora dagli studiosi come se fosse attestato: è il caso di Hawkins 2008, p. 334 («goddess of cutting the umbilical cord»); più prudente Dasen 2011, p. 300.

²⁵ Tanto la posizione di Varrone che quella di Calpurnio Pisone (che costituisce il fr. 46 Cornell = 44 Peter dell'annalista) ci sono note da Serv. auct. *Aen.* 10, 76, secondo il quale *Varro Pilumnus et Pitumnus infantium deos ait eisque pro puerpera lectum in atrio sterni, dum explo-*

la protezione dai rischi che minacciano gli esseri umani appena venuti al mondo: non stupisce che il dio fosse coinvolto anche nel rito intorno alla casa della puerpera, in cui svolgeva la medesima funzione di difensore della vita nascente.

Nel caso di Deverra, invece, tutto ciò che possiamo dire è che il suo nome la riconduce al mondo dei ‘piccoli dèi’, quella miriade di divinità che affollano il pantheon della religione romana arcaica e si caratterizzano per il fatto di presiedere a una porzione molto circoscritta della realtà e insieme per la trasparenza dei loro nomi, che rimandano con immediatezza alle rispettive funzioni²⁶. In particolare, il teonimo Deverra inserisce la dea nella stessa serie cui appartengono anche Pertunda, Stimula, Vica e così via, nella quale la desinenza *-a* si aggancia direttamente al tema del verbo che ne designa l’ambito d’azione, nel nostro caso *deverrere*. Purtroppo, *deverrere* è un verbo rarissimo, del quale si conoscono due sole attestazioni al di fuori della pagina di Varrone, la prima delle quali inutilizzabile perché ricorrente in un verso giunto a noi privo di contesto, la seconda più interessante in quanto si riferisce al drenaggio dell’urina da una stalla e rimanda dunque a uno dei significati di *everro* nei quali ci siamo imbattuti in precedenza²⁷.

3. Il dio della scopa e della roncola

Su Deverra è dunque impossibile, allo stato attuale della nostra documentazione, dire di più di quello che si ricava dalle parole di Varrone: una piccola dea caratterizzata dall’insegna della scopa e attiva per un verso in ambito agricolo, per l’altro nella difesa di un bambino appena nato. Forse però Deverra ha un *pendant* maschile in un’altra divinità minore del pantheon romano, sulla quale disponiamo invece di maggiori informazioni: stiamo parlando di Averrunco, del quale il solito Varrone fa sapere che «si è soliti rivolgergli preghiere affinché tenga lontani i mali»²⁸. Non a caso, i grammatici antichi mettevano in rapporto il suo nome con il verbo *avertere*, «allontanare», «stornare», e con il suo sinonimo *averruncare*, antico termine della lingua sacerdotale che ricorre pressoché esclusivamente in preghiere e formule di scongiuro²⁹.

retur an vitalis sit qui natus est; Piso Pylumnum dictum, quia pellat mala infantiae. Sed Pylumnum [...] propter pilum inventum, quo fruges confici solent, ita appellatus est. Cfr. anche la nota del medesimo Servio Danielino a Verg. *Aen.* 9, 4; altro nei *testimonia ad loc.* di Murgia-Kaster 2018.

²⁶ Su questo affascinante dossier cfr. Perfigli 2004, con raccolta pressoché completa delle fonti, e adesso i saggi raccolti in Prescendi-Van Haepere 2024.

²⁷ Si tratta di Colum. 7, 4, 5 (citato *supra*, nota 11) e di Lucil. 737, riportato da Non. p. 420 L. (preceduto dall’indicazione *verrere, ferire, pervertere*): *quam non solum devorare se omnia ac deverrere* («qui non seulement le dévore et fait table rase de tout», secondo la recente traduzione di Demanche 2013, p. 211). Inutile dire che nel verso luciliano la selezione del raro *deverrere* sarà stata favorita dalla volontà di creare un’allitterazione con il precedente *devorare* (senza che per questo sia necessario correggere in *devorrere* il testo trådito come proponeva Lindsay).

²⁸ Cfr. Walde-Hofmann 1938, p. 82; Varro *ling.* 7, 102: *Ab avertendo averruncare, ut deus qui in eis rebus praeest Averrunco. Itaque ab eo precari solent, ut pericula avertat.* In Paul. *Fest.* p. 511 L. *verruncant* è a sua volta glossato *vertant*, mentre Non. p. 104 L. riconduce il verbo ad *avertere*.

²⁹ Walde-Hofmann 1938, p. 82.

In realtà, nonostante l'assonanza tra i due termini e la contiguità dei loro significati, tra *avertere* e il dio Averrunco non esiste alcun rapporto etimologico: a trarre in errore gli antichi è stata probabilmente l'esistenza nella religione greca di «dèi apotropaiici» (*theoi apotrōpaioi*) e l'uso di *apotrōpaios* come epiteo di alcune figure divine, tra cui Apollo³⁰. Del resto, anche a Roma è attestata una categoria di *dei avertentes*, di cui sappiamo solo che erano associati alle divinità inferie e che sotto la loro tutela ricadevano gli alberi 'infelici', piante che non producono seme o generano frutti di colore scuro, mentre in una satira di Persio si invocano non meglio noti «dèi che scacciano» (*di depellentes*) perché liberino un giovane innamorato dai lacci della passione³¹.

Ma su Averrunco, oltre a quella dei grammatici, disponiamo anche di una seconda testimonianza, che proviene dall'erudito di età antonina Aulo Gellio. Gellio – che usa lo *spelling* Aurunco, ma sta parlando della medesima divinità – accosta quest'ultima a Robigo, il dio connesso al parassita noto come 'ruggine del grano', e include entrambi tra quelle divinità la cui potenza si esprime più nel danneggiare che nel soccorrere e che bisogna dunque placare perché non mostrino il loro volto ostile; in particolare, l'erudito spiega che tanto Averrunco quanto Robigo vanno venerati perché «allontanino ogni malanno da noi o dal grano appena nato (*a frugibus natis*)»³². Gli ambiti in cui si esercita l'azione protettiva di Averrunco e Robigo, insomma, includono tanto gli esseri umani quanto i campi coltivati; inoltre, il riferimento al grano appena nato suggerisce che la loro funzione si esplica in via privilegiata nel momento in cui la pianta spunta dal terreno e appare più esposta a ogni sorta di rischi, un po' come Deverra tutela il neonato nei primissimi momenti della sua vita.

Del resto, che Averrunco agisca anche rispetto ai pericoli che minacciano l'attività agricola emerge anche dagli usi del verbo *averruncare*, che al nome del dio è strettamente legato³³. Mi riferisco in particolare alla preghiera a Marte citata da Catone il Vecchio, che andava formulata prima di procedere alla purificazione dei

³⁰ Documentazione recente in Di Nicuolo 2011. Nelle *Questioni romane* (74), Plutarco cita una *Tyche Apotropaïos* cui il re Servio Tullio avrebbe elevato un tempio e non è mancato chi abbia supposto che quella epiclesi potesse corrispondere in latino a una (non attestata) *Fortuna Averrunca*: cfr. Buszard 2023, p. 38. Ricordo infine che nel *Corpus glossariorum Latinorum* (3, 290, 31) il greco *apotrōpaios* è glossato con *averuncas* (e cfr. 2, 27, 15 e 327, 37).

³¹ Cfr. rispettivamente Macr. *Sat.* 3, 20, 3 (*Arbores quae inferum deorum avertentiumque in tutela sunt, eas infelices nominant*) e Pers. 5, 167-168 (*Euge, puer, sapias, dis depellentibus agnam / percutite*), da vedere con il recente commento *ad loc.* di Russo 2024. Gli scoli al verso del poeta satirico non sono di nessun aiuto, perché si limitano a chiosare *depellentibus* con il sinonimo *depulsoribus*. A queste testimonianze si possono aggiungere i *theoi apotrōpaioi* di cui parlano le *Antichità romane* di Dionys. *ant.* 10, 6, 2, che andranno identificati con gli *avertentes* o i *depellentes* delle fonti latine.

³² Gell. 5, 12, 14: *In istis autem diis, quos placari oportet, uti mala a nobis vel a frugibus natis amoliantur, Auruncus quoque habetur et Robigus*. Su queste divinità, passibili di nuocere come di giovane, cfr. Montero Herrero 2016, che dedica un breve cenno anche ad Averrunco (p. 158).

³³ Dumézil 1974, p. 243 osserva opportunamente che il significato di *averruncare* nella preghiera a Marte del *De agri cultura* «s'éclaire par *Auerruncus*, probablement «celui qui écarte en balayant»».

campi: in essa si chiede al dio di allontanare i pericoli non solo dall'orante e dai suoi familiari, ma anche dai lavoratori della terra, dal bestiame e dalle piante, ed è proprio ad *averruncare* che la preghiera fa ricorso accanto a *prohibere* e *defendere*, secondo lo stile del cumulo sinonimico proprio di queste formule³⁴. A Marte, in effetti, «non spettava il compito di assicurare la fertilità del campo, bensì la sua protezione» e per questo lo si attirava sul confine perché tutelasse la proprietà «dall'assalto di agenti patogeni, "visibili e invisibili", provenienti dall'esterno»³⁵. Non a caso, la cerimonia era aperta da una processione nella quale gli animali destinati al sacrificio venivano condotti lungo i margini del podere, descrivendo un percorso circolare analogo a quello del rito notturno contro Silvano.

Ma se la sua connessione con *averto* è fasulla, qual è la corretta etimologia del nome di Averrunco? Con ogni probabilità, quella che lo riconduce a un ulteriore composto di *verrere*, *averrere*, propriamente «allontanare spazzando»: come nel caso di Deverra, anche per Averrunco la funzione di tenere lontani i pericoli che caratterizza questa divinità si esprimeva attraverso l'immagine della scopa che rimuove lo sporco³⁶. Quella matrice, peraltro, dà conto solo della prima parte del nome; nel suo vistoso suffisso, privo di riscontri in latino, il dizionario etimologico di Ernout e Meillet suggerisce invece di riconoscere la presenza di un altro verbo, *runcare*, che indica l'atto di mietere o quello di rimuovere le erbacce che ostacolano la messa a coltura di un terreno³⁷.

Deverra e Averrunco, insomma, presentano una serie di elementi in comune: i loro nomi derivano da altrettanti composti di *verro*; entrambi assolvono la funzione di stendere una rete di protezione contro i rischi che minacciano l'individuo, metaforizzata dall'immagine della scopa; l'uno e l'altro, infine, sono connessi all'ambito agricolo, che si tratti di ammucchiare il grano dopo la mietitura o di tutelarlo quando è appena spuntato dal suolo, senza contare il possibile riferimento alla pulizia del terreno per prepararlo alla semina, se è corretta l'ipotesi che coglie nel teonimo Averrunco anche una eco del verbo *runcare*.

4. Tracciare la linea

Deverra compie il suo tragitto circolare intorno alla casa della puerpera per proteggerla contro le minacce di Silvano, Averrunco è come un guerriero che pattuglia il confine del campo per allontanare i pericoli da uomini, animali e

³⁴ Cato agr. 141: *Agrum lustrare sic oportet: impera suovetaurilia circumagi [...] sic dicit: Mars pater, te preco quaesoque [...] uti tu morbos visos invisosque viduertatem vastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncesque; uti tu fruges frumenta vineta virgultaque grandire beneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis; duique bonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae*. Sulla questione del cumulo sinonimico cfr., all'interno di una bibliografia molto vasta, Guittard 2007, pp. 213-214.

³⁵ Le due citazioni vengono rispettivamente da Scheid 2011, p. 130 e da De Sanctis 2022, p. 253.

³⁶ Così già Dumézil 1974, p. 243, citato *supra*, nota 33.

³⁷ Cfr. Ernout-Meillet 1959, s.v. *verrunco*, p. 725.

piante. E anche noi ci siamo avventurati in un lungo giro, che deve però adesso tornare al suo punto di partenza e alla misteriosa figura dalla quale tutto il discorso ha preso le mosse, quella dell'*everriator*. Alla luce di quanto sappiamo sulle due figure divine che ne condividono la matrice linguistica, possiamo adesso suggerire l'ipotesi che anche il significato del suo gesto fosse non già quello di liberare la casa dallo spirito di un defunto, come credeva Lévi-Strauss e come tanti altri hanno ripetuto dopo di lui: questa funzione era assolta nella cultura romana da altri riti, come quello dei *Lemuria*, caratterizzato proprio dall'invocazione rivolta ai *Manes* della famiglia perché stiano lontani dalla casa che fu la loro. Nel caso dell'*everriator* si tratta semmai di tracciare una linea di separazione, proteggendo i membri della famiglia in un momento nel quale la presenza in casa di un corpo defunto determina un'inquietante contiguità tra vivi e morti. A differenza di quanto avviene nel rito contro Silvano o nella preghiera a Marte, il pericolo questa volta non viene da fuori, ma si annida nel cuore dello spazio interno; lo strumentario simbolico messo in campo per fronteggiarlo rimane tuttavia lo stesso.

Che operino alla nascita di un bambino, alla fine della vita o nelle infinite situazioni critiche che possono determinarsi tra l'una e l'altra, insomma, né l'*everriator* né gli dèi spazzini della religione romana sono una curiosa bizzarria o un fossile inerte, ma rappresentano gli agenti efficaci di una messa in forma del mondo che si realizza nel presidiare, scopa alla mano, le frontiere della cultura contro tutte le minacce della notte.

Riferimenti bibliografici

- Albanese 1992 = B. Albanese, *Una norma arcaica in tema di doveri sacrali dell'erede*, «Annali del Seminario Giuridico dell'Università degli Studi di Palermo» 42, 1992, pp. 114-133.
- Bettini 2016 = M. Bettini, Insignia. *Identité et construction sémiotique de l'image divine à Rome*, «I Quaderni del Ramo d'Oro On-Line» 8, 2016, pp. 162-180.
- Boëls-Janssen 1993 = N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma 1993.
- Brelich 1955 = A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955.
- Briquel 1983 = D. Briquel, *Le pilon de Pilumnus, la hache d'Intercidona, le balai de Deverra*, «Latomus» 42, 1983, pp. 265-276.
- Buszard 2023 = B. Buszard, *Greek Translations of Roman Gods*, Berlin-Boston 2023.
- Carandini 1997 = A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino 1997.
- Corbeill 1996 = A. Corbeill, *Controlling Laughter. Political Humor in the Late Roman Republic*, Princeton 1996.
- D'Amati 2023 = L. D'Amati, *La morte e il mare: riflessioni a margine di Cic. leg. 2.22.57*, «Archivio giuridico» 155, 2023, pp. 11-37.
- D'Amati 2025 = L. D'Amati, *Manes. Rituali di congedo e sopravvivenza culturale*, Napoli 2025.
- 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*, Malden-Oxford-Chichester 2011, pp. 291-314.

- De Sanctis 2007 = G. De Sanctis, *Lares*, «Lares» 73, 2007, pp. 477-527.
- De Sanctis 2022 = G. De Sanctis, *Urbem ambiri. Riti lustrali intorno ai confini della città*, in G. Ferri (ed.), *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)*, Brescia 2022, pp. 247-277.
- De Sanctis 2024 = G. De Sanctis, *Frontiera*, Roma 2024.
- Demanche 2013 = D. Demanche, *Provocation et vérité. Forme et sens des paradoxes stoïciens dans la poésie latine, chez Lucilius, Horace, Lucaïn et Perse*, Paris 2013.
- Deonna-Renard 1994 = W. Deonna - M. Renard, *A tavola con i Romani. Superstizioni e credenze conviviali*, Parma 1994 (ed. or. Bruxelles 1961).
- Di Nicuolo 2011 = C. Di Nicuolo, *Apollo Apotropaïos: l'inviolabilità dei confini e la tutela dei passaggi*, «Annuario della Scuola Archeologica di Atene» 89, 2011, pp. 25-49.
- Dorcey 1992 = P. Dorcey, *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leiden-New York-Köln 1992.
- Douglas 1993 = M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna 1993 (ed. or. Harmondsworth 1970).
- Dumézil 1974² = G. Dumézil, *La religion romaine archaïque. Avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris 1974².
- Emmerson 2020 = A. L. C. Emmerson, *Re-Examining Roman Death Pollution*, «Journal of Roman Studies» 110, 2020, pp. 5-27.
- Ernout-Meillet 1959⁴ = A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959⁴.
- Fabiano 2019 = D. Fabiano, *Senza paradiso. Miti e credenze sull'aldilà greco*, Bologna 2019.
- Flower 2017 = H. I. Flower, *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden. Religion at the Roman Street Corner*, Princeton-Oxford 2017.
- Frazer 1886 = J. G. Frazer, *On Certain Burial Customs as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul*, «Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» 15, 1886, pp. 63-104.
- Frazer 2015 = J. G. Frazer, *Fastorum libri sex. The Fasti of Ovid*, vol. 2, *Commentary on Books 1 and 2*, Cambridge 2015 (ed. or. London 1929).
- Frazer 2016 = J. G. Frazer, *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Milano 2016 (ed. or. London 1933).
- Guittard 2007 = C. Guittard, *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout 2007.
- Harmon 1978 = D. P. Harmon, *The Family Festivals of Rome*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 2, 16.2, Berlin-New York 1978, pp. 1592-1603.
- Hawkins 2008 = J. N. Hawkins, *Caesar and Caesarean Section: The Poetics of Medicine and Childbirth in Ovid's Metamorphoses*, in E. Cingano - L. Milano (edd.), *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and the Near East. Proceedings of the "Advanced Seminar in the Humanities"* (Venice International University 2004-2005), Padova 2008, pp. 331-368.
- Keegan 2008 = P. Keegan, *Q(uando) st(ercus) d(elatum) f(as): What Was Removed from the Temple of Vesta?*, «New England Classical Journal» 35, 2008, pp. 91-97.
- King 2020 = C. W. King, *The Ancient Roman Afterlife. Di Manes, Belief, and the Cult of the Dead*, Austin 2020.
- Köves-Zulauf 1990 = T. Köves-Zulauf, *Römische Geburtsriten*, München 1990.
- Lelli 2012 = E. Lelli, *Folklorica IV. Briciole di folklore*, «I Quaderni del Ramo d'Oro On-Line» 5, 2012, pp. 166-175.
- Lennon 2012 = J. Lennon, *Pollution, Religion and Society in the Roman World*, in M. Bradley - K. Stow (edd.), *Rome, Pollution and Propriety. Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity*, Cambridge-New York 2012, pp. 43-48.

- Lennon 2014 = J. Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, Cambridge-New York 2014.
- Levin 2005 = I. Levin, *Reason and Unreason at Olynthus*, in *La mosaïque gréco-romaine IX. Actes du IX^e colloque international pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale* (Roma 5-10 novembre 2001), vol. 2, Roma 2005, pp. 933-940.
- Lindsay 1998 = H. Lindsay, *Eating with the Dead: The Roman Funerary Banquet*, in I. Nielsen - H. S. Nielsen (edd.), *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, Aarhus 1998, pp. 67-80.
- Lindsay 2000 = H. Lindsay, *Death-Pollution and Funerals in the City of Rome*, in V. M. Hope - E. Marshall (edd.), *Death and Disease in the Ancient City*, London-New York 2000, pp. 152-172.
- Montero Herrero 2016 = S. Montero Herrero, *Los dioses del Mal en Roma*, in S. Montero Herrero - J. G. Cardiel (edd.), *Los dioses y el problema del Mal en el Mundo Antiguo*, Sevilla 2016, pp. 153-177.
- Montero Herrero 2017 = S. Montero Herrero, *La escoba y el barrido ritual en la religión romana*, Madrid-Salamanca 2017.
- Murgia-Kaster 2018 = C. E. Murgia - R. A. Kaster (edd.), *Serviani in Vergili Aeneidos libros IX-XII commentarii*, Oxford-New York 2018.
- Nettleship 1889 = H. Nettleship, *Contributions to Latin Lexicography*, Oxford 1889.
- Ogle 1911 = M. B. Ogle, *The House-Door in Greek and Roman Religion and Folk-Lore*, «American Journal of Philology» 32, 1911, pp. 251-271.
- Perfigli 2004 = M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pisa 2004.
- Phillips 2007 = C. R. Phillips, *Approaching Roman Religion: The Case for Wissenschaftsgeschichte*, in J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden-Oxford-Carlton 2007, pp. 10-28.
- Prescendi-Van Haepere 2024 = F. Prescendi - F. Van Haepere (edd.), *Petits dieux des Romains et leurs voisins. Enquête comparatiste sur les hiérarchies divines dans les cultures romaines, italiques et grecques*, Turnhout 2024.
- Ramon 2016-2017 = A. Ramon, *I beni degli dei. Considerazioni sul regime giuridico delle res sacrae e religiosae*. Tesi di dottorato. Milano 2016-2017.
- Ramon 2017 = A. Ramon, *Il rituale della morte: tra pollutio e apoteosi*, in L. Garofalo (ed.), *Il corpo in Roma antica. Ricerche giuridiche*, vol. 2, Pisa 2017, pp. 335-388.
- Remotti 1990 = F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino 1990.
- Robinson 2011 = Ovid, *Fasti Book 2*, edited with introduction and commentary by M. Robinson, Oxford-New York 2011.
- Rüpke 2012 = J. Rüpke, *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*, Philadelphia 2012.
- Russo 2024 = Persio, *Satira 5. Tra poetica e morale*, a cura di G. Russo, Bari 2024.
- Samter 1911 = E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*, Berlin-Leipzig 1911.
- Scheid 1992 = J. Scheid, *Recensione di Köves-Zulauf (1990)*, «L'Antiquité Classique» 61, 1992, pp. 488-490.
- Scheid 2011 = J. Scheid, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Roma-Bari 2011 (ed. or. Paris 2007).
- Schwameis 2019 = Cicero, *De praetura Siciliensi (Verr. 2,2)*, Einleitung und Kommentar von C. Schwameis, Berlin-Boston 2019.
- Serbat 2001 = G. Serbat, *Les dérivés non déverbaux en -tor (-trix)*, in G. Serbat, *Opera disiecta. Travaux de linguistique générale, de langue et littérature latine*, Louvain-Paris 2001, pp. 499-534.

- Šterbenc Erkes 2011 = D. Šterbenc Erkes, *Gender and Roman Funeral Ritual*, in V. Hope - J. Huskinson (edd.), *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*, Oxford-Oakville 2011, pp. 40-60.
- Tantimonaco 2017 = S. Tantimonaco, *Dis Manibus. Il culto degli Dei Mani attraverso la documentazione epigrafica. Il caso di studio della Regio X Venetia et Histria*, Madrid 2017.
- Vuković 2023 = K. Vuković, *Wolves of Rome. The Lupercalia from Roman and Comparative Perspectives*, Berlin-Boston 2023.
- Walde-Hofman 1938³ = A. Walde - J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, A-L, Heidelberg 1938³.
- Wolters 1935 = X. F. M. G. Wolters, *Notes on Antique Folklore on the Basis of Pliny's Natural history l. XXVIII.22-29*, Amsterdam 1935.

Silvia Romani

TES(SU)TI PESANTI. QUALCHE CONSIDERAZIONE SULL'AGENCY
DEI TESSUTI DA Omero, *ILIAD* VI, ALLA *COMMEDIA NUOVA*

Abstract: This paper explores the symbolic and agentive role of textiles – particularly the peplos dedicated to Athena – from Homer's *Iliad* to New Comedy. Focusing on *Iliad* VI, it examines how the offering of a peplos by Hecuba to Athena, and the goddess's refusal, reveals a complex interplay of ritual, perception, and divine-human interaction. The analysis extends to the Panathenaic peplos and its representation on the Parthenon frieze, highlighting the layered perceptual and temporal dimensions between mortals, gods, and the audience. Ultimately, the study argues that textiles can act as active agents in religious and political discourse, capable of expressing dissent and rupturing sacred order.

Pochi oggetti risultano più 'iconici', nell'immaginario antico, del peplo della dea Atena, presente nelle fonti letterarie fin dall'*epos* omerico, e poi realtà materica e simbolica indispensabile nella pratica di costruzione della vita religiosa e politica della città ateniese. In questo senso, quindi, il peplo sembrerebbe ossimorico a quello scavo nelle 'minute' dei dossier antichi, alla ricerca dell'anomalia, dello scarto, della 'curiosità'. Eppure, proprio il tessuto prezioso portato in dono dagli Ateniesi e prima di loro dai Troiani alla loro dea, può svelare uno scarto dalla norma, situarsi in una pratica agentiva di dialogo con la comunità di riferimento: può alla fine, animarsi, in una sorta di forma anarchica di ribellione e manifestare la sua disapprovazione nei confronti delle azioni di chi il peplo l'ha commissionato e poi dedicato. Capire come un oggetto *mainstream* possa prendere una strada impensata e imprevista è l'oggetto dello sforzo ermeneutico di queste pagine.

1. Ecuba, il peplo e il rifiuto di Atena

Il primo riferimento letterario, di qualche rilevanza, al peplo si ritrova in un passo piuttosto celebre e molto indagato di *Iliade* VI¹: il momento in cui Ecuba,

¹ Leaf 2002; Graziosi-Haubold 2010; Stoevensandt 2016.

Silvia Romani, University of Milan La Statale, Italy, silvia.romani@unimi.it, 0000-0002-3440-3022

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Silvia Romani, *Tes(su)ti pesanti. Qualche considerazione sull'agency dei tessuti da Omero, Iliade VI, alla commedia nuova*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6.06, in Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi (edited by), *Piccole 'curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico. Atti delle giornate di studio – Siena, 4 e 5 aprile 2024*, pp. 43-60, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0767-6, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

in compagnia delle Troiane, si reca al tempio di Atena sulla rocca, per offrirle il «più caro» dei suoi pepi. Lo scopo è quello, suggerito dall'indovino Eleno a Ettore e da Ettore alla madre Ecuba, di stornare dalla città la minaccia achea e, più nello specifico, quella di Diomede, la cui furia si è a sufficienza dispiegata nel canto quinto, dove il braccio dell'eroe, reso micidiale dal sostegno invisibile di Atena, è arrivato al punto di ferire, nell'ordine, Afrodite e Ares. Ora, trascurando il pur decisivo apporto del canto quinto alla costruzione degli episodi rappresentati nel canto sesto, va in ogni caso rilevato come i due segmenti del poema – accostabili per molti aspetti – si distanzino in modo quasi ossimorico soprattutto per un dettaglio di certo non ininfluenza per le riflessioni oggetto di queste pagine: mentre nel canto quinto la presenza della/delle divinità è quanto mai rilevante, il canto sesto al contrario si segnala per la loro totale assenza, un'assenza assordante a dire il vero, tanto da spingere gli Achei, sorpresi dal rinnovato vigore troiano e dalla potenza del loro contrattacco, a chiedersi se quell'ardore guerriero non dovesse attribuirsi alla presenza di un dio che dall'alto aveva attraversato il cielo come una stella, per sostenere la causa dei figli di Ilio (vv. 108-109).

In questo vuoto d'aria, nella mancanza cioè di una presenza divina tangibile, si sviluppa l'episodio a cui abbiamo appena fatto riferimento. Ecuba sale al tempio e li consegna alla sacerdotessa Theanò² un peplo speciale, l'ultimo della pila: il più bello di certo come le aveva chiesto Ettore (e su questo tornerò fra poco), ma anche il più caro alla regina. Theanò deposita sulle ginocchia della statua di culto della divinità il tessuto prezioso e la invoca con una preghiera, promettendole sacrifici purché Atena accetti di stornare la minaccia rappresentata da Diomede, abbattendo l'eroe nella polvere. E qui arriva il punto davvero più problematico dell'intero denso passaggio: ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη (v. 311). La dea «fe' cenno di no», traduce Rosa Calzecchi Onesti; «ma Pallade Atena fece cenno di no», propone Maria Grazia Ciani; «Mais Pallas Athéna fit un signe de refus», secondo Gabriella Pironti; «Pallade Atena non acconsenti», è la mia proposta recente³. Sulla pregnanza di questo emistichio e sulla rilevanza della sua traduzione tornerò fra poco; ora vorrei soffermarmi per un attimo sulle possibili ragioni del diniego della dea, seppur ampiamente indagate dalla critica, in particolare lì dove la proposta ermeneutica contenga alcuni elementi rilevanti a proposito del peplo: della sua descrizione e della sua funzione nell'economia del racconto.

Un passo indietro quindi: l'indicazione, ferma al pari di un ordine, di recarsi al tempio della dea per «depositare sulle sue ginocchia» il peplo più bello, viene da Eleno (vv. 86-98), attraverso la mediazione delle parole di Ettore. Alla madre, il figlio di Priamo suggerisce di recarsi al tempio di Atena «la predatrice» (πρὸς νῆδον Ἀθηναίης ἀγελείης, v. 269), in compagnia delle anziane e di portare in dono alla dea «il peplo più bello, il più grande che ci sia / nella casa, quello a cui più sei legata» (πέπλον δ', ὃς τίς τοι χαριέστατος ἤδὲ μέγιστος / ἔστιν ἐνὶ

² Nappi 2006; Nosche 2007.

³ Calzecchi Onesti 1950; Ciani 1990; Pironti 2024; Romani 2024.

μεγάρω καί τοι πολὺ φίλτατος αὐτῆ, vv. 271-272), e poi deporlo sulle ginocchia di Atena «dalla bella chioma» (τὸν θεὸς Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠϋκόμοιο, v. 273). Al peplo dovrà accompagnarsi la promessa del sacrificio di dodici vacche non ancora domate, affinché (la dea) «tenga lontano dalla sacra Ilio il figlio di Tideo, / il selvaggio guerriero, la cui forza porta terrore (vv. 274-278)». Alla richiesta del figlio Ecuba risponde prontamente, entrando nel suo talamo «odoroso di profumi» e scegliendo fra i pepli che provengono da Sidone, quelli che Alessandro le aveva portato in dono, recandoli con sé sulla stessa nave su cui aveva portato anche Elena. Il tessuto prediletto per la scelta «è il più bello per i fini ricami e il più grande: / brillava come una stella dal fondo della pila» (ὄς κάλλιστος ἔην ποικίλμασιν ἠδὲ μέγιστος, / ἀστὴρ δ' ὡς ἀπέλαμπεν: ἔκειτο δὲ νεΐατος ἄλλων, vv. 294-295).

Le Troiane ora ascendono al tempio della dea in cima alla rocca, dove Theanò apre loro le porte, riceve dalle mani di Ecuba il dono prezioso e lo depone sulle ginocchia della statua. Il poeta a questo punto riferisce in forma diretta la preghiera della sacerdotessa per la dea (vv. 305-310):

Πότνι' Ἀθηναίη ἐρυσίπτολι δία θεάων
 ἄξον δὴ ἔγχος Διομήδεος, ἠδὲ καὶ αὐτὸν
 πρηνέα δὸς πεσέειν Σκαιοῶν προπάροιθε πυλάων,
 ὄφρα τοι αὐτίκα νῦν δυοκαίδεκα βοῦς ἐνὶ νηῶ
 ἦνις ἠκέστας ἱερεύσομεν, αἴ κ' ἔλεήσης
 ἄστυ τε καὶ Τρώων ἀλόχους καὶ νήπια τέκνα.

O Atena signora, divina fra le dee, protettrice della città,
 spezza la lancia di Diomede e lui fallo cadere
 bocconi, a terra, davanti alle porte Scee,
 così subito, all'istante, nel tempio, dodici vacche di un anno
 non ancora domate sacrificheremo, se avrai pietà
 della città, delle spose troiane, dei loro giovani figli.

Ed è qui che la dea, appunto, non acconsente, rifiutando di corrispondere positivamente alla preghiera di Theanò e delle Troiane. Fra le molte ipotesi in campo, va segnalato il cospicuo scarto fra la proposta suggerita da Eleno, con il passaparola di Ettore, e la formulazione finale adottata da Theanò. Evidente l'errore onomastico: Ettore aveva evocato Atena con l'epiclesi di «predatrice» (v. 269), mentre Theanò le si rivolge come «protettrice della città» (v. 305). Relativamente blanda poi la richiesta di Eleno/Ettore per la divinità: «Ché tenga lontano dalla sacra Ilio il figlio di Tideo, / il selvaggio guerriero, la cui forza porta terrore» (vv. 291-293), trasformata in un appello molto più violento da parte della sacerdotessa: «Spezza la lancia di Diomede e lui fallo cadere / bocconi, a terra, davanti alle porte Scee» (vv. 306-307), potenzialmente «irricevibile» da parte di una divinità che considera, come mostra anche il canto quinto, Diomede il suo paladino.

Qualsiasi sia l'interpretazione corretta rispetto al diniego della dea e prima di concentrarsi sul dettaglio significativo del peplo, è opportuno brevemente

tornare all'emistichio del verso 311: ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη, il cui significato, come ha sostenuto Gabriella Pironti, non ha semplicemente a che fare con una scelta di traduzione più o meno elegante, ma con quel che lei chiama un «doppio regime di percezione», anche sulla scorta delle osservazioni di Maurizio Bettini che parla non di doppio regime di percezione, ma di crisi fra apparenza e apparizione⁴. In questo caso, il doppio regime percettivo serve a dar conto di una questione estremamente dibattuta in passato dai traduttori omerici e ora in qualche modo risolta: impiegando il verbo ἀνανεύω il poeta fa riferimento a un gesto del capo che indica il diniego, in uso anche fino a tempi recenti in Grecia⁵. Potrebbe trattarsi quindi potenzialmente di una reale cinesi della statua di culto. Ora, Pironti fra gli altri, con molta efficacia, segnala l'orizzonte esclusivamente simbolico del gesto che, fra l'altro, potenzia il vuoto percettivo dell'uditorio interno del sesto canto che non potrebbe aver assistito al reale movimento della statua, come segnala del resto il proseguo della narrazione (nessuno, neppure la sacerdotessa, appare sconvolto dalla decisione della dea). Esiste, tuttavia, un altro livello percettivo all'interno del quale il poeta, in un orizzonte extradiegetico, sollecita la complicità del pubblico esterno, dell'uditorio che, solo, è in grado di interpretare la volontà divina, e lo fa tramite quell'allusione all'immaterialità del moto del capo di Atena⁶. Il quadro disegnato da Pironti mi pare efficace e convincente, anche solo pensando come, all'interno dello stesso poema, pur esercitando la necessaria cautela nell'utilizzare *comparanda* dirimenti data la natura composita della gestazione iliadica, lo stesso emistichio compaia in un altro contesto altamente risonante dal punto di vista del dialogo fra divinità e referente umano interno, quando Achille rivolge una preghiera a Zeus di Dodona, affinché il padre degli dèi dia gloria a Patroclo che si appresta a scontrarsi contro i Troiani e lo riporti sano e salvo fuori dalla mischia: «a una richiesta corrisponde, all'altra risponde con un diniego ἀνένευε», canta il poeta⁷.

2. Il doppio regime percettivo e la ricezione del gesto divino

Si individuano quindi due orizzonti percettivi diversi che veicolano anche due qualità ermeneutiche differenti: chi non sa – Theanò, Ecuba e le Troiane – e chi invece sa, il poeta e l'uditorio esterno. Per Pironti, il livello percettivo dell'uditorio godrebbe di una sorta di «*perception augmentée*» della narrazione interna, a cui credo si potrebbe accostare, per confronto, un altro modello percettivo elitario come quello della *teichoscopia* impiegato a partire dal terzo canto dell'*Iliade*⁸ per gerarchizzare i diversi orizzonti e i diversi obiettivi ermeneutici: faccio qui riferimento al noto caso della *teichoscopia* iliadica impiegata anche per creare un'evidente sfasatura fra l'osservazione dall'alto del campo di

⁴ Bettini 2016; Pironti 2024. Si veda anche Pucci 1988.

⁵ Leaf 2002 *ad loc.*, p. 281.

⁶ Ancora Pironti 2024, pp. 240-243.

⁷ Hom. *Il.* 16, 250.

⁸ Hom. *Il.* 3, 161-244.

battaglia, accessibile a chi, come Priamo, Elena e le Troiane, si trova sulle mura e non può combattere e chi invece è impegnato nel duello e quindi è dotato solo di una vista limitata⁹. È del tutto evidente come i due orizzonti si fondino su un patto di complicità elitaria fra poeta e uditorio esterno che indirettamente allude a una forma di complicità indiretta anche con le divinità che rendono accessibile il proprio volere, se pure non viste, solo all'uditorio esterno e non al pubblico della narrazione interna. Forzando un po' la mano alla proposta ermeneutica di Pironti, si potrebbe forse parlare di tre orizzonti percettivi ipotetici: quello del pubblico interno dotato di una conoscenza relativa degli eventi e soprattutto delle indicazioni divine, quello divino e quello rappresentato dall'uditorio esterno, dotato di una capacità aumentata di 'vedere' gli dèi in azione o meglio di intuirne la volontà. A ciò si associa non solo una molteplicità di orizzonti percettivi possibili, ma anche una stratificazione di piani temporali, di *timeline* in qualche modo: la storia mitica dei protagonisti dell'episodio omerico si muove su un piano diverso rispetto alla fascia temporale in cui abitano gli dèi da un lato e il poeta, l'uditorio dall'altro.

3. Tessuti e genere: agency femminile e ritualità

In questa cornice, la scelta del peplo come oggetto dedicatorio pare giocare un ruolo essenziale, come una delle possibili (con)cause della mancata corresponsione di Atena alla preghiera delle Troiane. Il dato più rilevante non è la semplice presenza di un tessuto prezioso nell'ambito della dinamica devozionale. Jennifer Neils, nel suo lavoro dedicato alle *textile dedications* per le divinità femminili, ricorda del resto come a partire dai poemi omerici non sia affatto infrequente ritrovare il peplo nell'ambito di contesti dedicatori sia religiosi sia funerari¹⁰. Inoltre, come mostra fra gli altri il lavoro di Tina Boloti, le offerte di tessuti nei santuari sono documentabili almeno a partire dal II millennio a.C., senza una sostanziale rottura di continuità¹¹.

Fin da subito, nel racconto omerico, l'accento è posto sulle caratteristiche del peplo destinato ad Atena: Ettore lo indica come un prodotto che deve, obbligatoriamente, possedere un carattere elitario: «un peplo, il più bello, il più grande che ci sia / nella casa, quello a cui più sei legata» (πέπλον δ', ὃς τις τοι χαριέστατος ἢ δὲ μέγιστος / ἔστιν ἐνὶ μεγάρω καὶ τοι πολὺ φίλτατος αὐτῇ, vv. 271-272). Il dono tessile per la dea risponde a un livello qualitativo elevato sia per la sua oggettiva preziosità (dev'essere il più bello e il più grande) sia per una sorta di 'elezione' sentimentale: Ecuba dovrà scegliere il peplo che più le è caro. Proprio quest'ultimo dettaglio contribuisce probabilmente a inficiare la buona riuscita della performance cletica di Theanò, anche se nessuna delle ipotesi di lettura avanzata esaurisce da sola il problema. Ecuba, infatti, reagisce all'indica-

⁹ Blondell 2023.

¹⁰ Neils 2009.

¹¹ Boloti 2017, pp. 3-16.

zione di Ettore tecnicamente in modo corretto scegliendo non solo il suo peplo più bello, ma anche quello che le è più caro (vv. 288-295):

Αὐτὴ δ' ἐς θάλαμον κατεβήσето κηώντα,
 ἔνθ' ἔσαν οἱ πέπλοι παμποίκιλα ἔργα γυναικῶν
 Σιδονίων, τὰς αὐτὸς Ἀλέξανδρος θεοειδῆς
 ἤγαγε Σιδονίηθεν ἐπιπλῶς εὐρέα πόντον,
 τὴν ὁδὸν ἦν Ἑλένην περ ἀνήγαγεν εὐπατέρειαν:
 τῶν ἔν' ἀειραμένη Ἐκάβη φέρε δῶρον Ἀθήνη,
 ὃς κάλλιστος ἔην ποικίλμασιν ἠδὲ μέγιστος,
 ἀστὴρ δ' ὡς ἀπέλαμπεν: ἔκειτο δὲ νείατος ἄλλων.

Intanto lei [*scil.* Ecuba] entra nel talamo odoroso di profumi, doverano i suoi pepli, opera raffinata delle donne sidonie, che proprio Alessandro simile a un dio aveva portato da Sidone, quando era andato per mare percorrendo la stessa rotta sulla quale portò Elena, dagli illustri natali. Ecuba ne sceglie uno da portare in dono ad Atena il più bello per i fini ricami e il più grande: brillava come una stella, dal fondo della pila.

Tuttavia, il φίλτατος αὐτῆ, il più caro quindi, così come prescritto da Ettore, si traduce per Ecuba in un peplo che viene da Sidone: un regalo speciale di Alessandro per sua madre, giunto per mare, sulla stessa rotta che aveva condotto Elena a Troia. Beate Wagner-Hasel, commentando quest'episodio nel suo seminale *The Fabric of Gifts*, ricorda opportunamente come l'aggettivo φίλος implichi sempre un'appartenenza, sotto il vasto cappello semantico della φιλότης: un'appartenenza non solo emotiva, sentimentale, ma anche un vero e proprio possesso, in questo caso traducibile con il *suus* latino¹². Il suo superlativo, φίλτατος appunto, sottintende un vincolo ancora più stretto. Il peplo «più caro» quindi, in questo caso, registra il legame speciale di Ecuba non solo con l'oggetto, ma anche e soprattutto con il donatore, Alessandro Paride. Anche la sua *agency* sentimentale è quindi espressa al massimo livello. È opportuno per altro sottolineare, anche se non con particolare enfasi, il fatto che, nel gioco di ripresa modulare della dedica ad Atena, da Eleno fino a Theanò, proprio l'aggettivo scelto da Ettore per qualificare il tessuto non si ritrovi nell'esecuzione materiale dell'ordine, da parte di Ecuba. Abbiamo visto a dire il vero come proprio sulla mancata ripresa perfetta delle indicazioni iniziali di Eleno si fondi l'impianto ermeneutico volto a comprendere la ragione per cui la dea non abbia acconsentito alla richiesta delle Troiane: lo 'smarrimento' di φίλτατος può essere quindi solo un dettaglio poco influente. Di più, forse, conta un'altra *variatio* sulla quale non mi pare che i commentatori del sesto canto abbiano particolarmente insistito; venendo alla qualità/preziosità del tessuto, Ettore lo definisce χαριέστατος, così come fa

¹² Wagner-Hasel 2020, pp. 133-143.

Eleno (il più incantato, il più bello v. 90), mentre quando si passa a Ecuba, il peplo viene definito ὅς κάλλιστος ἔην ποικίλμασιν ἠδὲ μέγιστος (il più bello per i fini ricami e il più grande, v. 294). Forse solo di una *variatio* appunto si tratta, dettata dalle esigenze del metro; tuttavia, varrà la pena ricordare come la χάρις, che potremmo qui tradurre con «fascino», ma anche «brillantezza», dispieghi d'abitudine il suo carattere ineffabile all'interno di un rapporto di φιλότης¹³, e implichi molto spesso una forma di reciprocità con il destinatario della seduzione, richieda insomma un dialogo. Non esiste χάρις senza riscontro, senza la prova dell'avvenuto incanto. La richiesta di Ettore quindi e, prima di lui, di Eleno, vincolerebbe in qualche modo Atena a una risposta positiva: non potrebbe cioè la dea rimanere indifferente alla bellezza del dono depositato sulle ginocchia della sua statua. Diversamente, quel κάλλιστος inserito dal poeta per denotare la preziosità del tessuto – lì dove ci si sposti sull'azione di Ecuba – non chiede in verità nulla in contraccambio¹⁴. Il tema della χάρις intercetta un'altra qualità peculiare del peplo, questa volta riferita al tessuto scelto da Ecuba, la categoria dello splendore: ἀστήρ δ' ὡς ἀπέλαμπεν, il peplo emette bagliori come se fosse una stella. Wagner-Hasel, a cui rimando per la disamina di numerosi raffronti utili a una comparazione, ricorda l'indispensabile confronto con il mantello donato da Elena a Telemaco, descritto, appunto come un ἀστήρ δ' ὡς ἀπέλαμπεν¹⁵.

Nel segmento odissiaco, si recupera l'immagine di un'Elena ricamatrice/tessitrice già presente nell'*Iliade*, in un passaggio piuttosto famoso, preludio alla *teichoscopia*, in cui l'eroina è colta nell'atto di tessere una grande tela di porpora su cui andava ricamando le prove belliche affrontate a causa sua dai Troiani e dagli Achei, in una sorta di pena di contrappasso¹⁶. La categoria della luminosità scintillante si ritrova anche in aggettivi come λιπαρός, utilizzato per descrivere il velo che Ecuba getta via dopo aver appreso della morte di Ettore¹⁷ oppure il velo che avvolge Charis, sposa di Efesto, quando Thetis visita la reggia del dio, allo scopo di ottenere una nuova panoplia per il figlio¹⁸. Ora, diversamente da quanto accade nel caso di Elena e di Andromaca¹⁹, Ecuba a dire il vero non ha tessuto personalmente il panno prezioso che verrà portato in dono alla dea. Come ben sottolinea Lowell Edmunds nel suo recente *A Sociology of Textile Production*²⁰, la tessitura, in epoca omerica e all'interno dei poemi, è prima di tutto una necessità economica; tuttavia, diventa una forma di auto-espressione individuale attraverso l'individuazione di un'agency specifica del tessuto che può dipendere

¹³ Scott 1983, p. 10.

¹⁴ Sempre seminale, a tal proposito, il lavoro di Brillante 1998.

¹⁵ Hom. *Od.* 15, 108.

¹⁶ Hom. *Il.* 3, 122-128, a cui corrisponde il motivo di Andromaca analogo di tessitrice/ricamatrice in *Il.* 22, 441, sorpresa dalla notizia della morte dello sposo, mentre tesse una tela doppia di porpora e vi ricama dei θρόνα (delle decorazioni?).

¹⁷ Hom. *Il.* 22, 406: λιπαρήν [...] καλύπτρην.

¹⁸ Hom. *Il.* 18, 382.

¹⁹ Per quest'ultima: *Il.* 22, 441.

²⁰ Edmunds 2023.

sia dalla raffinatezza del lavoro di tessitura sia dalla complessità e ricchezza dei motivi decorativi scelti per il ricamo. In tal quadro, il peplo è chiamato a identificare lo statuto sociale, elitario di chi lo ha prodotto: nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, del resto, solo le donne di alto rango tessono²¹.

Ecuba non tesse, non ricama e non intende quindi donare alla dea un oggetto in grado di veicolare il suo personale status o la sua identità individuale, se non indirettamente²²; al contrario, la sua scelta non può che riferirsi a e rappresentare l'identità e la condizione di chi ha donato il peplo a Ecuba: il figlio Alessandro Paride. Se attraverso la filigrana, simbolica, del peplo, si intravede quindi la figura di chi, in compagnia di Elena, ha di fatto causato la guerra di Troia, non è difficile immaginare che il dono non fosse particolarmente gradito alla divinità e che questo dettaglio, insieme ad altri, potesse costituire una delle ragioni del rifiuto di Atena²³. Si tratta, con ogni probabilità, di una rete di concause, come è stato rilevato a più riprese dalla critica, ma l'opportunità di indagine più interessante mi pare, a questo punto, la relazione che intercorre fra il gruppo di dedicanti, il peplo, e la statua di culto.

Come rilevato da Neils²⁴, da Nicole Loraux²⁵ e da altri, il gruppo di dedicanti è esclusivamente femminile e, dato il carattere di 'passa parola' del contenuto e delle modalità della preghiera, è del tutto evidente come la scelta non sia per nulla casuale: Eleno passa le istruzioni a Ettore – i promotori sono quindi maschili – e questi le passa da ultimo a sua madre. Sullo scenario della performance rituale vengono convocate unicamente le anziane troiane, Ecuba e, da ultimo, Theanò. Una selezione esclusivamente femminile non è, del resto, peculiarità del caso iliadico²⁶, anche se l'intreccio fra tipo di offerta e genere femminile non è semplice da dipanare, come ricorda Clarisse Prêtre²⁷:

Sans considérer l'identité de la divinité, on peut néanmoins affirmer que [...] l'implication personnelle de la femme dans son don se marque par la dédicace d'objets à forte valeur affective plus que commerciale.

4. Il peplo delle Panatenee e il fregio del Partenone

Se, come ho già accennato, l'offerta di tessuti, pepli, vesti, scampoli di stoffa alla divinità era esperienza comune, non lo stesso può dirsi di opere di tessitura

²¹ Si veda Edmunds 2023, ma anche De Jong 2001 (Appendix F) e Schaaf 2002.

²² Sulla tradizione importante della «spola canora» (κερκίδος ἀοιδού), basti ricordare fra gli altri il *Tereo* di Sofocle (fr. 595 Radt) citato da Aristotele (*Pol.* 1454b), come esempio di riconoscimento; si veda anche Rosati 2011.

²³ Scheid-Svembro 1996, pp. 17-18.

²⁴ Neils 1992; 2001, pp. 62-70, 166-171; 2005, pp. 207-209.

²⁵ Per Loraux (1990, p. 29) si tratterebbe di una strategia di de-individualizzazione delle figure femminili.

²⁶ Lee 2005, pp. 55-64.

²⁷ Prêtre 2009, p. 11.

confezionate specificamente per un'occasione rituale²⁸. Da questo punto di vista, l'episodio iliadico rappresenterebbe una dinamica religiosa piuttosto comune e non un'eccezione: il peplo scelto da Ecuba non è appositamente tessuto per Atena, diversamente da quanto accade nel caso assai noto del peplo per le Panatenaiche, commissionato dalla città, confezionato da un piccolo gruppo scelto di giovanissime donne, le *Arrēphoroi*, e portato in dono ad Atena con una grandiosa processione cittadina. Tuttavia, non sfuggiranno e non sono sfuggite alla critica²⁹ le evidenti affinità fra le due occasioni religiose, tanto da far ipotizzare una possibile produzione attica e tarda dell'episodio omerico, data la rilevanza assoluta attribuita, già nell'*Iliade*, alla componente femminile della performance e al peplo, in relazione appunto alla divinità e alla sua statua di culto.

Il tema non è una novità nella storia degli studi e non intendo quindi ripercorrere i punti del dibattito intorno alle affinità specifiche fra l'episodio del sesto canto e il complesso rituale che ruota intorno al confezionamento del peplo per la dea, nell'ambito delle Panatenaiche. In particolare, rimando qui ai lavori di Julia Shear e Jennifer Neils³⁰, che offrono, entrambe, una tassonomia delle diverse proposte ermeneutiche in gioco, anche recenti, sia per quel che riguarda la genesi del peplo – cronologia della sua prima esecuzione, coinvolgimento dei diversi attori rituali, operatori del rito e divinità – sia per quel che riguarda gli spunti narrativi e i motivi mitici che sottostanno al programma iconografico del fregio del Partenone. Del complesso dibattito, recupero qui due elementi che mi paiono particolarmente significativi nell'ambito di queste mie riflessioni. Il primo ha a che fare con un articolo piuttosto coraggioso di Noel Robertson³¹ che analizza un'iscrizione databile agli anni 460-450 a.C., *IG I³ 7³²*, contenente un decreto attraverso cui si ristabiliscono i diritti del *genos* dei *Praxiergidai*, deputato per tradizione alla cura della statua di culto di Atena sull'Acropoli. L'iscrizione su cippo registra il decreto e, senza soluzione di continuità, il responso oracolare delfico di assegnazione ai *Praxiergidai* di due compiti specifici: la vestizione della statua di culto e il sacrificio ad alcune divinità. La vestizione della statua divina è ricordata sia nella sezione del decreto in cui si fa riferimento ai *πάτρια* del *genos* (l. 24 dell'iscrizione) sia nella sezione legata al responso del dio pitico

²⁸ Neils 2009, *passim*.

²⁹ Così, fra gli altri, Stanley 1993, p. 282; Wagner-Hasel d'altro canto insiste, in riferimento alla presentazione del peplo nell'ambito delle Panatenee, sulla presenza di un doppio 'vincolo', quello dei guerrieri (evidente nella dinamica del sacrificio) e quello delle donne, tessitrici e ricamatrici. Una duplicità rilevabile anche nel caso del sacrificio dal sesto canto iliadico: Wagner-Hasel 2020, p. 341.

³⁰ Shear 2021, pp. 116-170; Neils 2009 e 2001, pp. 62-70. Si veda anche Mansfield 1985 e Connelly 1996.

³¹ Robertson 2004, pp. 111-161.

³² *IG I³ 7*; *Attic Inscriptions Online* 1021; *Collection of Greek Ritual Norms* n. 24. Sottoscrivo la proposta di datazione di Camia e Del Monaco, mentre Robertson propone per una retrodatazione di circa una decina di anni (Camia-Lo Monaco 2024).

(Il. 10-12)³³ e, secondo Robertson, testimonierebbe il favore di Apollo rispetto a una nuova forma di culto: l'offerta del peplo ad Atena *Polias*.

Questa proposta di lettura dell'iscrizione si pone in discontinuità con l'opinione, più recente, di Francesco Camia e Lavinio Del Monaco³⁴, che hanno ripubblicato il testo e ne hanno discusso le principali ipotesi di datazione, di contestualizzazione e di intestazione rituale: per Camia e Lo Monaco, l'iscrizione farebbe indiscutibilmente riferimento agli 'antichi' compiti assegnati al *genos*, nello specifico quelli legati alla vestizione della statua di culto lignea di Atena, in occasione dei riti segreti delle *Plynteria* e delle *Kallynteria*, collocate rispettivamente il 25 e il 24 di Targhelione³⁵. Non si tratterebbe quindi in alcun modo, come intenderebbe sostenere Robertson³⁶, di un'allusione alla presentazione del peplo alla dea nell'ambito delle Panatenaiche, per la quale il responso delfico sarebbe intervenuto come d'abitudine a rafforzare l'istituzione di nuove forme di culto. Se invece Robertson avesse ragione, la deposizione del peplo non sarebbe legata all'antica istituzione delle Panatenee, nel 566 a.C., ma costituirebbe un'aggiunta recente, di grande impatto visivo e simbolico.

Sottolineo in particolare questo elemento perché, nel tentativo di post-datare l'introduzione del 'primo' peplo portato in dono alla dea in processione, attraverso un decreto pubblico inciso su un cippo, Robertson introduce anche uno slittamento significativo da un tempo in qualche modo mitico rappresentato dall'istituzione dell'antica cerimonia delle Panatenee a un momento successivo stabilito per decreto.

Un secondo elemento risulta di particolare rilevanza: il numero inconsueto di figure femminili scolpite sul fregio orientale; ben sedici giovani donne procedono verso destra da sud, abbigliate con chitoni e *himatia*; due di loro precedono questa teoria di fanciulle, subito prima della lastra in cui sono raffigurati due eroi eponimi (?), e possono essere identificabili con le *ergastinai*, coloro che effettivamente avevano tessuto il peplo per la dea e sono ora incaricate di presentarlo³⁷. Al centro del fregio orientale, si sviluppa la scena del peplo: Era siede

³³ Si veda anche Hesych. s.v. Πραξιεργίδα: οἱ τὸ ἔδος τὸ ἀρχαῖον τῆς Ἀθηνᾶς ἀμφιεννύντες.

³⁴ Camia-Lo Monaco 2024, pp. 10-11.

³⁵ Si veda in particolare Plut. *Alc.* 34, 1, per le *Plynteria* e, più in generale le osservazioni di Camia-Del Monaco 2024 che danno conto della questione problematica rappresentata dal rapporto fra le due feste, *Kallynteria* e *Plynteria*, che presuppongono due aree di azione culturale, rispettivamente adornare la statua della dea e rimuoverne gli ornamenti, che dovrebbero in realtà presentarsi con sequenza inversa, anche se le *Plynteria* vengono dopo le *Kallynteria*.

³⁶ Robertson 2004, p. 118; Steinhart 1997, pp. 475-478 a favore dell'ipotesi poi sostenuta da Robertson; *contra* Sourvinou-Inwood 2011, pp. 309-311.

³⁷ Sourvinou-Inwood 2011, p. 268 sostiene con Mansfield la teoria della presenza di un doppio peplo evocato dalle fonti: il primo peplo sarebbe stato tessuto dalle giovanissime *Arrêphoroi* e dalle *Ergastinai*, queste ultime ragazze in età da marito incaricate di lavorare la lana, e avrebbe adornato l'antica statua di Atena scolpita nel legno di ulivo, in occasione delle Panatenee annuali, mentre a tessitrici professioniste sarebbe stato attribuito l'incarico di tessere il grande peplo per le Grandi Panatenee ogni quattro anni. Si veda quindi Mansfield 1985 e Barber 1992, pp. 103-117.

su uno sgabello, le braccia alzate a sollevare il velo che le copre la testa nel tipico gesto dell'*anakalypsis*, di «disvelamento» delle spose; al suo fianco Zeus è seduto in trono, in una posizione rilassata; volta le spalle a due figure femminili evidentemente molto giovani forse effigi delle *Arrēphoroi*. Queste tengono sul capo due sgabelli, per alcuni³⁸ identificabili con i sedili su cui verranno poggiati i due pepi per la dea: l'uno, più piccolo, destinato alla festa annuale, l'altro più grande e prezioso, creato per le Grandi Panatenee. Una delle due fanciulle si volge verso una donna più adulta o, per lo meno, più autorevole, probabilmente la sacerdotessa di Atena *Polias*. Al suo fianco, procedendo verso destra e quindi verso nord, un uomo barbuto piega o spiega il peplo in compagnia di un fanciullo. Ancora oltre, a chiudere, incorniciandola, la scena, Atena siede su un sedile in compagnia di Efesto, le spalle voltate rispetto al peplo, così come Zeus: entrambe le divinità totalmente indifferenti al cerimoniale che va in scena al centro della quinta lastra; ancora oltre Poseidone, Apollo, Artemide e Afrodite con Eros, il focus dei loro sguardi divergente rispetto alla scena del peplo. Altre tredici ragazze chiudono a nord il fregio orientale, in compagnia di quattro operatori maschili del rito.

Seguiamo ora per un attimo l'accurata descrizione del fregio, in particolare del fregio orientale, offerta da Christiane Sourvinou-Inwood, a cui si deve la riflessione forse più attenta sull'economia della scena/delle scene in relazione alla posizione delle figure nel fregio e alla loro grandezza³⁹. Le divinità sono rappresentate in scala maggiore rispetto ai mortali, la loro postura girata rispetto al 'quadro' del peplo che doveva all'incirca trovarsi al di sopra della porta che dava accesso al *pronaos*; il loro sguardo, idealmente, è rivolto invece verso la processione che avanza, scolpita sul fregio occidentale. I dodici dèi olimpi (con Dioniso a sostituire Estia), adorati come un'unica identità cultuale ad Atene, siedono su sgabelli, con l'eccezione di Iris e di Eros stanti, associati rispettivamente a Era e ad Afrodite. Solo Zeus è scolpito seduto su un basso trono: Zeus *Polieus* e Atena *Polias* incorniciano la scena del peplo, entrambi leggermente di tre quarti rispetto alla scena che costituisce, di fatto, il fulcro dell'intero programma narrativo del fregio. La teoria religiosa, infatti, scolpita sui fregi a sud, a ovest e a nord confluisce sul fregio orientale così che gli dèi vengono idealmente raffigurati nell'atto di guardare da entrambi i lati, verso sud e verso nord, la città che si muove in processione verso le proprie divinità. Non guardano, invece, il peplo così come i protagonisti dell'azione che ha quest'ultimo come fulcro visivo e simbolico: le giovani donne scolpite nell'atto di portare due sgabelli, la sacerdotessa di Atena, l'arconte *basileus* occupato con un giovane fanciullo dall'azione della piegatura o spiegatura del peplo; tutti loro non guardano le divinità. Zeus e Atena, si diceva, sono raffigurati in posizione simmetrica: entrambi paiono non interessarsi alla scena alle loro spalle, la (s)piegatura del peplo, e guardano avanti verso la processione che arriva da sud e da nord-ovest, con la grande parata dei cavalieri. Una

³⁸ Così Robertson 2004 che propende per il doppio peplo. Vedi *supra*.

³⁹ Sourvinou-Inwood 2011, pp. 285-308.

serie di figure stanti – eroi eponimi, mortali? – si frappone idealmente fra gli dèi e la città, suggerendo una sorta di remoto distacco da parte delle divinità, anche perché le figure umane o semidivine raffigurate in piedi sembrano, a loro volta, non rilevare neppure la presenza degli Olimpi in attesa sul frontone orientale.

Così com'era accaduto nel caso dell'episodio del sesto canto, il programma iconografico del fregio testimonia un doppio, anzi un triplo livello percettivo: distanti, simbolicamente, dal peplo perché girati, gli dèi non si curano di quel che sta avvenendo alle loro spalle. Ancor di più, tuttavia, sono i mortali ovvero la città nel fregio a non rilevare la presenza del divino, soprattutto quando si va alle figure raccolte intorno all'azione rituale di piegare o spiegare il tessuto prezioso (danno le spalle a Zeus e Atena, lo ricordiamo). Questo sottintende naturalmente non un disinteresse dell'umano per il divino, ma l'invisibilità del gruppo di divinità sedute: gli dèi vedono i mortali, ma questi ultimi non li vedono, perché occupano un piano, una scala potremmo dire, preclusa al loro sguardo. La città procede quindi linearmente verso il fulcro della raffigurazione, il peplo, fidando nella presenza di un altro spazio temporale, quello degli immortali, invisibile, tuttavia, al loro sguardo. Su un terzo piano, crono-simbolico, si pone il 'pubblico' reale del Partenone, ingaggiato dall'artista in un gioco di consapevolezza complice che prevede l'implicito riconoscimento della capacità, da parte della comunità reale, storica, di Atene, di poter esercitare una percezione ampliata sulla narrazione del fregio: di poter vedere se stessi, come città, impegnati nella ritualità processionale delle Panatenee, in una dimensione nel contempo mitica e ideale, e di poter osservare i dodici dèi placidamente in attesa di ricevere l'omaggio dei fedeli. Al centro di questa dinamica multifocale si colloca il peplo, così come era accaduto nel caso dell'episodio descritto dall'*Iliade*: entrando nel tempio, dopo aver percorso o meglio ripercorso la processione antica delle Panatenee nella teoria dei fregi, i cittadini ateniesi alzavano lo sguardo in alto e proprio il peplo li aspettava al centro, nel cuore della raffigurazione, un tessuto per altro rappresentato come un'innocua coperta da piegare o spiegare, non certo come un oggetto 'inscritto': bastava tutto il resto a trasformarlo nel cardine della narrazione.

5. Il peplo come (s)oggetto politico: Demetrio e la rottura del patto sacro

La scelta del soggetto da raffigurare sul peplo, reale, portato in dono ad Atena è, ancora una volta, un tema piuttosto dibattuto e dotato di un'ampia bibliografica critica⁴⁰. Limitatamente allo scopo di queste riflessioni, si può ricordare un frammento di Aristotele in cui si ritrova l'associazione fra l'iconografia del peplo e la battaglia contro i Giganti⁴¹, un passaggio per altro trådito da Elio Aristide in una delle sue *Orazioni*, dove si fa anche esplicito riferimento all'occa-

⁴⁰ Esaustiva, ancora una volta, la lunga discussione proposta da Sourvinou-Inwood 2011, pp. 271-280 e Shear 2021, pp. 116-170.

⁴¹ Arist. *Pepl.* fr. 637 Rose, citato da Aristid. *Or.* 1, 362 (ed. Lenz-Behr).

sione del componimento: la celebrazione della processione e del peplo, che era, quindi, ancora una cerimonia religiosa rilevante, per lo meno fino alla seconda metà del II secolo d.C., ma ancora oltre⁴². Il motivo iconografico si codifica anche nelle fonti letterarie, come mostra uno scolio ai *Cavalieri* di Aristofane dove si fa esplicito riferimento alla battaglia dei Giganti come al soggetto narrativo scelto per il peplo⁴³.

Il passaggio originale dei *Cavalieri* di cui lo scoliasta si fa esegeta, per altro, è fra i più interessanti, in riferimento alla mia proposta di lettura; è il momento in cui il coro elogia i propri antenati, celebrandoli come uomini di tal schiatta da essere degni di 'trovar posto' sul peplo (vv. 565-556):

Εὐλογήσαι βουλόμεσθα τοὺς πατέρας ἡμῶν, ὅτι
ἄνδρες ἦσαν τῆσδε τῆς γῆς ἄξιοι καὶ τοῦ πέπλου.

Vogliamo elogiare i nostri padri
uomini degni di questa terra e del peplo.

Per Alan Sommerstein⁴⁴, si tratterebbe di una reale apertura rispetto alla possibilità di venir immortalati sul peplo da parte di un gruppo eletto di antichi Ateniesi, ma il testo comico non ci permette di confermare quest'ipotesi. Ugualmente, anche la semplice possibilità che Sommerstein non sia nel torto suggerisce un interessante quesito ermeneutico: cosa accade, cosa accadrebbe se la narrazione mitica del peplo fosse, in qualche modo, spezzata dall'intromissione di figure mortali nel programma iconografico, che non si limitassero a officiare compiti rituali?

Una risposta possibile viene da alcuni trimetri di Filippide di Filocle, autore di gran successo, esponente di pregio della miglior Commedia Nuova, vincitore alle Grandi Dionisie del 311 a.C. con una *Mystis* e alle Lenee⁴⁵. Suoi sono alcuni versi citati da Plutarco nella sua *Vita di Demetrio*⁴⁶, in cui il biografo ricorda gli onori attribuiti a Demetrio Poliorcete e a suo padre Antigono Monofalmo, all'indomani della liberazione di Atene nel 307 a.C.: gli Ateniesi per primi, ci dice Plutarco, osarono omaggiare Demetrio e suo padre con il titolo di *basileus*, appellandoli anche come dèi salvatori (μόνοι δὲ σωτήρας ἀνέγραψαν θεούς) e creando due nuove tribù che portavano il loro nome. Non solo: per decreto si era deciso di concedere al liberatore e ad Antigono il grandissimo onore di poter trovar posto nel ricamo del peplo per le Grandi Panatenaiche. La decisione

⁴² Shear 2021, p. 160: «The appearance and display of the peplos were probably unchanged in the ad 240s, when Origen wrote his response to Celsus», con discussione e *recensio fontium*.

⁴³ Schol. Ar. *Cav.* 566 a (II); identico in Suda s.v. πέπλος.

⁴⁴ Sommerstein 1981, p. 175, ma *contra* Bowie 1993, p. 58; si veda anche Shear 2021, pp. 157-158; Mansfield 1985, p. 64.

⁴⁵ Devo a Nino Luraghi molte delle osservazioni a proposito del *bios* di Filippide nonché della complessa stagione storica ateniese che costituisce il *milieu* dei versi del comico: qui in particolare Luraghi 2012, p. 360 con nota 26 per bibliografia. Si veda anche Cavagna 2006, pp. 270-271.

⁴⁶ Plut. *Dem.* 10, 4-11, 1.

era stata presa già probabilmente nella prima parte del 307-306, ma non è ben chiaro se l'immagine dei due potesse essere già effigiata sul peplo destinato alle Panatenee del 306-305 o se si dovette attendere quelle del 302-301. In aggiunta, per compiacere i *desiderata* di Demetrio, poiché questi voleva farsi iniziare ai misteri eleusini di gran carriera, venne rinominato due volte il mese di Munichione (303-302), come Antesterione prima, il mese dei piccoli misteri, e poi come Boedromione, il mese dei grandi misteri, in modo da concedergli, in un lampo, il patentino di iniziato. A questi era stato poi concesso di risiedere nell'opistodomo del Partenone nella stagione invernale dell'anno 304-303 e un numero considerevole di altre benemerienze religiose e politiche⁴⁷.

Il responsabile di questa lunga catena di concessioni all'arroganza di Demetrio sembra essere stato Stratocle di Diomea⁴⁸, politico molto in vista nella stagione di dialogo difficile, ai limiti della sudditanza, fra il Macedone e la città. Plutarco lo definisce un novello Cleone, attribuendogli non solo i tratti del cicisbeo arrogante, ma anche quelli dell'arruffa popolo. Il vertice del servilismo era stato di certo raggiunto con l'incredibile concessione del peplo, come rivelano i versi di Filippide a cui si è fatto appena cenno⁴⁹:

Δι' ὄν ἀπέκαυσεν ἡ πάχνη τὰς ἀμπέλους,
δι' ὄν ἀσεβοῦνθ' ὁ πέπλος ἐρράγη μέσος,
ποιοῦντα τιμὰς τὰς [τῶν] θεῶν ἀνθρωπίνας.

Per colpa sua il gelo bruciò le viti,
per colpa del suo gesto empio, il peplo si squarciò nel mezzo
perché aveva tributato agli uomini gli onori degli dèi.

Quell' ὄν non meglio identificato si riferisce di certo a Stratocle; l'accusa rivoltagli da Filippide è prima di tutto un'accusa politica che porta, nei fatti, il marchio di un' *asebeia* radicale, un'«empietà» così eccezionale da aver provocato la reazione immediata delle divinità: il peplo si lacera in due metà e va quindi in pezzi. Difficile dire, ma su questo punto rimando alle osservazioni di Nino Luraghi⁵⁰, se il «j'accuse» di Filippide fosse stato portato in scena subito a ridosso delle Grandi Panatenee, quindi non prima delle celebrazioni dionisiache del 302-301 o se Filippide, rifugiatosi poi alla corte di Lisimaco, avesse ricordato l'episodio del peplo, dopo la riconquista di Atene da parte di Demetrio, nella primavera del 295.

La rottura del peplo va letta in dittico con il gelo e la morte di tutte le viti: il tempo naturale ciclico delle stagioni si ribella all'azione empia di Stratocle e di Demetrio, il tessuto sacro, portato in processione dalla città tutta alla sua dea, si spezza esattamente a metà. Questo, ben più della concessione di un'iniziazione ai misteri per le vie brevi, dell'epiteto di *Sōtēr*, delle notti passate nel Partenone e di quei piccoli-grandi gesti di arroganza, appare come l'oltraggio più significativo.

⁴⁷ Luraghi 2021, p. 361,

⁴⁸ Su Stratocle si veda Bayliss 2011, pp. 152-186.

⁴⁹ Fr. 25 K.A. (= Plut. *Dem.* 12, 3-7; Diod. Sic. 20, 46, 2).

⁵⁰ Luraghi 2021, pp. 362, 364.

Ritorno allora sui diversi piani percettivi e narrativi che si intrecciano nell'episodio iliadico, sul fregio orientale del Partenone e, qui, nei trimetri di Filippide: il patto di reciproca coabitazione fra divinità, fedeli-cittadini e pubblico, regge purché ciascuno occupi la fascia temporale che gli è stata assegnata: Euba, le Troiane, ma anche Ettore ed Eleno, gli Achei e i Troiani tutti scorrono, potremmo dire, su una linea temporale che è loro propria e che si intreccia senza mai fondersi con quella delle divinità le quali, a loro volta, esistono su un piano temporale in cui, com'è evidente per il fregio del Partenone, consentono ai mortali di farsi loro incontro, a patto da rimanere invisibili, di non mescolarsi con gli umani. Da questo punto di vista, la scena centrale del fregio orientale è particolarmente esemplificativa perché, con ogni evidenza, la stessa disposizione del contenuto narrativo all'interno delle lastre, la partitura di linee così rigide che secano, inesorabili, l'apparente continuum in cui Zeus siede accanto alle fanciulle che portano i sedili e Atena a un soffio dal giovane colto nell'atto di piegare o spiegare il peplo, sancisce una separazione necessaria per preservare un *ordo* che non può essere minato.

Quando questo accade: quando cioè due esseri umani, elevati dal *demos* al ruolo di *basileis* e poi di divinità salvatrici avanzano su una linea temporale che non è la loro, il piano mitico-religioso e quello umano-storico si scontrano e il risultato non può che essere lo squarcio della timeline e quindi del peplo. Al centro, è importante ricordarlo in chiusura, è il dono per Atena: quando Demetrio e Antigono vengono effigiati accanto alle divinità, una gran tempesta distrugge il regalo più prezioso della città per la sua dea. Si strappa l'oggetto, si strappa il tempo, si strappa il patto su cui si regge la devozione divina, dai tempi dell'*Iliade*.

In questo quadro, va collocato un inno composto da Ermocle di Cizico, e citato da Ateneo nei *Deipnosophisti*⁵¹: quando nel 291 o nel 290 a.C. Demetrio torna ad Atene, ancora vincitore e, ora, definitivamente re, il tributo che gli viene offerto fa apparire persino timido l'omaggio servile di Stratocle. Il coro pensato da Ermocle di Cizico intona:

Gli dèi sono ormai remoti (μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν θεοί); o non hanno orecchie o non esistono o non ci prestano attenzione, non προσέχουσιν ἡμῖν; tu [scil. Demetrio] al contrario, sei presente, noi ti vediamo (σὲ δὲ παρόνθ' ὀρώμεν), non di legno o di pietra, ma vero (ἄληθινόν).

Lo strappo si è ormai consumato: μακρὰν è la distanza degli dèi dagli esseri umani. La loro invisibilità è, ora, disinteresse o non-esistenza. Ciò che non si

⁵¹ L'inno è preservato da Ateneo (Ath. 6, 63, 253 f) che a sua volta cita Duride (FHG 76 F 13); l'edizione di riferimento è quella di Powell 1981², pp. 173-175). Douglas Olson, editore dei *Deipnosophisti* per la LOEB, qualifica questo componimento come «a singularly embarrassing incident in Athenian history». L'inno ha ingaggiato la critica in un interessante dibattito fin da Wilamowitz 1881, pp. 242-249, ma si veda anche Scott 1928 e Schubart 1937. In una prospettiva propriamente storico religiosa Nilsson 1974³, pp. 151-158. Interessante la prospettiva, anche se un po' datata, di Cerfaux-Tondriau 1957, pp. 180-187. Si veda anche Kertész 1978 e Mastrocinque 1978-1979.

vede, non esiste, ciò che è di legno o di pietra arretra di fronte a quel che compare davanti agli occhi e che solo, di conseguenza, è ἀληθινόν.

Riferimenti bibliografici

- Barber 1992 = E. J. W. Barber, *The Peplos of Athena*, in J. Neils (ed.), *Goddess and Polis: The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Princeton 1993, pp. 103-117.
- Bayliss 2011 = A. J. Bayliss, *After Demosthenes: The Politics of Early Hellenistic Athens*, London-New York 2011.
- Bettini 2016 = M. Bettini, *Visibilità, invisibilità e identità degli dèi*, in G. Pironti - C. Bonnet (edd.), *Gli dèi di Omero. Politeismo e poesia nella Grecia antica*, Roma 2016, pp. 29-58.
- Blondell 2023 = R. Blondell, *Refractions Of Homer's Helen in Archaic Lyric*, «The American Journal of Philology» 131, 3, 2010, pp. 349-391.
- Boloti 2017 = T. Boloti, *Offering of cloth and/or clothing to the sanctuaries: a case of ritual continuity from the 2nd to the 1st millenium B.C. in the Aegean?*, in C. Brøns - M.-L. Nosch (edd.), *Textiles and Cult in the Ancient Mediterranean*, Oxford-Philadelphia 2017, pp. 3-16.
- Bowie 1993 = A. M. Bowie, *Aristophanes: Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge 1993.
- Brillante 1998 = C. Brillante, "Charis, bia" e il tema della reciprocità amorosa, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 59, 2, 1998, pp. 7-34.
- Calzecchi Onesti 1950 = Omero, *Iliade*, a cura di R. Calzecchi Onesti, Torino 1950.
- Camia-Del Monaco 2024 = F. Camia - L. Del Monaco, *L'oracolo delfico dei Praxiergidai e il suo contesto epigrafico (IG I³ 7)*, «Mythos [Online]» 18 (2024), pp. 1-19.
- Cavagna 2006 = A. Cavagna, *Una moneta tolemaica in bronzo nella collezione Schledehaus del Kulturgeschichtliches Museum di Osnabruck*, in B. Virgilio (ed.), «Studi ellenistici XIX», Pisa 2006, pp. 268-298.
- Cerfaux-Tondriau 1957 = L. Cerfaux - J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme: le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, Desclée 1957.
- Ciani 1990 = Omero, *Iliade*, a cura di M. G. Ciani, Venezia 1990.
- Connelly 1996 = J. B. Connelly, *Parthenon and Parthenoi: A Mythological Interpretation of the Parthenon Frieze*, «American Journal of Archaeology» 100, 1996, pp. 58-80.
- De Jong 2001 = J. De Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge 2001.
- Edmunds 2023 = L. Edmunds, *A Sociology of Textile Production in Homer*, «Classica et Mediaevalia» 72, 2023, pp. 311-328.
- Graziosi-Haubold 2010 = Homer, *Iliad, Book VI*, edited by B. Graziosi - J. Haubold, Cambridge 2010.
- Kertesz 1978 = L. Kertesz, *Bemerkungen zum Kult des Demetrios Poliorketes*, «Oikumene» 2, 1978, pp. 163-175.
- Leaf 2002 = Homer, *The Iliad. Books I-XII*, edited by W. Leaf, Lavis 2002 (anastatica; ed. or. London 1900-1902).
- Lee 2005 = M. Lee, *Constru(ct)ing Gender in the Feminine Greek Peplos*, in L. Cleland et al. (edd.), *The Clothed Body in the Ancient World*, Oxford 2005, pp. 55-64.
- Loraux 1990 = N. Loraux, *Che cos'è una dea*, in G. Duby - M. Perrot (edd.), *Storia delle donne*, vol. 1: *L'Antichità*, a cura di P. Schmitt-Pantel, Bari-Roma 1990, pp. 13-57.
- Luraghi 2021 = N. Luraghi, *Commedia e politica tra Demostene e Cremonide*, in F. Perusino - M. Colantonio (edd.), *La commedia greca e la storia*. Atti del Seminario di studio (Urbino, 18-20 maggio 2010), Pisa 2012, pp. 353-376.

- Mansfield 1985 = J. M. Mansfield, *The Robe of Athena and the Panathenaic "Peplos"*, Berkeley 1985.
- Mastrocinque 1978-1979 = A. Mastrocinque, *I miti della sovranità e il culto dei Diadochi*, «Atti dell'Istituto Veneto» 137, 1978-1979, pp. 71-78.
- Nappi 2006 = P. M. Nappi, *Theano - Iliade VI 297-312: mise en scène d'une prière entre gestes et paroles*, «Anatolia Antiqua» 14, 2006, pp. 159-170.
- Neils 1992 = J. Neils - E. J. W. Barber - Hood Museum of Art (edd.), *Goddess and polis: the Panathenaic Festival in ancient Athens* [exhibition], Hanover-New York-Princeton 1992.
- Neils 2001 = J. Neils, *The Parthenon Frieze*, Cambridge 2001.
- Neils 2005 = J. Neils, "With Noblest Images on All Sides": *The Ionic frieze of the Parthenon*, in J. Neils (ed.), *The Parthenon from Antiquity to the Present*, Cambridge 2005, pp. 207-209.
- Neils 2009 = J. Neils, *Textile Dedications to Female Deities: The Case of the Peplos*, in C. Prêtre (ed.) *Le donateur, l'offrande et la déesse*, Liège 2009, pp. 135-147.
- Nilsson 1974³ = M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, Munich 1974³.
- Nosche 2007 = M.-L. B. Nosche, *The history of the Homeric priestess Theano: a view from the past*, in L. Larrson Lovèn - A. Strömberg (edd.), *Public roles and personal status: Men and women in antiquity*. Proceedings of the third Nordic symposium on gender and women's history in antiquity (Copenhagen 3-5 october 2003), Sävedalen 2007, pp. 165-184.
- Pironti 2024 = G. Pironti, *Chanter les dieux au pluriel: le polythéisme grec à l'épreuve des sources poétiques*, «Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses (2022-2023)» 131, 2024, pp. 237-247.
- Powell 1981² = J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1981².
- Prêtre 2009 = C. Prêtre, *La donatrice, l'offrande et la déesse: actions, interactions et réactions*, in C. Prêtre (ed.), *Le donateur, l'offrande et la déesse*, Liège 2009, pp. 7-27.
- Pucci 1988 = P. Pucci, *Strategia epifanica e intertestualità nel secondo libro dell'"Iliade"*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 6, 1, 1988, pp. 5-24.
- Robertson 2004 = N. Robertson, *The Praxiergidae Decree (IG I3 7) and the Dressing of Athena's Statue with the Peplos*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 44, 2004, pp. 111-161.
- Romani 202 = R. Romani, *Delle armi e del vero amore*, Bologna 2024.
- Rosati 2011 = G. Rosati, *Il canto della spola e l'usignolo: una metafora di Sofocle e la sua fortuna*, in F. Bottari - L. Casarsa - L. Cristante - M. Fernandelli (edd.), *Dignum laude virum. Studi di cultura classica e musica offerti a Franco Serpa*, Trieste 2011, pp. 77-87.
- Schaaf 2002 = A.-C. Schaaf, *Woven Words in the Iliad: Gender, Narrative, and Textile Production in the Scholia of the Venetus A Manuscript*, «College Honors Program» 49. <<https://crossworks.holycross.edu/honors/49>>.
- Scheid-Svenbro 1996 = J. Scheid - J. Svenbro, *The Craft of Zeus: Myths of Weaving and Fabric*, tr. C. Volk, Cambridge 1996.
- Scott 1928 = K. Scott, *The Deification of Demetrius Poliorcetes*, «The American Journal of Philology» 49, 1928, pp. 228-239.
- Scott 1983 = M. Scott, *Charis in Homer and the Homeric Hymns*, «Acta Classica» 26, 1983, pp. 1-13.
- Shear 2021 = J. L. Shear, *Serving Athena: The Festival of the Panathenaia and the Construction of Athenian Identities*, Cambridge 2021.
- Sommerstein 1981 = A. H. Sommerstein, *Knights, Edited with Translation and Notes. The Comedies of Aristophanes* vol. 2, Warminster 1981.

- Sourvinou-Inwood 2011 = Ch. Sourvinou-Inwood, *Athenian myths and festivals: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford 2011.
- Stanley 1993 = K. Stanley, *The Shield of Homer: Narrative Structure in the Iliad*, Princeton 1993.
- Steinhart 1997 = M. Steinhart, *Die Darstellung der Praxieryidai im Ostfries des Parthenon*, «Archäologischer Anzeiger» 4, 1997, pp. 475-478.
- Stoevensandt 2016 = Homer's *Iliad. Book VI*, edited by M. Stoevensandt, in A. Bierl - J. Latacz (edd.), *Homer's Iliad. The Basel Commentary*, Basel 2016.
- Wagner-Hasel 2020 = B. Wagner-Hasel, *The Fabric of Gifts: Culture and Politics of Giving and Exchange in Archaic Greece*, Lincoln Nebraska 2020.
- Wilamowitz 1881 = U. v. Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, Berlin 1881.

Anna Angelini

RITI STRANI TRA AVVERSIONE E FASCINO. I DIVIETI ALIMENTARI EBRAICI AGLI OCCHI DEI GRECI E DEI ROMANI¹

Abstract: This essay explores the various attitudes which Greek and Latin authors assumed toward the Jewish food prohibitions, in the Greek and especially Roman context between the 2nd century BCE and the 2nd century CE. Such attitudes vary from simple curiosity, to mockery, to strong critique, without excluding some fascination toward what was perceived as one of the most representative features of the Jewish religion. The analysis examines the primary historical, social, and cultural contexts in which a discourse on Jewish food prohibitions emerged in classical literature and the responses to such discourse offered by Jewish-Hellenistic authors. The interpretation goes beyond the traditional political or identitarian readings of these passages. It highlights the potential of discourses regarding animals (and animal consumption) to foster intellectual and intercultural engagement in ancient religions and philosophies.

A margine di due manoscritti conservati alla Biblioteca Vaticana (*Vaticanus gr. 277*; *Urbinas gr. 64 c*) contenenti testi ippocratici, un lungo scolio riporta un commento sull'aggettivo *θεῖον*, che compare nell'incipit del *De Morbo Sacro*. L'autore comincia infatti il suo trattato spiegando che «la malattia detta sacra non gli pare in nessun modo né più divina né più sacra delle altre». Varie ipotesi sono proposte dallo scoliasta sul significato da assegnare a questo *θεῖον*. La prima è quella secondo la quale l'aggettivo «divino» si riferisce all'origine della malattia²:

Θεῖον τινές φασι τὴν ἱερὰν νόσον. Ταύτην γὰρ εἶναι θεόπεμπτον ἱερὰν τε λέγεσθαι ὡς θείαν οὖσαν. Ἐτεροὶ δὲ ὑπέλαβον τὴν δεισιδαίμωνίαν. Ἐξεταστέον γάρ, φασί, ποταπῶ χρηταὶ τύπῳ ὁ νοσῶν, ἴνα, εἰ μὲν

¹ Questo contributo costituisce una versione rielaborata di uno studio sull'argomento apparso in Angelini 2024. Ringrazio le organizzatrici e gli organizzatori della giornata di studi "Piccole curiosità delle religioni antiche" per aver stimolato una rinnovata riflessione su questo tema, che ne metta in luce il suo ampio potenziale antropologico. Dove non diversamente indicato le traduzioni dal greco e dal latino sono mie.

² Hippoc. *Morb. sacr.* (Littré VI 352, l. 2) = Erotianus *Fr.* 33 (ed. Nachmanson 1918). Lo scolio è discusso da Jouanna 2003, pp. CVIII-CXIII.

Anna Angelini, University of Siena, Italy, anna.angelini@unisi.it, 0000-0003-2031-0412

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Anna Angelini, *Riti strani tra avversione e fascino. I divieti alimentari ebraici agli occhi dei Greci e dei Romani*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6.07, in Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi (edited by), *Piccole 'curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico. Atti delle giornate di studio – Siena, 4 e 5 aprile 2024*, pp. 61-79, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0767-6, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

Ἰουδαῖός τις ἦ, τὰ χοίρεια ἐπ’ αὐτῷ παρατηρώμεθα, εἰ δ’ Αἰγύπτιος, τὰ προβάτεια ἢ αἴγεια.

Secondo alcuni “divino” indica la malattia sacra. Ritengono infatti che essa sia mandata da un dio ed è detta “sacra” in quanto di origine divina. Certi suppongono che [divino] indichi il timore superstizioso degli dèi. “Bisogna indagare” dicono “quale regola di vita adotta il malato, in modo che, se è Ebreo, si osservi su di lui (astinenza) da carne di maiale, se è Egiziano, da carne di pecora o capra”.

Già Charles Daremberg, che a metà Ottocento aveva portato gli scoli all’attenzione della comunità scientifica, attribuì questo passo al lessicografo Erotiano, attivo nella metà del I sec. d.C., e autore, fra le altre opere, di un *Glossario a Ippocrate*³. Nel proemio al *Glossario*, Erotiano dedica l’opera al suo maestro Andromaco, medico presso la corte di Nerone. Nel prosieguo dello scolio in questione, il lessicografo confuta l’ipotesi che l’aggettivo «divino» si riferisca alla δεισιδαιμονία: è un’idea ingenua, dice, poiché Ippocrate non si era certo occupato di classificare i malati in base alle loro abitudini alimentari. Fra i testi classici di questo periodo che menzionano l’astensione dal maiale da parte degli Ebrei questo è uno dei più interessanti, per varie ragioni. Innanzitutto, dimostra che nella prima età imperiale l’astensione degli Ebrei dal consumo di carne di maiale era divenuta un *topos* che caratterizzava l’identità ebraica, diffuso a tal punto da comparire persino nella letteratura medica. In secondo luogo, conferma l’esistenza di una tradizione che presuppone una connessione diretta fra la trasgressione di norme alimentari e l’ira divina che si manifesta nella malattia. Infine, conferma che Ebrei ed Egiziani erano spesso associati agli occhi dei Greci nel condividere l’astensione dal consumo di certe specie animali.

L’idea che gli Egiziani si astenessero dal consumo di alcuni tipi di carne (qui si tratta di pecora e capra, altrove è nominato anche il maiale), è un *topos* antico, che risale almeno ad Erodoto⁴. Si tratta però di una falsa credenza: la documentazione egiziana non fornisce attestazioni di nessun divieto permanente, ma solo di divieti localizzati dal punto di vista cronologico o geografico, ovvero limitati ad alcuni giorni dell’anno ed alcune circostanze rituali⁵. Il riferimento ai divieti alimentari ebraici è invece un cardine della legislazione biblica. Queste prescrizioni occupano infatti una sezione del corpus legale molto lunga, e, caso unico, anche doppia, in quanto attestata sia nelle norme rituali del Levitico, al capitolo 11, che nel codice deuteronomico, al capitolo 14.

Tuttavia, il passo di Erotiano rende anche chiara la maniera un po’ banale in cui le pratiche alimentari ebraiche sono percepite, una volta che esse catturano l’attenzione dei Greci e dei Romani. Quello che è un sistema di prescrizioni molto articolate e complesse, che coinvolge un largo numero di specie anima-

³ Jouanna 2003, pp. CVIII-CIX. Sull’autenticità dello scolio si veda inoltre Nachmanson 2017, pp. 326-327. Per un’introduzione a Erodiano si veda inoltre Perilli 2015.

⁴ Per le fonti classiche si vedano Grottanelli 2004; Borgeaud 2013.

⁵ Il riferimento è Volokhine 2014. Si veda inoltre Volokhine 2020.

li e include una dettagliata casistica di contaminazione per contatto, agli occhi degli autori antichi si riassume nel divieto di consumo di carne suina, divieto che risulta curioso ai limiti dell'incomprensibile. L'astensione permanente dal consumo di alcune specie animali è un fatto piuttosto raro nelle religioni antiche, almeno in quelle fondate sulla pratica sacrificale. Come è stato più volte osservato, nelle fonti antiche l'insistenza sul divieto di consumo di maiale è riscontrabile soprattutto a partire dall'età imperiale e cristallizza una opposizione reciproca fra mondo ebraico e mondo classico. Questo tema serve tanto a costruire gli Ebrei come 'altri' in ambito greco-romano⁶, quanto agli Ebrei per posizionarsi vis-à-vis dei Romani. Da un lato, l'astensione dal consumo di carne suina è un tratto saliente della *misoxenia* e della *misanthropia* attribuite agli Ebrei. Con questi termini (letteralmente: «odio verso gli stranieri», «odio verso il genere umano») si designa un'accusa rivolta frequentemente agli Ebrei nell'ambiente greco-romano antico: cioè che essi fossero ostili, esclusivisti e rifiutassero ogni forma di apertura verso gli stranieri e verso l'umanità in generale. Dal momento che l'alimentazione carnea, specialmente in contesto sacrificale, è la pratica civica federatrice per eccellenza nel mondo antico (e che il maiale è uno dei più comuni animali sacrificali), il rifiuto di carne è percepito come un segno di disprezzo da parte degli Ebrei nei confronti delle altre comunità: di conseguenza, questa accusa diventa parte integrante di un discorso volto a screditare l'immagine pubblica degli Ebrei⁷. Da un certo punto in poi, il discorso funziona in entrambe le direzioni. Se i Greci e soprattutto i Romani disprezzano gli Ebrei in quanto 'adoratori' del maiale, viceversa, le fonti rabbiniche identificano Roma e la dominazione straniera con l'odioso animale⁸. Tuttavia, bisogna riconoscere che le leggi alimentari ebraiche non hanno da sempre fatto parte del cliché di credenze valutate negativamente dagli autori antichi. La tradizione etnografica più antica, di età tolemaica, non ne fa menzione, in quanto tende a trasmettere una visione piuttosto positiva degli Ebrei, oppure a non includere questo tema tra gli elementi tipici della misantropia giudaica. Alla luce di queste osservazioni, possiamo dunque chiederci in quali contesti, nella letteratura greca e latina, emergano uno o più discorsi sui divieti alimentari ebraici, e quali fattori storici, sociali, e culturali abbiano contribuito a catalizzare l'attenzione degli antichi su questo tema. Cercheremo infine di interrogarci sulla maniera in cui tali discorsi servono a costruire la relazione fra le due culture. La cronologia delle fonti permette di identificare tre contesti storici principali in cui il tema dei divieti alimentari ebraici è oggetto di discussione nella letteratura greco-romana. In età seleucide, la questione appare per la prima volta sia nella storiografia classica che in quella giudeo-ellenistica. Riferimenti alle prescrizioni alimentari ebraiche compaiono inoltre fra la tarda età repubblicana e l'età neroniana, anche se

⁶ Su questo aspetto si vedano Feldman 1993, pp. 167-180; Schäfer 1997, pp. 66-80; Berthelot 2003a; Rosenblum 2016, pp. 28-45.

⁷ Berthelot 2003 a.

⁸ Si vedano ad esempio Rosenblum 2010; Har-Peled 2013.

l'autenticità di molte fonti per questo periodo è dubbia. È l'età traiana quella in cui le fonti diventano più numerose e che dunque richiederà una riflessione più approfondita.

1. Una scrofa nel tempio

I primi riferimenti ai divieti alimentari ebraici nella letteratura greca risalgono a una serie di fonti che ruotano attorno allo stesso episodio: l'assedio di Gerusalemme da parte di Antioco IV Epifane nel 168 a.C. In questa circostanza, Antioco avrebbe ordinato sacrifici di maiali e costretto gli Ebrei a mangiarne la carne. Sull'episodio convergono fonti ebraiche e greche, pur con informazioni diverse. La fonte più antica in nostro possesso è costituita dai primi due libri dei Maccabei, databili alla seconda metà del II sec. a.C. Il primo libro, forse tradotto da un originale semitico, fa solo un breve cenno al fatto che in seguito alla presa della città da parte di Antioco IV furono sacrificati «maiali e altri animali ordinari» (ὑεῖα καὶ κτήνη κοινὰ)⁹. Il tema è sviluppato nel racconto leggendario del secondo libro, quasi certamente composto in greco, che introduce il motivo del consumo forzato dell'animale impuro: il pio scriba Eleazar e i sette figli di una madre anonima furono costretti dal re a consumare carne di maiale e furono torturati a morte per essersi rifiutati di farlo¹⁰. Un resoconto arricchito di ulteriori dettagli è inoltre trasmesso da Giuseppe Flavio, che dipende a sua volta dai Maccabei, e probabilmente anche da altre fonti. Stando a Giuseppe, Antioco eresse un'ara per il sacrificio di maiali addirittura sull'altare del tempio; inoltre obbligò i Giudei a un sacrificio porcino quotidiano, non solo a Gerusalemme ma in ogni città di Giudea¹¹.

Tra le fonti greche, il passo più noto proviene dalla *Biblioteca* di Diodoro Siculo, ed è trasmesso dal patriarca Fozio¹². Anche se vi sono molti elementi comuni

⁹ I Mcc 1, 47; cmp. 62-64.

¹⁰ II Mcc 2, 6-7.

¹¹ Joseph. AJ 12, 253-254: ἐποικοδομήσας δὲ καὶ τῷ θυσιαστηρίῳ βωμὸν ὁ βασιλεὺς σῶς ἐπ'αυτοῦ κατέσφαξε, θυσίαν οὐ νόμιμον οὐδὲ πάτριον τῇ Ἰουδαίῳ θρησκείᾳ ταύτην ἐπιτελῶν. Ἠνάγκασε δ' αὐτοὺς ἀφεμένους τὴν περὶ τὸν αὐτῶν θεὸν θρησκείαν τοὺς ὑπ' αὐτοῦ νομιζομένους σέβεσθαι, οἰκοδομήσαντας δὲ ἐν ἐκάστη πόλει καὶ κώμη τεμένη αὐτῶν καὶ βωμοὺς καθιδρῦσαντας θύειν ἐπ' αὐτοῖς σὺς καθ' ἡμέραν («Sull'altare dei sacrifici il re innalzò un'ara e su di essa scannò porci facendo un sacrificio illecito ai Giudei e contrario alla loro religione; e costrinse loro stessi ad abbandonare il culto del loro dio e a venerare gli dèi nei quali credeva lui; inoltre comandò che in ogni città e villaggio si erigessero altari sui quali ogni giorno si sacrificavano porci»). Trad. Moraldi 1998. In AJ 13, 236-248, Giuseppe contrappone l'empio comportamento di Antioco IV alla pietà mostrata da Antioco VII verso i Giudei.

¹² Diod. Sic. 34, fr. 36 a (ed. Goukowsky 2014) = Phot. Bibl. 379 a: διὰ τοῦτο δὲ καὶ νόμιμα παντελῶς ἐξηλλαγμένα καταδείξαι, τὸ μηδενὶ ἄλλῳ ἔθνει τραπέζης κοινωνεῖν μηδ' εὐνοεῖν τὸ παράπαν [...] αὐτὸς δὲ στυγῆσας τὴν μισανθρωπίαν πάντων ἔθνῶν ἐφιλοτιμήθη καταλῦσαι τὰ νόμιμα. διὸ τῷ ἀγάλματι τοῦ κτίστου καὶ τῷ ὑπαίθρῳ βωμῶ τοῦ θεοῦ μεγάλῃ ὕν θύσας, τὸ τε αἷμα προσέχεεν αὐτοῖς, καὶ τὰ κρέα σκευάσας προσέταξε τῷ μὲν ἀπὸ τούτων ζωμῶ τὰς ἱεράς αὐτῶν βίβλους καὶ περιεχούσας τὰ μισόξενα νόμιμα καταρῶναι, τὸν δὲ ἀθάνατον λεγόμενον παρ' αὐτοῖς λύχον καὶ καιόμενον ἀδιαλείπτως ἐν τῷ ναῷ κατασβέσαι, τῶν τε κρεῶν ἀναγκάσαι

tra il racconto di Diodoro e quello di Giuseppe Flavio, il tono delle rispettive narrazioni è molto diverso. Diodoro comincia con l'osservare come, dopo l'espulsione dall'Egitto e l'insediamento a Gerusalemme, gli Ebrei abbiano stabilito «usanze del tutto stravaganti» (νόμιμα παντελῶς ἐξηλλαγμένα), caratterizzate da due elementi: il rifiuto della commensalità (τὸ μηδενὶ ἄλλω ἔθνει τραπέζης κοινωνεῖν) e la mancanza di benevolenza verso gli altri popoli (μηδ'εὐνοεῖν τὸ παράπαν). Le usanze che differenziano gli Ebrei dagli altri popoli sono poi esplicitamente collegate alle leggi mosaiche. Nel rievocare l'assedio di Antioco IV, Diodoro si sofferma infatti sull'ordine dato dal re di versare il brodo della scrofa sacrificata nel tempio «sui libri sacri che contengono le leggi xenofobe» dei Giudei (τὰς ἱερὰς αὐτῶν βίβλους καὶ περιεχούσας τὰ μισόξενα νόμιμα). Senz'altro Diodoro attinge a fonti anteriori: è possibile che si rifaccia alle *Storie* di Posidonio di Apamea, che a sua volta potrebbe essersi basato su resoconti della storiografia dei Seleucidi: sull'antichità della tradizione di Diodoro, che è a sua volta indiretta, entriamo nel terreno delle ipotesi¹³.

Il medesimo episodio è dunque oggetto di un giudizio di valore opposto nei due contesti culturali. Il successo della tradizione sulla profanazione culturale di Antioco IV nella storiografia ebraica in lingua greca si deve al fatto che essa combina una caratteristica chiave dei costumi ebraici – l'astensione dal maiale, appunto – con la memoria della ribellione ebraica contro la dominazione straniera (nello specifico, seleucide). In altre parole, la tradizione su Antioco IV e i sacrifici di maiale diventa un simbolo, per gli storici del giudaismo ellenistico, dell'arbitrarietà della dominazione imperiale e del valore della resistenza culturale. In questa prospettiva, la tradizione a cui Diodoro si rifà può essere invece letta come una prima risposta greca al discorso ebraico che identifica il rifiuto di mangiare il maiale con la resistenza politica e culturale contro i Seleucidi, personificati da Antioco IV. Il passo di Diodoro, definito da Katell Berthelot come contenente «l'accusa di misantropia più sistematica che ci sia stata conservata di tutta l'epoca ellenistica»¹⁴, rende evidente che l'astensione dal consumo di maiale diventa l'esempio più lampante delle leggi misantrope e misoxene degli Ebrei e dei loro costumi *paranomoi* (ovvero «iniqui» in quanto trasgrediscono usanze ancestrali e condivise). In altre parole, la tradizione conservata in Diodoro rappresenta un'inversione completa e sistematica del tema sviluppato dalla

προσενέγκασθαι τὸν ἀρχιερέα καὶ τοὺς ἄλλους Ἰουδαίους («Per questo adottano usanze del tutto stravaganti: non condividono la tavola con nessun altro popolo e non considerano nessuno con benevolenza. [...] Avendo in odio la loro avversione per tutti i popoli, egli (Antioco) aspirò ad abolirne le leggi. Per questo motivo avendo sacrificato una grande scrofa davanti alla statua del fondatore (Mosè) e all'altare del dio, e avendoli aspersi con il suo sangue, ordinò di prepararne le carni e di versarne il sugo sui loro libri sacri che contenevano le leggi xenofobe; fece inoltre spegnere la lampada che si diceva bruciasse perpetuamente presso di loro, e fece irruzione nel tempio. Precedentemente aveva costretto il gran sacerdote e gli altri Ebrei a mangiarne le carni»).

¹³ Si vedano Berthelot 2003b, Bar Kochva 2010, pp. 412-413 e lo studio recente di Rhyder 2022, pp. 389-404.

¹⁴ Berthelot 2003a, p. 124.

storiografia giudaico-ellenistica rappresentata dai Maccabei e da Giuseppe Flavio. Nell'interpretazione diodorea, lungi dall'essere un simbolo di opposizione culturale e politica, le leggi alimentari degli Ebrei esemplificano la loro ostilità verso il genere umano. Questa interpretazione si allontana dal contesto prettamente culturale in cui l'episodio si origina, per fare del rifiuto generale della commensalità un ingrediente essenziale della costruzione del modo di vita ebraico come contrario al valore greco della *xenia*.

2. Numi porcini e diete settarie

Il motivo dell'astensione degli Ebrei dal consumo di maiale compare inoltre in qualche fonte letteraria di età augustea e di prima età imperiale, di tutt'altro tenore: si tratta di motti di spirito o testi poetici dall'intento chiaramente satirico. In questo caso le fonti più antiche sono tutte di paternità sospetta. Si tratterebbe *in primis* di alcuni detti attribuiti addirittura a Cicerone e ad Augusto. Il primo è conservato da Plutarco e contiene un gioco di parole, che funziona solamente in latino, tra *verres* («maiale») e *Verre*. Il detto sarebbe stato pronunciato in occasione del processo contro il famigerato nemico di Cicerone. In questa circostanza il liberto Quinto Cecilio Nigro, questore durante il governo di Verre e forse colluso con quest'ultimo, tentò inizialmente di proporsi come suo accusatore, con l'intenzione di discolparlo:

Βέρρην γὰρ οἱ Ῥωμαῖοι τὸν ἐκτετμημένον χοῖρον καλοῦσιν. Ὡς οὖν ἀπελευθερικὸς ἄνθρωπος ἔνοχος τῷ Ἰουδαίῳ ὄνομα Κεκίλιος ἐβούλετο παρωσάμενος τοὺς Σικελιώτας κατηγορεῖν τοῦ Βέρρου, τί Ἰουδαίῳ πρὸς χοῖρον; ἔφη ὁ Κικέρων.

I Romani chiamano il maiale castrato "verre". Quando, dunque, uno schiavo liberato di nome Cecilio [*scil.* Nigro], sospettato di simpatizzare per il giudaismo, voleva accusare Verre mettendo da parte i Siciliani, Cicerone disse: "Cos'ha un ebreo a che vedere con un maiale?"¹⁵.

Questa battuta costituirebbe il più antico riferimento all'astensione ebraica dal maiale da parte degli autori latini. Tuttavia, diversi dubbi circondano la plausibilità della storia e la possibilità che il gioco di parole provenga effettivamente da Cicerone. Come osserva Dwora Gilula, Cicerone non menziona altrove il presunto giudaismo di Cecilio Nigro, anche se questo sarebbe stato un utile argomento per screditarlo nella *Divinatio in Caecilium*¹⁶. Inoltre, nessun'altro degli autori della tarda Repubblica e della prima età augustea che fanno occasionale riferimento a pratiche ebraiche, come per esempio Orazio, Tibullo e Ovidio, menziona le norme alimentari.

¹⁵ Plut. *Cic.* 7, 6.

¹⁶ Gilula 2001, pp. 207-208. Si vedano inoltre le osservazioni di Stern 1976, p. 566. Nella *Divinatio in Caecilium* Cicerone sostiene con successo l'inadeguatezza di Cecilio Nigro ad agire in qualità di accusatore di Verre.

La seconda battuta è attribuita ad Augusto ed è trasmessa da Macrobio: *Melius est Herodis porcum esse quam filium* («meglio essere il maiale di Erode che suo figlio»), avrebbe detto l'imperatore alla notizia dell'uccisione dei neonati in Giudea da parte del re¹⁷. Anche in questo caso l'autenticità è dubbia. Va infatti considerato che Augusto diventa, nei primi secoli dell'impero, l'imperatore ironico per eccellenza, a cui sono attribuite numerose facezie. Inoltre, il motivo sembra risentire dell'influenza cristiana, in particolare del Vangelo di Matteo. È possibile che il motto di spirito appartenga effettivamente a una fonte antica, forse di età augustea, rielaborata da Macrobio e in seguito contaminata con fonti cristiane¹⁸.

Vi è poi un passo incluso nel corpus dei *Satyrica* petroniani, che fa menzione della venerazione ebraica per una divinità suina¹⁹:

*Iudaeus licet et porcinum numen adoretet
caeli summas advocet auriculas,
ni tamen et ferro succiderit inguinis oram
et nisi nodatum solverit arte caput,
exemptus populo Graia migrabit ab urbe
et non ieiuna sabbata lege premet.*

L'Ebreo può adorare la divinità suina e urlare nelle altissime orecchie del cielo; tuttavia, se non taglia con il ferro dell'inguine il lembo, e non scioglie con arte la testa annodata, espulso dal popolo lascerà la città greca e non imporrà al sabato la legge del digiuno.

Il passo fu incluso nella trasmissione testuale del corpus petroniano da un editore francese del XVI secolo, Claude Binet, il quale trascrisse il testo dal *codex Bellovacensis*, un manoscritto del IX secolo ora perduto. Tuttavia, secondo gli specialisti di Petronio non vi sono ragioni particolari per dubitare che, se anche non fosse un autografo petroniano, il passo provenga dall'ambiente culturale dell'epoca di Nerone, lo stesso a cui appartiene il passaggio di Erotiano citato in introduzione²⁰. L'astensione dal maiale è qui oggetto di un *divertissement*, di uno scherzo disimpegnato. Notiamo che i cliché del 'tipo ebraico', ci sono tutti: il primo e più importante, ovvero la circoncisione, il rispetto del sabato, e il *numen porcinum*. Compare qui esplicitamente l'idea che gli Ebrei si astengano dal maiale perché lo venerano. Quest'idea, ispirata da discussioni sulla teriolatria attribuita agli Egizi, è indice di uno spostamento semiotico molto frequente nelle fonti antiche: il consumo o non consumo di certe specie animali serve in realtà a pensare, e soprattutto a criticare, la zoomorfia attribuita agli dèi. Si tratta di una

¹⁷ Macr. Sat. 2, 4, 11.

¹⁸ Angelini 2024, p. 214.

¹⁹ Fr. 50 Müller 1995⁴ = Ant. Lat. 696 Riese (trad. Rolle 2022, p. 53).

²⁰ Secondo Edward Courtney il frammento «sembra molto petroniano» (Courtney 1991, p. 7); Vincenzo Ciaffi (Ciaffi 2003, pp. LXII e 300) suggerisce che, indipendentemente dall'attribuzione a Petronio, la sua composizione potrebbe risalire alla metà del I sec. d.C. Grazia Sommariva ha avanzato ulteriori argomenti a favore dell'attribuzione petroniana, basati su parallelismi linguistici con altre parti del romanzo (Sommariva 1984). Per una discussione più dettagliata si veda Angelini 2024.

critica di origine antica, che diventa circolare nelle fonti di età ellenistica: Erodoto l'aveva attribuita agli Egiziani, gli Ebrei nella *Lettera di Aristea* e nel *Contro Apione* di Giuseppe Flavio la rinfacciano agli Egiziani per distinguersi da loro agli occhi dei Greci, i Greci e i Romani se ne riappropriano per dirigerla contro gli Ebrei e contro i cristiani, e così via²¹. Il passo pseudo-petroniano fa inoltre riferimento a un'altra 'curiosità' propria dei riti ebraici, ovvero un digiuno che sarebbe praticato durante il sabato (*ieiuna sabbata lege*): tale usanza, che pure è evocata da diverse fonti latine e greche²², non risulta in realtà mai attestata nel giudaismo antico, né in Giudea né fra le comunità della diaspora.

Una fonte coeva, ma indiretta, proviene dalle *Epistole* di Seneca. Nell'epistola 108 il filosofo racconta di come smise di praticare la dieta vegetariana prescritta dalla scuola dei *Sestii*, che si rifacevano a dottrine pitagoriche, e di cui il filosofo era seguace in età giovanile²³:

Quaeris quomodo desierim? In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat: alienigena tum sacra movebantur, et inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia. Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii; nec difficile mihi ut inciperem melius cenare persuasit.

Vuoi sapere come abbia smesso? Il primo principato di Tiberio cadeva nel periodo della mia giovinezza. Allora si mettevano al bando i culti di origine straniera, e l'astinenza dal consumo di certi animali era considerata una prova dell'aderenza (a quei culti). Così su richiesta di mio padre, che non temeva le false accuse ma detestava la filosofia, sono ritornato alla mia abitudine precedente; effettivamente non fu difficile per lui convincermi a mangiare meglio.

Seneca fa qui riferimento all'editto promulgato da Tiberio nel 19 d.C. contro i culti egizi ed ebraici, attestato da numerose fonti antiche²⁴, che, seppur non indirizzato in maniera esplicita contro i *Sestii*, contribuì probabilmente al declino della scuola. Il passo dà conferma di una certa popolarità goduta da questi culti a Roma. Esso mostra inoltre come Ebrei ed Egiziani fossero associati nel praticare

²¹ Berthelot 2000, pp. 192 e 201-202; Angelini 2020, pp. 444-445.

²² Mart. *epigr.* 4, 4; Svet. *Aug.* 76, e altre fonti raccolte da Schäfer 1997, pp. 89-91.

²³ Sen. *epist.* 108, 22. Su questa scuola, fondata da Quinto Sestio a Roma verso la metà del I secolo, sappiamo poco: le scarse informazioni che abbiamo provengono soprattutto da Seneca. Le ragioni per cui i *Sestii* si astenevano dal consumare carne animale sono riassunte dallo stesso Seneca, che dichiara di averle apprese dal suo maestro Sozione (*epist.* 108, 17-18): la natura produce sufficiente abbondanza di alimenti tale da non rendere necessario il ricorso alla carne animale; l'uccisione di animali abitua alla crudeltà; il consumo abbondante di carni invita alla *luxuria*; una dieta variegata (mista di animali e vegetali) è dannosa per la salute. Queste motivazioni si differenziano da quelle fornite per i Pitagorici (*epist.* 108, 19-21), nella cui ottica il vegetarianesimo è diretta conseguenza della credenza nella metempsicosi. Per un'introduzione alla scuola dei *Sestii* si possono vedere Lana 1992; Di Paola 2014.

²⁴ Per una discussione approfondita delle fonti, dei contenuti e dell'attendibilità dell'editto si veda Angelini 2024, pp. 218-221, e bibliografia relativa.

astensione da certi cibi e in certa misura anche confusi, non solo fra di loro, ma anche con eventuali correnti percepite come marginali e settarie rispetto alla religione tradizionale romana, nel caso specifico i *Sestii* e i Pitagorici più in generale.

3. *Maiali invecchiati, gerarchie rovesciate*

Nel periodo traiano il tema dell'astensione degli Ebrei dal consumo di certe specie animali, il maiale *in primis*, è oggetto di trattazioni più dettagliate in diverse tipologie di testi, che spaziano dalla storiografia, alla satira, al dialogo filosofico. Nella satira di Giovenale e nell'*excursus* sugli Ebrei delle *Storie* di Tacito la *vis* polemica assume toni eccezionalmente feroci. Si tratta di passi noti, perché spesso chiamati in causa nelle discussioni sull'antigiudaismo antico²⁵. Giovenale fa due volte riferimento all'astensione ebraica dalla carne di maiale. Nella sesta satira condanna il matrimonio tra il governatore della Giudea, Agrippa II, e sua sorella, la principessa Berenice, in quanto pratica incestuosa. In questo contesto, l'autore allude al fatto che gli Ebrei si tolgono i calzari quando entrano nel tempio, celebrano il sabato e mostrano una *clementia* verso i maiali, evitando di consumarli e lasciandoli invecchiare²⁶:

[...] *hunc dedit olim
barbarus incestae gestare Agrippa sorori,
obseruant ubi festa mero pede sabbata reges
et uetus indulget senibus clementia porcis.*

Questo [*scil.* il diamante] l'offrì il barbaro Agrippa alla sorella incestuosa da indossare, nel luogo in cui i re a piede nudo osservano il sabato come giorno festivo, e un'antica misericordia è rivolta agli anziani maiali.

Un tema simile ricorre nella quattordicesima satira, in cui Giovenale polemizza contro l'educazione impartita al figlio da un padre che adotta pratiche ebraiche. In questo contesto, il poeta cita esplicitamente la Torah mosaica (*Iudaicum ius* [...] *arcano volumine*). Tra le altre abitudini, Giovenale nota che gli Ebrei danno lo stesso valore alla carne suina e a quella umana (*nec distare putant humana carne suillam*)²⁷:

*Quidam sortiti metuentem sabbata patrem
nil praeter nubes et caeli numen adorant,
nec distare putant humana carne suillam,
qua pater abstinuit, mox et praepudia ponunt;
romanas autem soliti contemnere leges*

²⁵ Si vedano ad esempio le recenti comunicazioni al convegno tenutosi all'Università per Stranieri di Siena, *Antisemitismo avanti Cristo. Gli Ebrei nell'antichità greca e romana*, il 22 novembre 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=U8_oJ0z2J-E> (2023-11-22).

²⁶ Iuv. 6, 157-60. Cito il testo tradito accogliendo le osservazioni di Watson-Watson 2014, p. 124.

²⁷ Iuv. 14, 96-106.

*Iudaicum ediscunt et seruant ac metuunt ius,
tradidit arcano quodcumque uolumine Moyses:
non monstrare uias eadem nisi sacra colenti,
quaesitum ad fontem solos deducere uerpos.
Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux
ignava et partem vitae non attigit ullam.*

Ad alcuni è capitato di avere un padre che rispetta il sabato. Non adorano nulla se non le nuvole e la divinità celeste. Pensano che non ci sia differenza tra la carne di maiale, da cui i loro padri si astenevano, e la carne umana. Presto si liberano del prepuzio. Abituati a disprezzare le leggi di Roma, studiano, osservano e venerano il codice giudaico, qualunque cosa Mosè abbia tramandato nel suo rotolo mistico: non mostrare la strada a nessuno se non agli affiliati nel culto e, se richiesto, di portare alla fonte solo i circoncisi. Ma la colpa è del padre, che considera il settimo giorno come un giorno di pigrizia e non si dedica a nessuna attività.

Il riferimento all'astensione dal consumo di maiale è qui elencato a fianco di altre pratiche: il rispetto del sabato, la venerazione per il cielo e la circoncisione. Tra esse, la circoncisione occupa un ruolo di primo piano, poiché solo i circoncisi possono accedere al battesimo, cioè all'immersione in acqua (*ad fontem*). Alessandra Rolle osserva che tali rituali, lungi dall'essere semplicemente 'strani' o 'curiosi', servono a rappresentare gli Ebrei come antitetici in tutto e per tutto ai Romani, di cui disprezzano le leggi (*Romanas autem soliti contemnere leges*)²⁸. Gli Ebrei sono abituati a trattare gli animali come esseri umani, mostrando loro *clementia*, una virtù tipicamente umana, e considerando il consumo della loro carne un atto cannibale. Di contro, essi sono coinvolti in pratiche abominevoli che riguardano gli esseri umani, come l'incesto. Le pratiche alimentari ebraiche implicano, insomma, un'inversione completa della gerarchia corretta tra umani e animali.

L'exkursus sugli Ebrei di Tacito si muove su una linea simile, ma fornisce una quantità di informazioni molto maggiore sulle origini dei Giudei, sulla loro storia fino alla distruzione di Gerusalemme da parte di Tito, sul loro territorio e sui loro riti: in virtù di questa ricchezza di dati è stato oggetto di particolare attenzione da parte degli studiosi²⁹. Tacito caratterizza i riti ebraici come 'nuovi': aggettivo che, come nota Rolle, qui significa «contrari ai rituali consolidati della tradizione romana»³⁰. Questi riti sono in contrasto non solo con la tradizione religiosa romana, ma anche con tutte le altre religioni (*Moses [...] novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit*). Come Giovenale, Tacito considera che fra Romani ed Ebrei intervenga un opposto ordine di valori (*profana illic omnia*

²⁸ Rolle 2022, pp. 55-56.

²⁹ Si vedano, tra gli altri, Bloch 2002; Berthelot 2003a; Gruen 2009 (ora in Gruen 2018, pp. 265-280); Capponi 2024; Ravallesse 2024.

³⁰ Rolle 2022, p. 58, con esempi dell'uso di *novi* con questo significato nella letteratura contemporanea a Tacito.

quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta). Egli individua inoltre sette aspetti caratterizzanti i riti ebraici: inizia ricordando (1) il motivo storiografico secondo cui gli Ebrei avevano una statua di asino nel loro tempio e menziona il fatto che (2) sacrificano montoni e (3) tori, in aperta opposizione agli Egizi. Seguono un riferimento (4) all'astensione ebraica dal maiale e ad altre abitudini alimentari, tra le quali figurano (5) i frequenti digiuni e (6) il consumo di pane azzimo (*panis Iudaicus*)³¹:

Moses quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. Profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta. Effigiem animalis, quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrari sacravere, caeso ariete velut in contumeliam Hammonis; bos quoque immolatur, quoniam Aegyptii Apin colunt. Sue abstinent memoria cladis, quod ipsos scabies quondam turpaverat, cui id animal obnoxium. Longam olim famem crebris adhuc ieiuniis fatentur, et raptarum frugum argumentum panis Iudaicus nullo fermento detinetur.

Per assicurarsi la futura influenza sul popolo, Mosè introdusse culti nuovi, in opposizione a quelli di tutti gli altri esseri umani. Tutto ciò che noi consideriamo sacro, loro lo considerano profano; al contrario, permettono pratiche che noi aborriamo. Dedicarono nella parte più interna del Tempio un'immagine dell'animale la cui guida aveva posto fine al loro vagabondaggio e alla loro sete, dopo aver ucciso un ariete, quasi come insulto ad Ammone. Sacrificano anche tori, perché gli egiziani adorano il toro Apis. Si astengono dal maiale in ricordo dell'epidemia, poiché un tempo li contagiò la lebbra, a cui quell'animale è soggetto. I loro frequenti digiuni testimoniano ancora oggi la lunga carestia di un tempo e, in ricordo delle messi rubate, il pane ebraico è fatto senza lievito.

La digressione prosegue con un riferimento (7) al sabato e all'anno sabbatico, che chiude la presentazione delle più antiche usanze ebraiche. La sezione successiva accenna alla circoncisione e riprende i vari motivi della *misanthropia* tradizionalmente attribuita agli Ebrei nell'antichità: qui Tacito nota come la loro ostilità verso altri gruppi religiosi ed etnici corrisponda a una forte solidarietà interna alla comunità. Sottolineando lo stile di vita settario degli Ebrei, Tacito evidenzia anche che essi mangiano «separatamente» (*separati epulis*), rimarcando dunque il loro rifiuto della commensalità³².

L'*excursus* raccoglie tutto il repertorio etnografico relativo agli Ebrei noto fino a quell'epoca³³. Non è peraltro escluso che alcune notizie siano dovute a conoscenza diretta, a seguito della diffusione dei culti ebraici a Roma³⁴. Tacito

³¹ Tac., *hist.* 5, 4, 1-3.

³² Tac., *hist.* 5, 5.

³³ Su questa tradizione, che include le opere perdute di Ecateo di Abdera, Posidonio e Pompeo Trogo, si veda Bloch 2002, pp. 27-63.

³⁴ Così ritiene Wardy 1979, p. 617.

dispone dunque di un largo numero di informazioni sulla religione ebraica, incluse quelle sulle abitudini alimentari, anche se molte di esse risultano imprecise, o molto generiche. Come osservato da Rolle, Tacito è anche l'unico autore latino a fornire una spiegazione storica riguardo alla proibizione del maiale. A suo dire, il divieto preserverebbe la memoria della lebbra da cui gli Ebrei furono infettati, presumibilmente quando si trovavano in Egitto. La convinzione che il maiale sia portatore di lebbra e/o di scabbia è riportata da diversi autori antichi, ad esempio Plutarco ed Eliano, ed è spesso chiamata in causa per motivare il divieto di consumo del maiale sia tra gli Ebrei che tra gli Egiziani³⁵. Al riguardo, René Bloch nota che qui Tacito contraddice quanto aveva affermato in precedenza, dichiarando che gli Ebrei sono considerati dall'oracolo di Ammone come i responsabili dell'epidemia di lebbra³⁶. Ciò suggerisce, ancora una volta, che queste informazioni facevano parte di un bagaglio tradizionale di conoscenze etnografiche sugli Ebrei accumulate nel tempo.

Nel complesso, considerando le testimonianze di Giovenale e Tacito nel più ampio contesto delle tradizioni contemporanee e precedenti riguardanti gli Ebrei, si possono fare almeno tre osservazioni. In primo luogo, queste fonti rivelano una sostanziale disinformazione: vaghi riferimenti a quelli che erano percepiti come gli aspetti più strani del culto ebraico sono combinati con informazioni completamente inventate. In secondo luogo, persino Tacito, che costruisce sistematicamente i riti ebraici in opposizione a quelli egizi, confonde in misura considerevole usanze ebraiche ed egizie. Infine, le abitudini alimentari ebraiche attirano l'attenzione dei Romani come una componente essenziale e peculiare della religione ebraica; tuttavia, la conoscenza di alcune pratiche come il digiuno o il consumo di pane azzimo rimane superficiale o molto generica, e le leggi alimentari sono, come al solito, essenzialmente ridotte all'astensione dal maiale. È comunque di particolare interesse il fatto che Tacito sia il primo, fra gli autori sinora discussi, a porsi il problema dell'origine di questa proibizione, di cui dà, come si è visto, una spiegazione igienico-eziologica. La questione del 'perché' diventa centrale nel discorso filosofico contemporaneo.

4. Maiali e filosofia

Il quarto libro dei *Symposiakà* di Plutarco, il più 'gastronomico' di tutti, dedica uno dei problemi alla questione di sapere «Se gli Ebrei si astengano dal consumare carne di maiale in segno di rispetto o di disprezzo»³⁷. Questo animale offre, dice Plutarco, la più appropriata delle carni³⁸:

³⁵ Plut. *Quaest. conv.* 670-671 b. Per questa credenza attribuita agli Egizi si veda Plut. *De Is. et Os.* 353 f-354 a; Ael. *NA* 10, 16. Su questo motivo si veda Grottanelli 2004, pp. 70-74.

³⁶ Bloch 2002, p. 92. Cfr. Tac. *hist.* 5, 3.

³⁷ Plut. *Quaest. conv.* 669 e-671 c.

³⁸ Plut. *Quaest. conv.* 669 e.

Πῶς ὑμῖν δοκεῖ λελέχθαι τὸ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, ὅτι τὸ δικαιοτάτον κρέας οὐκ ἐσθίουσιν; [...] τὰ γὰρ παρ' ἐκείνοις λεγόμενα μύθοις ἔοικεν, εἰ μὴ τινας ἄρα λόγους σπουδαίους ἔχοντες οὐκ ἐκφέρουσιν.

Come vi pare che sia stata dimostrata l'affermazione che riguarda gli Ebrei, che non mangiano la carne che è la più appetibile (τὸ δικαιοτάτον κρέας)? [...] Quello che è detto presso di loro assomiglia a una favola, a meno che non abbiano delle ragioni serie che si astengono dal divulgare.

Si tratta di un testo dettagliato in cui si passano in rassegna spiegazioni eziologiche, razionalistiche e mitologiche, che danno luogo alle credenze più disparate. Tuttavia, una serie di particolarità distingue il discorso di Plutarco dall'etnografia precedente. Anzitutto, questo è il primo testo greco che rivela una conoscenza di divieti alimentari ebraici che vanno al di là del maiale, in quanto menziona anche il divieto di carne di lepree, che corrisponde effettivamente a una prescrizione biblica³⁹. Si tratta anche dell'unico testo che evoca quella corretta fra le spiegazioni possibili, ovvero la questione dell'impurità dell'animale: «Altrimenti, per Zeus, si dirà che gli uomini si astengono dalla lepree perché detestano questo animale in quanto odioso e impuro»⁴⁰. È vero, certo, che questa spiegazione è giudicata inverosimile e rapidamente abbandonata, mentre molto più spazio ha, ancora una volta, il motivo della teriolatria, che include il vecchio *topos* secondo il quale gli Ebrei venerano l'asino⁴¹:

Καὶ ἴσως ἔχει λόγον, ὡς τὸν ὄνον ἀναφάναντα πηγὴν αὐτοῖς ὕδατος τιμῶσιν, οὕτως καὶ τὴν ὕν σέβεσθαι σπόρου καὶ ἀρότου διδάσκαλον γενομένην· [...] Οὐ δὴτ', ἔφη ὁ Λαμπρίας ὑπολαβὼν, ἀλλὰ τοῦ μὲν λαγωοῦ φεῖδονται διὰ τὴν πρὸς τὸν ὄνον τιμώμενον ὑπ' αὐτῶν μάλιστα θηρίον ἐμφέρειαν. Ὁ γὰρ λαγὼς μεγέθους ἔοικε καὶ πάχους ἐνδεὴς ὄνος εἶναι [...].

Forse ha un significato che onorano l'asino che ha mostrato loro una sorgente d'acqua, come anche onorano il maiale perché è stato il maestro della semina e dell'aratura. [...] No di certo – riprese Lamprias intervenendo – ma risparmiano la lepree per l'analogia che scorgono verso quell'animale da essi particolarmente onorato. La lepree ha l'aspetto di un asino che difetti di stazza e grossezza [...].

Inoltre, come altri autori prima di lui, Plutarco associa l'astensione dal maiale degli Ebrei alle pratiche egiziane e pitagoriche, seppur cercando di operare una più chiara distinzione fra di esse⁴²:

³⁹ *Lv* 11, 6; *Dt* 14, 7.

⁴⁰ *Plut. Quaest. conv.* 670 e: εἰ μὴ, Ἐνὴ Δία, καὶ τοῦ λαγωοῦ φήσει τις ἀπέχεσθαι τοὺς ἄνδρας ὡς μυσερὸν καὶ ἀκάθαρτον δυσχεραίνοντας τὸ ζῶον.

⁴¹ *Plut. Quaest. conv.* 670 d-e.

⁴² *Plut. Quaest. conv.* 670 c-d.

Καὶ τί ἂν τις Αἰγυπτίους αἰτιῶτο τῆς τοσαύτης ἀλογίας, ὅπου καὶ τοὺς Πυθαγορικοὺς ἰστοροῦσιν καὶ ἀλεκτρούνα λευκὸν σέβεσθαι καὶ τῶν θαλαττίων μάλιστα τρίγλης καὶ ἀκαλήφης ἀπέχεσθαι, τοὺς δ' ἀπὸ Ζωροάστρου μάγους τιμᾶν μὲν ἐν τοῖς μάλιστα τὸν χερσαῖον ἔχινον, ἐχθαίρειν δὲ τοὺς ἐνύδρους μῦς καὶ τὸν ἀποκτείνοντα πλείστους θεοφιλῆ καὶ μακάριον νομίζειν;

E perché uno dovrebbe criticare gli Egiziani, per tali assurdità, quando garantiscono che i Pitagorici onorano un gallo bianco, e si astengono dalla triglia marina e dall'ortica, e che i Magi di Zoroastro venerano nel più alto grado l'echino terrestre, invece detestano i topi d'acqua e giudicano divino e beato chi ne uccide in gran numero?

La menzione della lepre e il confronto tra i divieti alimentari ebraici, egiziani e pitagorici dimostra che il tema sta diventando parte di un dibattito filosofico più generale sul consumo carneo e sul vegetarianesimo, che avrà fortuna in epoche successive. La popolarità del *topos* porcino (riprendo qui una felice espressione di Cristiano Grottanelli) nel dibattito filosofico su ciò che è o non è naturale si evince anche da un altro gruppo di testi, che fanno riferimento alla disputa tra stoici e scettici sull'esistenza di concezioni innate. Nei discorsi di Epitteto raccolti da Arriano, il filosofo cerca di spiegare cosa siano le *prolepseis*, ovvero le concezioni innate o «pre-concezioni»⁴³:

Προλήψεις κοινὰ πᾶσιν ἀνθρώποις εἰσίν· καὶ πρόληψις προλήψει οὐ μάχεται [...] πότ' οὖν ἡ μάχη γίνεται; περὶ τὴν ἐφαρμογὴν τῶν προλήψεων ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις [...] ἔνθεν ἡ μάχη γίνεται τοῖς ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους. Αὕτη ἐστὶν ἡ Ἰουδαίων καὶ Σύρων καὶ Αἰγυπτίων καὶ Ῥωμαίων μάχη, οὐ περὶ τοῦ ὅτι τὸ ὄσιον πάντων προτιμητέον καὶ ἐν παντὶ μεταδιωκτέον, ἀλλὰ πότερόν ἐστιν ὄσιον τοῦτο τὸ χοιρέϊον φαγεῖν ἢ ἀνόσιον.

Le pre-concezioni sono comuni a tutti, dice Epitteto, e non confliggono fra di loro. [...] Quando sorge il conflitto? Quando si cerca di applicare le pre-concezioni ai casi particolari [...] là si genera conflitto fra gli uomini, l'uno con l'altro. Questo è il caso della disputa fra Giudei, Siri, Egiziani e Romani, non sul fatto che ciò che è santo debba essere preferibile a tutto e perseguibile sopra tutto, ma se sia santo o non santo mangiare una determinata parte del maiale.

Questo è il primo dei due esempi portati a sostegno della tesi della comunanza delle *prolepseis*. Il secondo esempio è la contesa fra Achille e Agamemnone in apertura dell'*Iliade*. Sappiamo da Sesto Empirico che gli scettici facevano ricorso allo stesso esempio del maiale per dimostrare l'opposto, ovvero l'inesistenza degli universali⁴⁴:

⁴³ Arr. *Epict. diss.* 1, 22, 1-4.

⁴⁴ Sext. *Emp. Pyr.* 3, 223.

Ἰουδαῖος μὲν γὰρ ἢ ἱερεὺς Αἰγύπτιος θᾶττον ἂν ἀποθάνοι ἢ χοίρειον φάγοι, Λίβυς δὲ προβατείου γεύσασθαι κρέως τῶν ἀθεσμοτάτων εἶναι δοκεῖ, Σύρων δὲ τινες περιστερᾶς, ἄλλοι δὲ ἱερείων.

Un Ebreo o un sacerdote egizio morirebbero piuttosto che mangiare carne di maiale; un Libico ritiene che l'azione più empia sia mangiar carne di pecora, per alcuni tra i Siri lo è il mangiare colombe, per altri la carne di vittime sacrificali.

Quindi, se pure lo sfruttamento di *topoi* etnografici è pratica corrente nell'argomentazione filosofica, sembra evidente che il motivo dei divieti alimentari appariva come un *exemplum* particolarmente efficace. L'astinenza dal maiale poi, era così popolare da poter essere appaiata a quello che era l'esempio per eccellenza di una disputa irrisolvibile agli occhi degli Antichi, ovvero la contesa fra Achille e Agamennone.

Il tema dell'astensione degli Ebrei dal consumo di maiale è ripreso anche dalla filosofia ebraica coeva: ne parlano a più riprese sia Filone di Alessandria, che il quarto libro dei Maccabei, un dialogo filosofico composto forse ad Antiochia. Sia Filone che l'autore del quarto libro dei Maccabei danno un'interpretazione allegorica dei divieti alimentari ebraici, di cui il maiale è il paradigma. Nel *De specialibus legibus*, Filone insiste sul fatto che ogni aspetto delle leggi alimentari ebraiche serve a insegnare il controllo della ragione sulle passioni e a promuovere la pietà. Lo sfruttamento di questo tema nell'ermeneutica ebraica non è certo sorprendente. Meno ovvio, però, appare il fatto che il discorso di questi filosofi si avvicina per certi aspetti a quello plutarcheo. In altri termini, essi si appropriano del linguaggio greco per promuovere ideali ebraici. Plutarco aveva definito la carne di maiale come *δικαιότατον*, «la più appropriata»; Filone la descrive come *ἡδιστον*, «la più deliziosa»⁴⁵:

Χερσαίων μὲν οὖν τὸ συνῶν γένος ἡδιστον ἀνωμολόγηται παρὰ τοῖς χρωμένοις.

Tra gli animali terrestri la specie del maiale è considerata all'unanimità la più deliziosa tra coloro che la consumano.

In termini simili si esprime l'autore del quarto libro dei Maccabei, che riabora il racconto del martirio del pio Eleazar e dei suoi figli ad opera di Antioco IV, già narrato nel secondo libro, facendolo diventare uno spunto per un dibattito di ampia portata etica e filosofica. Il punto di partenza del dialogo è la proposta che il re fa al vecchio Eleazar, al momento dell'assedio di Gerusalemme, di decidersi a mangiare un po' di carne di maiale per sfuggire alle torture. Dopotutto, dice Antioco, mangiare carne è naturale, e il maiale è la carne migliore (*καλλίστην*) messa a disposizione dalla natura. Ne consegue pertanto che il rifiuto del maiale è illogico (*ἀνόητον*) e ingiusto (*ἄδικον*)⁴⁶:

⁴⁵ Philo *Spec.* 4, 101.

⁴⁶ IV *Mcc* 5, 8-9.

Διὰ τί γὰρ τῆς φύσεως κεχαρισμένης καλλίστην τὴν τοῦδε τοῦ ζώου σαρκοφαγίαν βδελύττη; καὶ γὰρ ἀνόητον τοῦτο, τὸ μὴ ἀπολαύειν τῶν χωρὶς ὀνείδους ἡδέων, καὶ ἄδικον ἀποστρέφειν τὰς τῆς φύσεως χάριτας.

Perché infatti, se la natura ha dato un sapore sublime alla carne di questo animale, tu ne provi ripugnanza? È insensato non godere delle gioie che non comportano vergogna, ed è ingiusto rifiutare i doni di natura.

Nella conversazione che ne segue, Eleazar rovescia l'argomentazione di Antioco dimostrando che le leggi ancestrali degli Ebrei, incluse quelle alimentari, lungi dall'essere irrazionali, sono invece naturali (κατὰ φύσιν) e fondamentali per l'educazione dell'anima⁴⁷. Per questo motivo Eleazar non è disposto a violarle, anche a costo della sua stessa vita.

5. Conclusioni

Il percorso sin qui condotto conferma che, sin dalla loro prima apparizione nelle fonti greche, i divieti alimentari ebraici sono percepiti come un segno distintivo della *miso Xenia* giudaica, ovvero del disprezzo da parte degli Ebrei nei confronti degli stranieri. Le fonti rivelano una conoscenza superficiale delle leggi alimentari e del giudaismo in generale, che si limita a pochi stereotipi come la circoncisione, il tabù del maiale, il rispetto del sabato, oltre a credenze senza effettivo riscontro come il digiuno. Per quel che riguarda il contesto romano, l'apprensione riguarda l'appropriazione romana dei riti ebraici, come il 'giudaizzare', o il 'sabbatizzare', e non rivela un interesse per la religione ebraica in sé. Da questo punto di vista, il tabù ebraico del maiale può essere un semplice oggetto di scherno, come appare nei motti di spirito e nel *divertissement* petroniano, oppure un pretesto per discutere di altro, in particolare di pratiche teriolatriche.

Lo sfruttamento di questo cliché in senso esplicitamente antiggiudaico emerge in due contesti storici precisi, in cui si acuisce lo scontro politico fra Roma e la Giudea: le campagne di Pompeo in Giudea, che fanno da sfondo all'opera di Diodoro Siculo, e l'età traianea, in particolare alla vigilia della rivolta giudaica, periodo in cui si datano le satire di Giovenale. Si è spesso proposto di leggere la polemica contro i riti ebraici come un riflesso di questi eventi, che spiegherebbero l'accrescersi di un atteggiamento antiggiudaico nell'élite romana. Questa

⁴⁷ IV Mcc 5, 25-26: διὸ οὐ μιροφαγοῦμεν πιστεύοντες γὰρ θεοῦ καθεστάναι τὸν νόμον οἶδαμεν ὅτι κατὰ φύσιν ἡμῖν συμπαθεῖ νομοθετῶν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐπέτρεψεν ἐσθίειν, τὰ δὲ ἐναντιωθησόμενα ἐκώλυσε σαρκοφαγεῖν («Per questo motivo non mangiamo cibi impuri, poiché crediamo che la legge sia stata stabilita da una divinità, sappiamo che secondo natura il fondatore del cosmo, legiferando, ha mostrato benevolenza verso di noi: ci ha permesso di mangiare quello che è utile alla nostra anima, ma ci ha impedito di nutrirci di quello che le sarebbe contrario»).

lettura mi pare però riduttiva⁴⁸. Il confronto con le fonti filosofiche mostra che anche altri paradigmi entrano in gioco. L'astensione dal consumo di maiale e di altri animali diventa infatti parte di un dibattito più ampio sulla naturalità del consumare carne, e in senso ancora più generale, sull'esistenza o meno di leggi naturali comuni all'umanità.

La differenza nell'approccio alla questione dei divieti alimentari ebraici corrisponde forse anche a due *setting* geografici diversi: se i toni dello scontro e dell'opposizione prevalgono a Roma, in un contesto più internazionale quale è quello filosofico l'approccio è improntato al dialogo e all'esplorazione delle 'curiosità'. La presa in conto di tale contesto offre la possibilità di interpretare sotto una nuova luce testi che finora sono stati quasi esclusivamente letti nella prospettiva dell'antigiudaismo antico, spostando l'attenzione dall'aspetto identitario assegnato alle pratiche alimentari a quello delle interazioni fra uomo e animale nelle pratiche religiose antiche. L'esempio del maiale conferma che gli animali sono un dispositivo privilegiato per costruire relazioni non solo all'interno di un determinato contesto culturale, ma anche fra culture diverse. Inoltre, il confronto fra fonti greche ed ebraiche dimostra che il giudaismo grecofono non rappresenta un compartimento 'stagno', ovvero separato dal resto della letteratura, filosofia e cultura greca, ma è parte integrante di essa e come tale andrebbe approcciato. Solo una lettura integrata delle fonti insegna a praticare la messa in rete dei diversi punti di vista e permette esercitare uno sguardo veramente antropologico sulle 'curiosità' delle religioni antiche.

Riferimenti bibliografici

Angelini 2020 = A. Angelini, *The Reception and Idealization of the Torah in the Letter of Aristeas: The Case of the Dietary Laws*, «Hebrew Bible and Ancient Israel» 9, 2020, pp. 435-447.

Angelini 2024 = A. Angelini, *Looking from the Outside. The Greco-Roman Discourse on the Jewish Food Prohibitions in the First and Second Centuries CE*, in A. Angelini - P.

⁴⁸ Rolle 2022, pp. 60-61, mette in risalto una componente sociale, senz'altro presente, nella denigrazione del giudaismo da parte di Giovenale e Tacito. L'individualismo dei riti ebraici allontanava sia gli Ebrei sia i loro simpatizzanti dal *mos maiorum*, il codice non scritto di norme sociali e religiose che regolava i costumi romani fin dai tempi degli antenati. Di conseguenza, la natura settaria del giudaismo avrebbe finito per renderlo incompatibile con una completa integrazione all'interno dello Stato romano. L'ipotesi di leggere il passo di Tacito in chiave principalmente politica, proposta di recente da Livia Capponi (2024), rimane a mio avviso dubbia, in quanto il peso effettivo della componente politica rimane difficile da valutare. Per quanto riguarda Tacito, c'è un problema cronologico: le *Historiae* furono verosimilmente composte intorno al 110 (secondo Bloch 2002, p. 129, *l'exkursus* sugli Ebrei potrebbe anche risalire agli anni 100-105), dunque ben prima delle rivolte giudaiche, in un periodo di relativa 'quiescenza' (Gruen 2009, pp. 268-269). Si vedano anche le osservazioni di Berthelot (2003a, pp. 161-167), che nota come alcuni tratti attribuiti da Tacito agli Ebrei siano *topoi* applicati anche ad altri popoli stranieri. Una lettura politica potrebbe forse valere per Giovenale; tuttavia, anche in questo caso, va considerato che la polemica contro i costumi stranieri rientra nelle convenzioni letterarie del genere satirico. Per un approfondimento si veda Angelini 2024.

- Altmann, *To Eat or Not To Eat: Studies on the Biblical Dietary Prohibitions*, Tübingen 2024, pp. 209-238.
- Bar Kochva 2010 = B. Bar Kochva, *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*, Berkeley 2010.
- Berthelot 2000 = K. Berthelot, *Greek and Roman Stereotypes of Egyptians by Hellenistic Jewish Apologies, with Special Reference to Josephus' Against Apion*, in J. U. Kalms (ed.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999*, Münster 2000, pp. 185-221.
- Berthelot 2003a = K. Berthelot, *Philanthrôpia Judaica: Le débat autour de la «misanthropie» des lois juives dans l'Antiquité*, Leiden 2003.
- Berthelot 2003b = K. Berthelot, *Poseidonios d'Apamée et les Juifs*, «Journal for the Study of Judaism» 34, 2003, pp. 160-198.
- Bloch 2002 = R. Bloch, *Antike Vorstellungen vom Judentum: der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Stuttgart 2002.
- Borgeaud 2013 = Ph. Borgeaud, *Greek and Comparatist Reflexions on Food Prohibitions*, in Ch. Frevel - Ch. Nihan (edd.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden 2013, pp. 261-287.
- Capponi 2024 = L. Capponi, *Tacito antisemita? La (s)fortuna di Historiae 5.1-13*, in M. Cuzzi - L. Mecella - P. Zanini (edd.), *Lecture dell'antico, mito di Roma e retoriche antisemite in epoca fascista*, Milano 2014, pp. 291-306.
- Ciaffi 2003 = Petronio, *Satyricon*, a cura di V. Ciaffi, Torino 2003.
- Courtney 1991 = E. Courtney, *The Poems of Petronius*, Atlanta 1991.
- Di Paola 2014 = O. Di Paola, *The Philosophical Thought of the School of the Sextii*, «Epekeina» 4, 2014, pp. 327-339.
- Feldman 1993 = L. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993.
- Gilula 2001 = D. Gilula, *La satira degli Ebrei nella letteratura latina*, in A. Lewin (ed.), *Gli Ebrei nell'Impero Romano*, Milano 2001, pp. 195-215.
- Goukowsky 2014 = Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique. Fragments, Tome IV: Livres XXXIII-XL*, texte établi et traduit par Paul Goukowsky, Paris 2014.
- Grottanelli 2004 = C. Grottanelli, *Avoiding Pork: Egyptians and Jews in Greek and Latin Texts*, in C. Grottanelli - L. Milano (edd.), *Food and Identity in the Ancient World*, Padua 2004, pp. 59-93.
- Gruen 2009 = E. Gruen, *Tacitus and the Defamation of the Jews*, in G. Geiger - H. Cotton - G. Stiebe (edd.), *Israel's Land: Papers Presented to Israel Shatzman*, Jerusalem 2009, pp. 77-96.
- Gruen 2018 = E. Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History*, Berlin 2018.
- Har-Peled 2013 = M. Har-Peled, *The Dialogical Beast. The Identification of Rome with the Pig in Early Rabbinic Literature*, PhD. Diss., Johns Hopkins University 2013.
- Jouanna 2003 = Hippocrate, *Œuvres. Tome II, 3e partie: La maladie sacrée*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris 2003.
- Lana 1992 = I. Lana, *La scuola dei Sestii*, in *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza»* (Rome, 17-19 mai 1990), Rome 1992, pp. 109-124.
- Moraldi 1998 = Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche. Volume secondo*, a cura di L. Moraldi, Torino 1998.
- Nachmanson 2017 = E. Nachmanson, *Erotianstudien*, Uppsala 1917.
- Nachmanson 2018 = E. Nachmanson, *Erotiani vocum Hippocraticarum collectio cum fragmentis*, Göteborg 1918.

- Perilli 2015 = L. Perilli, *Erotianus*, in F. Montanari - F. Montana - L. Pagani (edd.), *Lexicon of Greek Grammarians of Antiquity*, Leiden 2015. https://doi.org/10.1163/2451-9278_Erotianus_it
- Ravallese 2024 = M. Ravallese, *Tacito, Flavio Giuseppe e la diversitas giudaica*, in A. Marcone (ed.), *Giudeofobia nell'Impero Romano?*, Milano 2024, pp. 41-71.
- Rhyder 2022 = J. Rhyder, *Le porc et les interactions d'Antiochos IV avec les Juifs: une comparaison nouvelle des sources*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 154, 2022, pp. 383-349.
- Rolle 2022 = A. Rolle, *'Dimmi cosa non mangi e ti dirò chi sei': tabù alimentari e culti di periferia nella Roma imperiale*, in A. Bonadeo - A. Canobbio - E. Romano (edd.), *Centro e periferia nella letteratura di Roma imperiale*, Pavia 2022, pp. 49-62.
- Rosenblum 2010 = J. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge 2010.
- Rosenblum 2016 = J. Rosenblum, *The Jewish Dietary Laws in the Ancient World*, Cambridge 2016.
- Schäfer 1997 = P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge 1997.
- Sommariva 1984 = G. Sommariva, *Petronio, Satyr. Frr. 37 e 47 Ernout*, in V. Tandoi (ed.), *Disiecti Membra Poetae*, Foggia 1984, pp. 117-145.
- Stern 1976 = M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Vol 1: From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem 1976.
- Volokhine 2014 = Y. Volokhine, *Le porc en Égypte ancienne: mythes et histoire à l'origine des interdits alimentaires*, Liège 2014.
- Volokhine 2020 = Y. Volokhine, *'Food Prohibitions' in Pharaonic Egypt: Discourses and Practices*, in P. Altmann - A. Angelini - A. Spiciarich (edd.), *Food Taboos and Biblical Prohibitions: Reassessing Archaeological and Literary Perspectives*, Tübingen 2020, pp. 43-56.
- Wardy 1979 = B. Wardy, *Jewish Religion in Pagan Literature during the Late Republic and Early Empire*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 2, 19, 1, 1979, pp. 592-644.
- Watson-Watson 2014 = Juvenal, *Satire 6*, edited by L. Watson - P. Watson, Cambridge 2014.

Corinne Bonnet

«ESHMUN È (MIA) MADRE». OSSERVAZIONI
SU UNA CURIOSA PARENTELA¹

Abstract: The anthroponym «Eshmun is (my) mother» attested in Carthage raises questions about the gender representation of deities. The question arises as to how a male deity could fulfil the role of a mother for an individual bearing such a name. By undertaking a comparative analysis of Semitic anthroponymy across diverse contexts, complemented by an examination of literary texts that ascribe a maternal characteristic to specific deities, notably Yahweh, this study seeks to shed light on this intriguing anthroponym within the broader context of the construction of divine otherness, which transcends the gender confines inherent in the human realm.

1. I nomi teoforici nel mondo fenicio e punico

Nell'ampio corpus di iscrizioni fenicie e puniche, tanto più prezioso quanto più risulta persa ogni letteratura in questa lingua², abbondano gli antroponomi, molti dei quali teoforici, cioè basati su un nome divino associato a un elemento verbale o nominale³. Questi nomi personali costituiscono un breve enunciato, che informa sulle caratteristiche o funzioni delle divinità. La sequenza nome divino + verbo, oppure nome divino + sostantivo allo stato costruito⁴ esprime, in altre parole, una relazione particolare tra l'entità divina scelta dai genitori e

¹ I miei vivi ringraziamenti vanno ai partecipanti all'incontro di Siena, che, con i loro suggerimenti, mi hanno consentito di arricchire il mio testo, e alle care organizzatrici, Ginevra Benedetti e Francesca Prescendi Morresi.

² Sulla storia delle lingue fenicia e la sua derivazione punica si veda il recente volume di Amadasi Guzzo-De Simone 2024.

³ Questa usanza non è specifica del mondo fenicio e punico, e nemmeno semitico; ad esempio, per le lingue italiche, si veda Poccetti 2009. Per i repertori onomastici fenici e puniche, cfr. Half 1963-1964; Benz 1972; Israel 1994 e 2013; Minunno 2024; per i nomi fenici e puniche nell'epigrafia greca e latina, cfr. Vattioni 1979 e 1980.

⁴ La relazione che viene espressa in italiano con un complemento di specificazione o in greco e latino con il genitivo, in ebraico viene formulata attraverso una catena costruita. La prima parola di questa catena cambia forma, adottando lo stato costruito differente dallo stato assoluto.

Corinne Bonnet, Scuola Normale of Pisa, Italy, corinne.bonnet@sns.it, 0000-0003-2770-7914

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Corinne Bonnet, «Eshmun è (mia) madre». Osservazioni su una curiosa parentela, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6.08, in Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi (edited by), *Piccole curiosità delle religioni antiche. Un approccio antropologico. Atti delle giornate di studio – Siena, 4 e 5 aprile 2024*, pp. 81-97, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0767-6, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

il proprio figlio, portatore dell'antroponimo. Il contesto sociale risulta determinante nella costruzione del senso attribuito al nome personale, un senso che è suscettibile di cambiare nel tempo, dalla nascita all'età adulta, in funzione delle condizioni esistenziali. Il nome teoforico non è quindi un assunto monolitico e fisso; anzi, la sua potenziale polisemia accompagna in qualche modo le diverse tappe della vita di un individuo. Ad esempio, se una persona riceve alla nascita il nome di Baalyaton (*b'lytn*), ossia «Baal ha dato», si può ipotizzare che un dio Baal⁵, un «Signore» probabilmente locale, abbia favorito il suo concepimento e la sua nascita, ma anche, successivamente, la sua crescita e affermazione in seno alla società in cui viveva: Baal gli ha dato la salute, il successo, una famiglia, la prosperità economica, ecc. Numerose sono le divinità che 'danno', proprio perché l'esistenza stessa delle 'metapersone' che sono le potenze divine è fondata sulla convinzione che queste ultime abbiano il potere di governare il modo e il destino degli uomini⁶. Tuttavia, il verbo *ytñ* non viene usato con tutti i nomi divini e gli elementi che compaiono nei nomi teoforici non sono poi sempre così generici come il predicato «dare». Il verbo *ysp*, «aggiungere», ad esempio, è molto più raro anche se il suo significato è analogo. Fra i diversi sostantivi, se prendiamo *šr*, che significa «roccia» e corrisponde anche al toponimo per la città «Tiro», esso viene usato diverse volte sicuramente per far riferimento alla divinità protettrice del neonato. Tuttavia, l'elemento divino è sottinteso in questi nomi ipocoristici. In un recente studio esaustivo degli antroponimi attestati nelle circa 6000 iscrizioni puniche del tofet de Cartagine, Giuseppe Minunno ha fatto luce sulle divinità più comunemente scelte e sugli aspetti ritenuti rilevanti per comporre i nomi personali. Emerge da questa rassegna l'importanza dei predicati nominali facenti riferimento ad una forma di parentela tra la divinità e l'individuo: *'b*, «Padre», spesso usato con l'elemento divino Baal o Milk («Re»); *'m*, «Madre», sul quale torneremo fra poco; *bn*, «Figlio», ad esempio nel nome *bnḥdš(t)*, «Figlio della Luna nuova», un nome che rimanda alla divinità lunare e al momento della nascita del bambino; *bt*, «Figlia»; *'h*, «Fratello», e *'ht*, «Sorella», usato ad esempio nel nome *Htmqlrt*, «Sorella di Melqart»; il sostantivo *'m*, che potrebbe significare «Zio paterno»; e infine *'rš*, *'ršm*, *'rš'* e *'ršt*, col significato di «Marito» e «Moglie», come nel frequente *'rštbt'l*, «Sposa di Baal».

Il quadro risulta dunque assai ricco di informazioni sul modo di pensare le relazioni fra dèi e mortali. Eppure, bisogna ricordare che non sappiamo in quale occasione e con quale rituale il nome venisse attribuito al bambino. Nel mondo greco, i rituali di integrazione del neonato nella famiglia sono ben conosciuti principalmente grazie a diverse fonti letterarie⁷; in ambito fenicio e punico, invece, l'assenza di fonti letterarie 'indigene' impedisce di cogliere molte dinamiche della vita sociale. Ignoriamo altresì se, crescendo, un individuo potesse

⁵ Sull'uso dell'elemento onomastico Baal, che non compare quasi mai da solo come nome divino, Garbati-Porzia 2024.

⁶ Sulla nozione di «metapersone» e sul ruolo degli dèi nella *cosmic polity* cfr. Graeber-Sahlins 2017; Sahlins 2021.

⁷ Gherchanoc 2012.

cambiare nome – un sacerdote, ad esempio, aveva la possibilità di scegliersi un nome ‘sacerdotale’? – o ricevere un soprannome, che faceva riferimento alle sue attività o particolari caratteristiche corporee. Di sicuro dobbiamo resistere alla tentazione di analizzare i nomi teoforici in chiave di ‘religiosità individuale’, in quanto si riferiscono piuttosto a un orizzonte sociale di tradizioni ampiamente condivise, con una probabile componente di esperienze devozionali familiari, come testimonia la frequentissima ‘papponimia’, cioè l’usanza di chiamare un figlio con il nome del nonno. Infine, va segnalato il fatto che l’identificazione stessa degli elementi onomastici presenti negli antroponimi risulta non di rado ardua non solo in ragione del fatto che le iscrizioni sono spesso frammentarie, contengono errori di grafia e varianti, ma anche perché manca un corpus letterario suscettibile di esplicitare e ‘raccontare’ le rappresentazioni del divino che fanno da sottofondo ai nomi personali. D’altra parte, il carattere formulare, laconico e ripetitivo, quasi canonico, della stragrande maggioranza delle dediche in lingua fenicia e punica non aiuta ad analizzare la portata ‘teologica’ dei nomi.

In questo contributo, ho scelto di concentrarmi su una ‘curiosità’ antroponomica, cioè il nome *m(‘)šmn*, che può essere vocalizzato come Um(i)eshmun e che significa «Eshmun è (mia) Madre». Curiosità perché Eshmun è un dio maschile e perché tale antroponimo convoca l’ambito della parentela, la cui portata antropologica è immensa⁸. Cosa implica quindi questa relazione materna fra un essere umano e un dio maschile? Cosa ci insegna su Eshmun, sul suo profilo divino, le sue funzioni? Questa ‘curiosità’ apre la via a un approccio comparativo in direzione di altri contesti semitici o mediterranei? In un primo momento metteremo in luce i contesti nei quali compare questo curioso antroponimo, collocandolo in una serie di antroponimi fenici e punici che esprimono la parentela, per indagare poi la figura di Eshmun e raccogliere le tracce di divinità ‘materne’ in ambito fenicio e punico. Questo ci porterà infine al di là dei confini delle due culture, in particolare nella vicina area siro-palestinese, dove la Bibbia ebraica e la documentazione epigrafica forniscono degli importanti elementi di paragone.

2. «Eshmun è mia madre» nell’antroponomia punica

L’antroponimo *m(‘)šmn*, «Eshmun è (mia) Madre» compare ad oggi cinque, forse sei volte a Cartagine esclusivamente, in iscrizioni votive e in una funeraria, per soggetti esclusivamente femminili⁹. Non si tratta quindi di un hapax, di una curiosità isolata, tale per cui l’idea di un errore sembra sia da scartare. Si è anche ipotizzato che fosse una forma secondaria di *mt’šmn*, «Ancella di Eshmun», ma la *lectio difficilior* mi pare imporsi in considerazione del numero di attestazioni e del fatto che l’elemento *m*, «madre», risulta attestato anche con Ashtart (Astarte) nel nome ben frequente di *m’štrt*, «Ashtart è (mia) Madre»,

⁸ Oltre a Lévi-Strauss 1949, più recentemente Sahlins 2011.

⁹ Benz 1972, p. 269; Half 1963-1964, p. 92. Le iscrizioni sono CIS I, 881, 1106, 2065, 3826 (in parte restituita), 4855 (nonno chiamato Eshmunyaton), 6066.

portato a Sidone dalla madre del re Eshmunazor, al potere nel VI secolo a.C.¹⁰. Eshmun, del resto, è un dio fortemente ancorato a Sidone, probabilmente chiamato «Baal di Sidone» nella stessa iscrizione funeraria e commemorativa dove il giovane re defunto ricorda gli edifici sacri costruiti da lui e da sua madre, fra cui uno per il Baal di Sidone e uno per Ashtart «Nome di Baal». In occasione dell'espansione fenicia nel Mediterraneo, il culto di Eshmun si è ampiamente diffuso¹¹. A Cartagine, dove è attestato un suo santuario¹², il dio risulta molto popolare e quindi frequentemente convocato nell'onomastica personale. Giuseppe Minunno ha recensito più di 2000 attestazioni di nomi propri formati con l'elemento divino Baal¹³, più di 1600 con l'elemento Melqart, più di 1000 con l'elemento Ashtart, mentre Eshmun, in quarta posizione in termini di popolarità, ricorre ben 724 volte in diversi nomi, fra cui il gettonato Abdeshmun ('bd'smn), «Servitore di Eshmun», che compare più di 400 volte. Come sottolinea l'autore, i verbi o sostantivi usati con il teonimo Eshmun esprimono, in oltre il 65% dei casi, un legame col dio¹⁴ nel senso che l'individuo è servitore, cliente, nella mano del dio, laddove circa il 25% rimanda alla protezione e all'aiuto offerti dal dio. I termini di parentela sono limitati al nostro curioso «Eshmun è (mia) Madre». Va inoltre notato, prima di approfondire l'analisi, che a Cartagine è conservata un'iscrizione votiva rivolta a una divinità detta 'doppia', Eshmun-Ashtart, 'šmn'strt¹⁵. L'associazione fra Eshmun e Ashtart fa verosimilmente riferimento all'orizzonte sidonio appena evocato, mentre il nome divino doppio, maschile e femminile, traduce una certa fluidità di genere nel mondo divino¹⁶, sulla quale torneremo più avanti.

3. La parentela divina nell'antroponimia

Come ricordato sopra, diversi antroponimi fenici e puniche includono predicati nominali che esprimono una relazione di parentela tra la divinità e l'individuo che porta il nome. Ad esempio, la paternità divina è espressa con l'elemento 'b, «Padre», nei nomi 'bb'l, «Baal è (mio) Padre», oppure «Il/Mio Padre è Signore», 'bqm, «Il/Mio Padre si alza/si erge», 'bmlk, «Il/Mio Padre è re», oppure «Milk è mio padre», ecc. Si vince da questi casi che «Padre» può essere una qualifica applicata a un teonimo o presunto tale (Baal), o fungere da etronimo di una divinità, senza che sia esplicita l'identità del Padre divino che si

¹⁰ KAI 14.

¹¹ Garbati-Xella 2021.

¹² Le iscrizioni CIS I, 2362, 4834-4837, 5594 fanno riferimento a un luogo di culto di Eshmun, ma non sappiamo se si tratti sempre della stessa divinità.

¹³ Si ipotizza generalmente che, a Cartagine, l'elemento onomastico Baal possa riferirsi *in primis* a Baal Hammon al quale sono destinate le migliaia di stele votive del tofet, insieme a Tanit chiamata appunto «Viso di Baal».

¹⁴ G. Minunno (Minunno 2024) parla di «dependence» («dipendenza»).

¹⁵ CIS I, 254.

¹⁶ Bonnet-Galoppin-Grand-Clément 2021.

alza, si drizza, un'azione espressa con il verbo *qwm*. Il ruolo di «Padre» sembra rimandare a un universo esclusivamente maschile. La parentela materna, invece, espressa con il sostantivo 'm, «Madre», pare invece essere una prerogativa quasi esclusiva della dea Ashtart, se si esclude il nostro «Eshmun è (mia) Madre». Va anche segnalato l'interessante e altrettanto curioso antroponimo 'my'h, «Mia madre (divina) è (mio) fratello», attestato su due stele funerarie provenienti da Tiro, la cui datazione rimane incerta (epoca persiana?)¹⁷. Quanto all'elemento *bt*, «Figlia», esso ricorre nell'antroponimo *btb'l*, «Figlia di Baal», più raramente in altri nomi, fra cui *bt'smn*, «Figlia di Eshmun», che va accostato al nostro «Eshmun è (mia) madre». Fra gli antroponimi composti con l'elemento 'h («Fratello») e 'ht («Sorella») prevalgono gli elementi divini *mlk/mlkt*, «Re/Regina», da considerare come teonimi o titoli divini che fungono da etronimi per una divinità regale, quale Melqart ad esempio, il *MLK* della città di Tiro¹⁸, o Ashtart, chiamata *mlkt qdšt*, «Regina Santa», a Kition, nell'isola di Cipro. L'antroponimo 'hmlkt, «Fratello della Regina» compare ben 585 volte nelle iscrizioni di Cartagine, seguito da 'hmlk («Fratello del Re»). Dal punto di vista del genere, nel nome dato a una bambina o un bambino, i genitori possono quindi decidere di mettere in evidenza una filiazione divina paterna o materna, una fratellanza o 'sorellanza', nella misura in cui tutti questi termini mirano ad attirare sui neonati una vicinanza benefica e una protezione efficace da parte delle divinità. Una volta esplorato questo panorama, rimane ancora da spiegare perché Eshmun viene descritto come madre e non come padre nei confronti delle cinque o sei persone che si chiamano 'm(')šmn. Perché nei loro confronti non si usa il frequentissimo 'm'strt?

4. Eshmun da Sidone a Cartagine

L'uso massiccio dell'elemento teoforico Melqart negli antroponimi puniche di Cartagine (1613 attestazioni secondo Minunno) attira la nostra attenzione sulla componente ancestrale dell'onomastica cartaginese. Melqart era il dio della madrepatria Tiro, con il quale Cartagine aveva mantenuto un forte legame organico, riattivato annualmente in occasione del suo rituale tirio dell'*egersis*, il «risveglio»¹⁹. Diodoro Siculo chiama del resto questo dio τὸν Ἡρακλέα τὸν παρὰ τοῖς ἀποίκους, cioè «l'Eracle quello preposto ai coloni», sottolineando il suo legame con la diaspora tiria²⁰. La notevole popolarità del Baal di Tiro induce a pensare che Eshmun, il Baal di Sidone, con le sue 724 attestazioni, abbia giocato un ruolo simile in riferimento all'orizzonte sidonio, dove il grande santuario di Bostan esh-Sheikh ospitava un culto di ampio respiro regionale e in-

¹⁷ Sader 2005, p. 48 nota 23, 56-57 nota 31. Cfr. Albertz-Schmitt 2012, p. 577.

¹⁸ Su Melqart, da ultimo, Bonnet 2021a; su Ashtart, Bonnet 2021b, in particolare p. 25; per l'iscrizione di Kition: *I.Kition* 1078 = *IK C1* = <https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/source/381> (inizio del IV secolo a.C.).

¹⁹ Bonnet 2015, pp. 71-86.

²⁰ Diod. Sic. 20, 14.

ternazionale, che associava Eshmun e Ashtart. Queste divinità si prendevano cura insieme della comunità cittadina, con un'attenzione particolare alla salute, al benessere degli adulti e dei più giovani²¹. Il fatto che ad Eshmun corrisponda nel mondo greco Asclepio è molto significativo da questo punto di vista²², così come è altrettanto significativa l'esistenza del teonimo doppio Eshmun-Ashtart menzionato sopra. Le fonti classiche collocano il santuario cartaginese dell'Asclepio punico in alto, sulla collina di Byrsa²³, e aggiungono che ospitava le riunioni del Senato locale, due elementi che confermano il ruolo 'poleico' di Eshmun. Gli ultimi resistenti all'attacco feroce dei Romani nel 146 a.C. si rifugiarono in questo santuario prima di morire eroicamente. Alla luce di questi dati, il curioso profilo materno di Eshmun inizia ad acquisire il suo senso.

Fra gli antroponimi cartaginesi contenenti il nome di Eshmun, oltre al frequentissimo *'bd'šmn*, «Servitore di Eshmun», vanno presi in considerazione i nomi *'šmnhls*, «Eshmun ha liberato/salvato», *'šmnytn*, «Eshmun ha dato», *'šmn'ms*, «Eshmun ha portato/sostenuto» e *bd'šmn*, «Nella mano di Eshmun», che, senza particolare originalità, rientrano nella sfera della protezione, dell'aiuto, del favore, della grazia, del destino. Chiamare una persona «Eshmun è (mia) madre» potrebbe pertanto, in prima battuta, essere considerato come un modo singolare di assicurarle una protezione particolarmente attenta e ravvicinata, come quella di una madre, ma anche potente ed efficiente, come quella di un dio. Da questo punto di vista, cosa apprendiamo dalla documentazione fenicia e punica sull'esistenza di divinità materne?

5. Divinità materne nel mondo fenicio e punico

Se il sostantivo *'m*, «Madre», appare poco sollecitato nell'antroponomia di Cartagine è forse perché risulta raro nell'onomastica divina. Un'iscrizione cartaginese, datata fra il IV e il III secolo a.C., incisa su una base oggi scomparsa²⁴, contiene una dedica *lrbt l'm' wlrbt lb't hhdrt*, «Per la Signora per la Madre e per la Signora, la Padrona dell'aldilà». Non è escluso che questa sequenza singolare nell'epigrafia punica possa riferirsi al binomio greco formato da Demetra, la madre, e sua figlia Kore, ossia Persefone, sposa di Ade e sovrana dell'aldilà. Sappiamo, infatti, che le due dee furono introdotte a Cartagine dalla Sicilia nel 396 a.C.²⁵ su iniziativa dei Cartaginesi, che avevano provocato l'ira delle dee a seguito del saccheggio del loro tempio siracusano da parte delle truppe di Imilcone. Con la massima solennità, precisa Diodoro, le dee e le loro statue di culto furono installate ufficialmente nella metropoli punica e per esse vennero istitu-

²¹ Per l'analisi di questi profili si veda Bonnet 2014, pp. 211-245. Il nome stesso di Eshmun si collega ad una radice semitica *šmn* legata all'olio, le cui virtù terapeutiche sono ben conosciute.

²² Cfr. Garbati-Xella 2021.

²³ Liv. 41, 22; 42, 24; Strab. 17, 3, 14; App. *Pun.* 130 (che descrive il luogo come una vera e propria acropoli o cittadella).

²⁴ *KAI* 83.

²⁵ Bonnet 2006; López Bertran 2021.

iti sacrifici di *ethos* greco. Per il servizio quotidiano delle dee furono mobilitati i più illustri residenti greci di Cartagine. Ciononostante, è molto probabile che la loro titolatura greca sia stata oggetto di una ‘traduzione’ punica. Demetra, chiamata altresì Deo, è una figura chiaramente materna, mentre sua figlia diventa, a sua volta, «Padrona», *kuria* in greco, *baalat* in punico; del resto, l’epigrafia nepunica conserva due attestazioni del nome divino *Krw*’ (in un caso lacunosa), associato una volta al sostantivo *b’lt*, «Signora», e una volta a *rbt*, «Dama»²⁶. Il lessicografo Esichio, verosimilmente nel V-VI secolo d.C., spiega il termine *Amma* come il nome della balia di Artemide, o un termine che significa «anche madre, o Rhea, o Demetra»²⁷.

Due iscrizioni votive del tofet di Cartagine, datate fra il IV e il II secolo a.C. circa²⁸, contengono un’interessante variante nella formula votiva usuale che recita *lrbt ltnt pn b’l wl’dn lb’l hmn*, «alla Dama a Tanit Viso di Baal e al Signore a Baal Hammon». Infatti, il dedicante si rivolge a Tanit come «alla Madre alla Signora Tanit Viso di Baal» (*l’m lrbt ltnt pn b’l*), seguita da solito «Signore Baal Hammon». La qualifica di «Madre» è stata semplicemente aggiunta alla titolatura di Tanit, in posizione iniziale²⁹. Nella sfera fenicia, l’elemento «Madre» è praticamente assente nell’onomastica divina, benché sia attestato nell’antroponimia, ad esempio nel nome della regina sidonia, madre di Eshmunazor, Umiashtart, già menzionata. Va segnalata un’unica iscrizione da Kition, più precisamente dal sito di *Phaneromeni*, datata alla metà del IV secolo a.C. e incisa su una base di marmo, che recita³⁰: «Alla sua Signora alla Madre la ’zrt» (*lrby l’m h’zrt*). Chi sia di preciso questa dea rimane oscuro, ma in greco viene chiamata Artemide *Paralia*, con un epiteto che può significare sia «Della riva» sia «Della salina». Il profilo dei culti del santuario di *Phaneromeni*, vicino al lago salato di Hala Sultan Tekke, è stato accuratamente analizzato e decifrato da Pauline Maillard³¹: si tratta di culti legati alla cura dei neonati e alla salute, nei quali il sale rinomato di Kition giocava un ruolo terapeutico. A questo proposito può risultare interessante ricordare qui l’iscrizione votiva trilingue (greco, latino e punico) di San Nicolò Gerrei, in Sardegna, indirizzata a Ἀσκληπιῶ Μήρηη / *Aescolapio Merre* / *l’dn l’šmn m’rh*, da parte uno schiavo di nome *Kleonen* che, in greco, si definisce come ὁ ἐπι τῶν ἀλῶν, «il preposto alle saline»³².

²⁶ Sul mausoleo di Gasr Dora si veda Bigi-Di Vita-Evrard-Fontana-Schingo 2009, pp. 37-39 (prima metà del I secolo d.C.); a *Lepcis Magna*, Elmayer 2008 (I-II secolo d.C.).

²⁷ Hesych. *lex.* 3692, s.v. *Amma*.

²⁸ CIS I, 195 (<https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/source/2420>) e 380 (<https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/source/3834>).

²⁹ L’iscrizione CIS I, 2631 (<https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/source/7442>) contiene probabilmente la stessa sequenza, anche se manca il *lamed* introduttivo (*m lrbt ltn[t] pn b’l wl’dn lb’l hmn*).

³⁰ *I.Kition* 1027 = *IK A27*. Cfr. Maillard 2022 e 2023, pp. 131-132, 208-209.

³¹ Cfr. *supra*, nota 30.

³² *KAI* 66. Cfr., di recente, Culasso Gastaldi 2000; Bergamini 2006, pp. 20-25; Culasso Gastaldi-Pantò 2014, pp. 38-39 nota 8.

Tornando all'elemento onomastico divino «Madre», possiamo così dire che non fosse frequente per le divinità femminili e sconosciuto per una divinità maschile.

6. *L'uso metaforico del lessico della parentela*

Per cogliere il senso dell'antroponimo che ci interessa, esploriamo ora l'uso metaforico del lessico della parentela, prendendo in considerazione prima di tutto alcune iscrizioni reali. Questa pista è tanto più valida quanto l'ambito della regalità umana – poteri, ideologia, linguaggio, simboli, dispositivi, gerarchizzazione – serve a pensare ed esprimere diversi aspetti della potenza divina. Così come il re è «colui che fa vivere il popolo»³³, le divinità esercitano, ciascuna a modo suo, una protezione altrettanto esistenziale per le società umane e per ogni singolo individuo. Tale capacità del re a vegliare sulla vita e la prosperità dei suoi sudditi è espressa metaforicamente attraverso i termini di parentela. Nell'iscrizione del re di Sam'al (Zincirli in Turchia meridionale), attorno all'830-825 a.C., il re Kulamuwa afferma³⁴: «quanto a me, sono stato un padre per loro, sono stato una madre per loro, e sono stato un fratello per loro». Il ricorso ad un insieme di tre legami di parentela mira a sottolineare la forza dell'impegno del re a favore del popolo. Padre, madre e fratello al contempo, il re offre una protezione completa. I termini di parentela hanno qui un valore metaforico e ideologico per esprimere una correlazione intima e duratura, che costituisce in qualche modo la trama principale del tessuto sociopolitico; il regno, in altre parole, è una grande famiglia unita da legami 'naturali'. Nell'iscrizione di Karatepe, sempre in Turchia meridionale, alla fine dell'VIII secolo a.C.³⁵, il re locale, Azitiwada, ricorda la sua investitura in questi termini: «Baal mi ha reso padre e madre per i Danuniti». Con questa fraseologia tradizionale, il re si presenta come garante, di 'diritto divino', della pace, del benessere e della prosperità.

Un altro ambito nel quale il lessico della parentela viene usato per esprimere l'antichità, la pariteticità e la solidità dei legami intercorsi fra due stati, due corti, due sovrani è quello della diplomazia³⁶. Ad esempio, una tavoletta di Hattusha, la capitale dell'impero ittita, datata al XIII secolo a.C.³⁷, usa i termini «sorella» e «fratello» per caratterizzare il rapporto stabilito fra la regina ittita (di origine hurrita) Puduhepa, moglie di Hattushili III, e il faraone Ramses II, che riceverà come spose due figlie della coppia reale ittita. Nella fattispecie, i matrimoni creeranno veramente dei legami di parentela, ma il vocabolario usato non fotografa una realtà familiare, bensì traduce una rete di rapporti politici. Numerosi sono anche gli esempi tratti dalla corrispondenza di Amenofi IV/Akhenaton con

³³ Amadasi Guzzo 1984.

³⁴ KAI 24, 10-11.

³⁵ KAI 26A i 3.

³⁶ Analogamente, nel mondo greco, il lessico della *sungeneia* è molto presente nelle relazioni diplomatiche: Curty 1995.

³⁷ KUB XXI, 38; cfr. Hoffner-Beckman 2009, pp. 281-290 nota 98.

«Eshmun è (mia) madre»

le grandi corti del XIV secolo a.C. La lettera EA 9, ad esempio, inizia in questi termini: «Di' a Nibhurrereya (= Tutankhamun), re d'Egitto, mio fratello: Così dice Burra-Buriyash (= re di Babilonia), tuo fratello: per me tutto va bene. Per te, per la tua casa, per le tue mogli, per i tuoi figli, per il tuo Paese, per i tuoi Grandi, per i tuoi cavalli, per i tuoi carri, tutto va bene». I principi di questo sistema diplomatico, che mira alla stabilità geopolitica e copre tutto il Vicino Oriente e l'Egitto, sono espressi in termini molto chiari da Hattushili III (1265-1238 ca), in un messaggio rivolto al re di Babilonia, Kadashman-Enlil II (1263-1255 ca)³⁸:

Quando io e tuo padre abbiamo stabilito relazioni diplomatiche e siamo diventati come fratelli devoti, non siamo diventati fratelli solo per un giorno; non abbiamo forse stabilito relazioni fraterne permanenti basate sulla parità di status? [Poi] abbiamo fatto il seguente accordo: siamo solo esseri umani; il sopravvissuto deve proteggere gli interessi dei figli di colui che è andato incontro al suo destino. Mentre gli dèi mi tenevano in vita e preservavano il mio regno, tuo padre è morto e io l'ho pianto come si deve in un rapporto fraterno.

Non abbiamo purtroppo testimonianze simili per il mondo fenicio e punico, ma la Bibbia ebraica fornisce un materiale prezioso, che ci riconduce alla sfera divina.

7. *Yahweh Padre e Madre*

Dopo il fallimento della regalità che ha portato, nella revisione postesilica della storia di Israele, al terribile fallimento della distruzione del Tempio di Gerusalemme ad opera di Nabucodonosor nei primi decenni del VI secolo a.C. e alla deportazione degli Ebrei in Babilonia, non esiste più, in Israele, che un solo re: Yahweh³⁹. Numerosi sono i Salmi che proclamano la sua regalità. Quindi, in quanto tale, Yahweh ha a cuore di comportarsi alla stregua dei re menzionati sopra, cioè di sviluppare dei rapporti fraterne, di benevolenza e protezione, con il popolo dell'alleanza. Il Salmo 27 fa ricorso al vocabolario della parentela in questi termini⁴⁰:

Non nascondermi il tuo volto,
non respingere con ira il tuo servo.
Sei tu il mio aiuto, non lasciarmi,
non abbandonarmi, Dio della mia salvezza.
Mio padre e mia madre mi hanno abbandonato,
ma il Signore mi ha raccolto.

³⁸ *KB* 1.10+*KUB* 3.72. Cfr. Beckman 1999 nota 23.

³⁹ Cfr. Grant 2004.

⁴⁰ Altri esempi di parentela con Yhawah in *Nm* 11, 12; *Dt* 32, 18; *Ier* 2,27; *Is* 40, 11; 42, 14; 45, 9-10; 49, 14-15. Su questi ultimi passi, Dille 2004. pp. 34-40; in generale Ziemer-Erbele-Küster-Dieckmann 2006; Loland 2008; Maier 2014.

Dio viene descritto come un padre e una madre ‘di sostituzione’, o meglio un padre e una madre che non fanno mai mancare il loro sostegno, proprio perché non sono figure umane, quindi fallibili, ma una figura divina, infallibile, salvatrice, che raccoglie invece di abbandonare⁴¹. In modo interessante nella prospettiva dell’analisi del nome «Eshmun è (mia) madre», Yahweh assume significativamente entrambi i ruoli parentali. Alcuni passi biblici fanno persino riferimento a Yahweh come a una madre che allatta, un motivo che ha conosciuto interessanti sviluppi ermeneutici nella *kabbalah*⁴². In *Is* 66, 10-13, la premura materna di Yahweh viene espressa con delle immagini di grande impatto:

Rallegratevi con Gerusalemme,
esultate per essa tutti voi che l’amate.
Sfavillate con essa di gioia
tutti voi che per essa eravate in lutto.
Così sarete allattati e vi sazierete
al seno delle sue consolazioni;
succhierete e vi delizierete
al petto della sua gloria.
Perché così dice il Signore:
“Ecco, io farò scorrere verso di essa,
come un fiume, la pace;
come un torrente in piena, la gloria delle genti.
Voi sarete allattati e portati in braccio,
e sulle ginocchia sarete accarezzati.
Come una madre consola un figlio,
così io vi consolerò”.

L’uso del lessico della parentela e di metafore antropomorfe che mettono in risalto i sentimenti materni⁴³ al fine di esprimere il legame intimo ed esclusivo fra la divinità e i suoi ‘fedeli’ hanno da tempo ritenuto l’attenzione dei bibliisti⁴⁴. D’altra parte, la Bibbia ebraica, come ben sappiamo, ha attinto a un ricco patrimonio di tradizioni anteriori. Ora, nel mondo mesopotamico, Marduk è acclamato e invocato nelle preghiere come Padre e Madre⁴⁵, così come Ishtar⁴⁶ si trova spesso in relazione con il momento della nascita, quindi con l’idea del legame biologico e dei sentimenti e obblighi che ne derivano: proteggere, sostenere, perdonare. Come nel Salmo 27 citato sopra, una strategia di *captatio bene-*

⁴¹ Nella stessa prospettiva, il Salmo 22, 10-11: «Sei proprio tu che mi hai tratto dal grembo, mi hai affidato al seno di mia madre. Al mio nascere, a te fui consegnato; dal grembo di mia madre sei tu il mio Dio». Su questo passo, Grohmann 2006.

⁴² Haskell 2012.

⁴³ Va ricordato che il termine ebraico maschile *shad* («seno») è stato accostato al nome divino El Shaddai, da intendersi forse come «Dio con i seni»; cfr. Biale 1982. Su questo nome, di recente, Leuenberger 2024, pp. 679-680.

⁴⁴ Cfr., ad esempio, Barton 1896 e Seligman 1923. Più recentemente, Wilson-Wright 2022.

⁴⁵ Jüngling 1994, p. 368.

⁴⁶ Jüngling 1994, p. 369.

volentiae nei confronti degli dèi consiste nell'affermare che un individuo non ha madre né padre e che la divinità assume questo doppio ruolo⁴⁷.

I testi di Ugarit forniscono un altro caso interessante studiato nel 1984 da Paolo Xella in un articolo intitolato «Tu sei mio fratello ed io sono tua sorella (KTU 1.18 I 24)»⁴⁸. Si tratta di un passo del poema ugaritico di Danilo e Aqhat, il primo re e padre del secondo, nel quale interviene la dea Anat. Aqhat, infatti, rifiuta di regalare alla dea il favoloso arco composito che il dio Kothar gli ha affidato, cosa che induce Anat a una mossa strategica per tentare di convincerlo. La dea fa leva sulla loro pretesa parentela: «Ascolta, di grazia, eroe (*gzr*) Aqhat, tu sei mio fratello e io sono tua sorella». Se, come nota Xella, in alcuni contesti, come nei *love songs* sumerici ed egiziani, il legame fra fratello e sorella può servire ad esprimere una vicinanza affettiva, erotica, nel passo ugaritico tale connotazione sembra assente. Piuttosto, Anat propone ad Aqhat di cacciare insieme, quindi di praticare un'attività tipica delle corti reali, di una certa diplomazia aulica, abituata ad usare il vocabolario della parentela per dare sostanza alla finzione di una grande famiglia dispiegata in tutto il Vicino Oriente, garante della pace e della ricchezza. Essere fratello e sorella implica sostanzialmente una parità di rango, quindi un rispetto reciproco e degli obblighi legati a un codice di buona condotta, al centro del quale si trovano lo scambio di doni⁴⁹. Nella fattispecie, Anat pretende da Aqhat il dono dell'arco 'magico' in cambio della sua benevolenza. Già che ci troviamo a Ugarit, occorre menzionare l'elemento divino maschile 'Aṭtar (da non confondere con la dea 'Aṭtart), che fa riferimento ad un dio attestato nel ciclo mitologico di Baal che compare nel nome proprio teoforico *ttr'um*, «Aṭtar è madre», ma anche in *ttr'b*, «Aṭtar è padre»⁵⁰, a conferma della fluidità di genere che contraddistingue il mondo divino.

Che vi sia o meno un'eredità cananea, la teologia monoteista di Yahweh investe nel lessico della parentela. Ciò si verifica anche nell'antroponimia, come evidenziato da Rainer Albertz e Rüdiger Schmitt nella loro splendida monografia su *Family and Household Religion*⁵¹. I due autori hanno raccolto tutti i nomi personali contenenti termini di parentela, da cui si evince che l'associazione maschile + femminile, o viceversa, non è del tutto rara sia in ebraico che in aramaico. Antroponimi come *'hy'm*, «Mio fratello (divino) è madre» [con variante «Mio fratello (divino) è padre»] oppure *'h'mh*, «(Mio) fratello (divino) è madre»⁵² vengono usati alla stregua di *'h'mlkh*, «(Mio) fratello (divino) è regina» (nome maschile). Va segnalato anche *'ht'b*, «(Mia) sorella (divina) è padre», oppure *'htmlk*, «(Mia) sorella (divina) è re» (entrambi nomi femminili). L'antroponi-

⁴⁷ Jüngling 1994, p. 376.

⁴⁸ Xella 1984.

⁴⁹ Rimane fondamentale il libro di Zaccagnini 1973.

⁵⁰ Gröndahl 1967, p. 86 nota 75, 141.

⁵¹ Albertz-Schmitt 2012, spec. pp. 576-578 (con i riferimenti alle fonti).

⁵² Cfr. la banca-dati dei nomi propri ebraici: <<https://www.dahpn.gwi.uni-muenche.de/>> (2025-10-04).

mia ebraica fa anche riferimento a diversi padri divini: «Yah(u)⁵³ è mio padre», «Shamash è mio padre» e «Baal è mio padre»⁵⁴. Nella sfera neoassira, compare il nome proprio Abi-ummi, «Mio padre è mia madre»⁵⁵, con un simile incrocio di genere. A Palmira si trova invece il nome *'hlt*, «(Mio) Fratello (è) Allat»⁵⁶, sul modello di nomi simili come «Mio fratello è Nabu», «Mio Fratello è Bel», «Mio Fratello è Arsu», ecc.

8. Genere e alterità divina

Torniamo, per concludere, sul nostro nome punico «Eshmun è mia madre». Alla luce degli elementi appena esaminati, esso risulta in definitiva meno 'curioso' di come appariva inizialmente. Da un lato abbiamo visto che il lessico della parentela viene adottato per esprimere metaforicamente, nell'ambito dell'ideologia della regalità, il legame stretto e vitale fra un sovrano e i suoi sudditi; dall'altro, abbiamo evidenziato il suo uso ricorrente nella fraseologia diplomatica sin dal Bronzo Recente, all'interno di un sistema palaziale fondato su una specie di *balance of power* e su una presunta reciprocità di affetti familiari fra le corti più potenti⁵⁷. Diversi contesti, inoltre, hanno evidenziato il fatto che sia per i re sia per le divinità le distinzioni di genere funzionano in modo diverso rispetto ai comuni mortali. Essere insieme padre e madre finisce con l'indicare di essere di fronte a un'entità umana o sovrumana i cui poteri di tutela, sotto ogni aspetto, sono senza limite, permanenti, affidabili ed esaurienti, in una parola compiuti⁵⁸. Di conseguenza, dare a una bambina appena nata – va ricordato che a Cartagine sono solo delle donne a portare il nome di «Eshmun è (mia) madre» – questo nome significava porla sotto la protezione premurosa di un dio, le cui prerogative nel campo della salute e della protezione dei piccoli erano risapute, in particolare nella metropoli sidonia. Inoltre, poiché i legami di parentela rientrano, dal punto di vista delle rappresentazioni sociali, nella sfera della reciprocità, essere fratello, sorella, figlio o figlia di una divinità implica onorarla in modo particolare. Se Eshmun è mia madre, avrò nei suoi confronti un'attenzione spiccata, una devozione speciale.

Infine, dobbiamo soffermarci sulla questione del genere applicato al mondo divino. Come ribadito recentemente, «il faut partir du principe que la distinction

⁵³ Una variante di YHWH.

⁵⁴ Albertz-Schmitt 2012, p. 576.

⁵⁵ Radner 1998, p. 15: individuo maschile di Ninive all'epoca di Esarhaddon.

⁵⁶ Stark 1971, pp. 66-67. Poiché Allat è una divinità femminile, Stark propone di tradurre, in questo caso solo, «Fratello di Allat», un'eccezione che non sembra giustificata alla luce dei casi appena menzionati in fenicio, punico e ebraico.

⁵⁷ I cosiddetti 'Piccoli Re' non usano il lessico della parentela, ma della sottomissione volontaria, dell'ubbidienza e della fedeltà. Cfr. Liverani 1999.

⁵⁸ Questa la lettura che ne offre Jüngling 1994, pp. 365-386, che fornisce numerosi esempi in ambito mesopotamico, egiziano, ittita, semitico nordoccidentale di divinità che cumulano il genere maschile e femminile.

entre dieux et déesses ne procède pas d'un simple décalque de la société humaine, les normes de genre n'échappant pas à ce constat»⁵⁹. E ancora⁶⁰:

Le genre ne nous renseigne dès lors, en aucune façon, sur une prétendue "essence" de la divinité, qui serait déterminée une fois pour toutes, immuable et insensible aux contextes spatio-temporels, mais sur l'activité et la sphère d'intervention qui lui sont prêtées au sein d'un réseau relationnel donné.

Il nome «Eshmun è (mia) madre» costituisce un brevissimo enunciato che mette in relazione chi lo porta con il dio Eshmun in qualità di madre agendo per la bambina *in quel contesto*, e non in assoluto. Per la neonata, il nome scelto dai genitori esprime l'augurio di una protezione efficace, probabilmente già sperimentata in famiglia, destinata a prolungarsi tutta la vita tramite uno scambio di attenzioni reciproche. Oltre a sua madre umana, la bambina potrà contare sulla vigilanza materna di Eshmun. I diversi legami di parentela e di alleanza, umani e sovrumani, si intrecciano per costituire e rafforzare il tessuto sociale. Esistono tuttavia delle differenze significative tra parentela umana e parentela divina, come fra genere umano e genere divino, ed è proprio questo divario ontologico che contribuisce alla fabbrica del divino come 'altro', quindi potente. Che il dio Eshmun possa essere 'madre' rappresenta in ultima istanza, al di là dell'antropomorfismo che costituisce una strategia discorsiva, un indizio dell'alterità del divino e un segno della sua partecipazione alla *cosmic polity*, cioè alla *governance* del mondo e del destino delle società umane. Si può quindi condividere l'analisi seguente⁶¹:

En réalité, c'est la surpuissance même des dieux qui s'exprime dans leur capacité à être à la fois d'un genre et d'un autre, indépendamment de toutes catégories humaines. Dans l'hymne à la Lune⁶², saturé de qualifications, on transcende délibérément la binarité de genre pour suggérer que la divinité embrasse tout le champ des activités possibles, y compris l'*andρεία* qui renvoie au domaine de la guerre.

Eshmun, del resto, non è del tutto estraneo alla sfera della guerra: lo testimonia la parte finale del trattato fra il re di Tiro, Baal, e il re assiro, Esarhaddon, nel 675 a.C. circa, dove, insieme a Melqart, si impegna, in caso di tradimento, a consegnare il territorio del traditore alla distruzione e il suo popolo alla deportazione, a togliere il cibo, i vestiti e l'olio⁶³. Anche Yahweh, Marduk o Ishtar sono attivi come divinità belliche e materne al tempo stesso.

Con la parentela, abbiamo sollevato un tema antropologico di primo ordine. Con il nome «Eshmun è mia madre», siamo andati, per dirlo con le paro-

⁵⁹ Bonnet-Galoppin-Grand-Clément 2021, p. 3.

⁶⁰ Bonnet-Galoppin-Grand-Clément 2021, p. 7. Per una riflessione a partire da un caso afro-brasiliano, Pina-Cabral 2019.

⁶¹ Bonnet-Galoppin-Grand-Clément 2021, p. 9.

⁶² Si tratta di PGM, IV, 2241-2358. Cfr. Galoppin 2021.

⁶³ Parpola-Watanabe 1988, IV, 14.

le di Maurizio Bettini⁶⁴, a scavare ‘negli angoli’ della parentela, fra paradossi e metafore, tentando di capire meglio le relazioni fra uomini e dèi così come si esprimono nell’antroponimia e in diversi ambienti culturali, prendendo spunto da una ‘curiosità’ che ha fatto da leva e prodotto, ce lo auguriamo, elementi di analisi e riflessione pertinenti e utili.

Riferimenti bibliografici

- Albertz-Schmitt 2012 = R. Albertz - R. Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake 2012.
- Amadasi Guzzo 1984 = M. G. Amadasi Guzzo, *Le roi qui fait vivre son peuple dans les inscriptions phéniciennes*, «Die Welt des Orients» 15, 1984, pp. 109-118.
- Amadasi Guzzo-De Simone 2024 = M. G. Amadasi Guzzo - R. De Simone, *La lingua dei Fenici*, Milano 2024.
- Barton 1896 = G. A. Barton, *The Kinship of Gods and Men among the Early Semites*, «Journal of Biblical Literature» 15, 1896, pp. 168-182.
- Beckman 1999 = G. M. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta 1999.
- Benz 1972 = F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome 1972.
- Bergamini 2006 = G. Bergamini, *Due importanti reperti punici nel Museo di Antichità di Torino*, «Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte» 21, 2006, pp. 20-25.
- Bettini 2025 = M. Bettini, *Antropologia del mondo antico*, in M. Bettini (ed.), *L'antropologia del mondo antico*, Bologna 2025, pp. 11-40.
- Biale 1982 = D. Biale, *The God with Breasts: El Shaddai in the Bible*, «History of Religions» 21, 3, 1982, pp. 240-256.
- Bigi-Di Vita-Evrard-Fontana-Schingo 2009 = F. Bigi - G. Di Vita-Evrard - S. Fontana - G. Schingo, *The Mausoleum of Gasr Doga*, «Libyan Studies» 40, 2009, pp. 25-46.
- Bonnet 2006 = C. Bonnet, *Identité et altérité religieuses. À propos de l'hellénisation de Carthage*, «Pallas» 70, 2006, pp. 365-379.
- Bonnet 2014 = C. Bonnet, *Les Enfants de Cadmos. Les paysages religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris 2014.
- Bonnet 2015 = C. Bonnet, *Des chapelles d'or pour apaiser les dieux. Au sujet des aphidrymata carthaginois offerts à la métropole tyrienne en 310 av. J.-C.*, «Mythos» 9, 2015, pp. 71-86.
- Bonnet 2021a = C. Bonnet, *Melqart*, in H. Niehr - P. Xella (edd.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture. II.1 Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven-Paris-Bristol 2021, pp. 151-158.
- Bonnet 2021b = C. Bonnet, *Astarte*, in H. Niehr - P. Xella (edd.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture. II.1 Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven-Paris-Bristol 2021, pp. 21-29.
- Bonnet-Galoppin-Grand-Clément 2021 = C. Bonnet - Th. Galoppin - A. Grand-Clément, *Que fait le genre aux dénominations divines, entre mondes grecs et sémitiques ?*, «Archimède. Archéologie et histoire ancienne» 8, 2021, pp. 1-16. <https://archimede.unistra.fr/fileadmin/upload/DUN/archimede/Revue_

⁶⁴ Bettini 2025.

- Archimede_RAHA/Numero_8/AR_D1_1_BONNET_GALOPPIN_GRAND-CLEMENT.pdf>.
- Culasso Gastaldi 2000 = E. Culasso Gastaldi, *L'iscrizione trilingue del Museo di Antichità di Torino (dedicante greco, ambito punico età romana)*, «Epigraphica» 62, 2000, pp. 11-28.
- Culasso Gastaldi-Pantò 2014 = E. Culasso Gastaldi - G. Pantò (edd.), *I Greci a Torino. Storie di collezionismo epigrafico*, Torino 2014.
- Curty 1995 = O. Curty, *Les parentés légendaires entre les cités grecques. Catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme syngeneia et analyse critique*, Genève 1995.
- Dille 2004 = S. J. Dille, *Mixing Metaphors: God as Mother And Father In Deutero-Isaiah*, London-New York 2004 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement series, 398).
- Elmayer 2008 = A. F. Elmayer, *A new Neo-Punic inscription from the region of Lepcis Magna*, «Libyan Studies» 39, 2008, pp. 161-166.
- Galoppin 2021 = Th. Galoppin, *Toutes les faces de la Lune. Une incantation grecque d'Égypte dans l'Antiquité tardive*, in C. Bonnet (ed.), *Noms de dieux ! Portraits de divinités antiques*, Toulouse 2021, pp. 56-83.
- Garbati-Porzia 2024 = G. Garbati - F. Porzia, *In Search of God Baal in Phoenician and Cypriot Epigraphy (First Millennium BCE)*, in A. Palamidis - C. Bonnet (edd.), *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin-Boston 2024, pp. 365-390.
- Garbati-Xella 2021 = G. Garbati - P. Xella, *Eshmun*, in H. Niehr - P. Xella (edd.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture. II.1 Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven-Paris-Bristol 2021, pp. 111-117.
- Gherchanoc 2012 = F. Gherchanoc, *L'oikos en fête*, Paris 2012.
- Graeber-Sahllins 2017 = D. Graeber - M. Sahllins, *On Kings*, Chicago 2017.
- Grant 2004 = J. A. Grant, *The King as Exemplar. The Function of Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*, Leiden-Boston 2004.
- Grohmann 2006 = M. Grohmann, «*Du has mich aus meiner Mutter Leib gezogen*». *Geburt in Salm 222*, in B. Ziemer - D. Erbele-Küster - D. Dieckmann (edd.), «*Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen*». *Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75)*, Neukirchen-Vluyn 2006, pp. 73-97.
- Gröndahl 1967 = F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome 1967.
- Halff 1963-1964 = G. Halff, *L'onomastique punique de Carthage. Répertoire et commentaire*, «Karthago» 12, 1963-1964, pp. 61-146.
- Haskell 2012 = E. D. Haskell, *Suckling at My Mother's Breasts: The Image of a Nursing God in Jewish Mysticism*, New York 2012.
- Hoffner-Beckman 2009 = H. A. Hoffner - G. M. Beckman, *Letters from the Hittite Kingdom*, Atlanta 2009.
- Israel 1994 = F. Israel, *L'onomastique et la prosopographie*, in V. Krings (ed.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden-New York-Köln 1994, pp. 215-221.
- Israel 2013 = F. Israel, *L'onomastica fenicia della Madrepatria: un primo aggiornamento*, in F. Briquel Chatonnet - C. Fauveaud - I. Gajda (edd.), *Entre Carthage et l'Arabie heureuse. Mélanges offerts à François Bron*, Paris 2013, pp. 217-234.
- Jüngling 1994 = H.-W. Jüngling, «*Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?*» *Zu einer Doppelmetapher der religiösen Sprache*, in W. Dietrich - W. A. Klopfenstein (edd.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg 1994, pp. 365-386 (OBO, 139).

- Leuenberger 2024 = M. Leuenberger, *Yahweh's Divine 'Names'. Changing Configurations in the Hebrew Bible and Ancient Israel*, in A. Palamidis - C. Bonnet (edd.), *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin-Boston 2024, pp. 667-688.
- Lévi-Strauss 1949 = C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949.
- Liverani 1999 = M. Liverani, *Le lettere di el-Amarna. 1. Le lettere dei "Piccoli Re". 2. Le lettere dei "Grandi Re"*, Brescia 1999.
- Loland 2008 = H. Loland, *Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gendered God-Language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42, 46, and 49*, Tübingen 2008.
- López Bertran 2021 = M. López Bertran, *Demeter & Core*, in H. Niehr - P. Xella (edd.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture. II.1 Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven-Paris-Bristol 2021, pp. 94-96.
- Mähner 1992 = S. Mähner, *Ein Namen- und Bildsiegel aus En Sems (Beth Schemesch)*, «ZDPV» 108, 1992, pp. 70-72.
- Maier 2014 = C. Maier, *Körperliche und emotionale Aspekte JHWHs aus Genderperspektive*, in A. Wagner (ed.), *Göttliche Körper – göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und Alten Testament?*, Freiburg 2014, pp. 171-189 (OBO, 270).
- Maillard 2022 = P. Maillard, *Remarques sur le rôle du sel dans les pratiques votives de Kition: un exemple d'interaction entre les figurines divines et leur milieu*, in Th. Galoppin et al. (edd.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean: Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin-Boston 2022, pp. 519-534.
- Maillard 2023 = P. Maillard, *Kition-Bamboula IX. Les cultes des Salines à Kition: étude des terres cuites d'époque classique*, Lyon 2023.
- Minunno 2024 = G. Minunno, *Who's in a Name? Human-Divine Relations in Personal Names from the Tophet of Carthage*, in A. Palamidis - C. Bonnet (edd.), *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin-Boston 2024, pp. 489-510.
- Parpola-Watanabe 1988 = S. Parpola - K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki 1988 (SAA, 2).
- Pina-Cabral 2019 = J. Pina-Cabral, *My Mother or Father. Person, metaperson and transcendence in ethnographic theory*, «Journal of the Royal Anthropological Institute» 25, 2019, pp. 1-21.
- Poccetti 2009 = P. Poccetti, *Antichi problemi e nuovi dati: rapporti tra teonimi e antroponimi nell'Italia antica*, in P. Poccetti (ed.), *L'onomastica dell'Italia antica: aspetti linguistici, storici, culturali, tipologici e classificatori*, Roma 2009, pp. 219-248 (Publications de l'École française de Rome, 413).
- Radner 1998 = K. Radner, *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, vol. 1, Philadelphia 1998.
- Sader 2005 = H. Sader, *Iron Age Funerary Stelae from Lebanon*, Barcelona 2005 (Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 11).
- Sahlins 2011 = M. Sahlins, *What kinship is (part one/part two)*, «Journal of the Royal Anthropological Institute» 17 (2011), pp. 2-19, 227-242.
- Sahlins 2021 = M. Sahlins, *Cosmic Economics*, «Annals of the Fondazione Luigi Einaudi» 55, 2021, pp. 255-278.
- Seligman 1923 = B. Z. Seligman, *Studies in Semitic Kinship*, «Bulletin of the School of Oriental Studies» 3, 1923, pp. 51-68.
- Stark 1971 = J. K. Stark, *Personal names in Palmyrene inscriptions*, Oxford 1971.

«Eshmun è (mia) madre»

- Vattioni 1979 = F. Vattioni, *Antroponimi fenicio-punici nell'epigrafia greca e latina del Nordafrica*, «Annali del Seminario di studi del mondo classico. Sezione di archeologia e storia antica» 39, 1979, pp. 153-191.
- Vattioni 1980 = F. Vattioni, *Per una ricerca sull'antroponimia fenicio-punica*, «Studi Magrebini» 12, 1980, pp. 83-164.
- Waerzeggers-Groß 2024: C. Waerzeggers - M. M. Groß (edd.), *Personal Names in Cuneiform Texts from Babylonia (c. 750-100 BCE): An Introduction*, Cambridge 2024.
- Wilson-Wright 2022: A. M. Wilson-Wright, *Yahweh's Kin: A Comparative Linguistic and Mythological Analysis of 'The Children of God' in the Hebrew Bible*, in H. van Loon - P. van Hecke (edd.), *Where Is the Way to the Dwelling of Light?*, Leiden 2022, pp. 40-64.
- Xella 1984 = P. Xella, «*Tu sei mio fratello ed io sono tua sorella*» (KTU 1.18 I 24), «Aula Orientalis» 2, 1984, pp. 151-153.
- Zaccagnini 1973 = C. Zaccagnini, *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XII*, Roma 1973.
- Ziener-Erbele-Küster-Dieckmann 2006 = B. Ziener - D. Erbele-Küster - D. Dieckmann (edd.), «*Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen*». Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006.

Sergio Botta

DIVINITÀ DI AMARANTO. CORPI EFFIMERI IN MESOAMERICA¹

Abstract: This article explores the ritual use of edible effigies made from amaranth dough (*tzoalli*) among the Mexica. Rather than representing transcendent or polytheistic deities, these figures embodied «metapersons»: immanent, relational powers activated through ritual. Colonial – especially missionary – sources misread these practices as idolatry, failing to grasp the ontological logic at play. Focusing on the construction and use of figures like the Tepictoton, aquatic metapersons embodying mountains, the article argues that Mesoamerican religions enacted a fluid ontology and a dynamic material cosmopolitical system. These ephemeral bodies were not merely symbols but performative presences and social agents: temporary materializations of natural forces shaped through communal ritual action.

1. Introduzione: esiste un politeismo mesoamericano?

Quando guardiamo a sistemi religiosi di popolazioni distanti siamo imbrigliati nella necessità di tradurre queste credenze e pratiche in termini noti, nel tentativo cioè di comprendere le strategie che quei mondi hanno culturalmente postulato per immaginare modi di interazione con la realtà circostante². Tuttavia, il lessico di cui disponiamo per operare tali traduzioni è il frutto di riflessioni secolari che hanno attraversato il pensiero filosofico e teologico europeo fino a confluire nella nascita delle discipline accademiche che si sono dedicate allo studio della religione. Uno dei termini centrali di questo lessico è, evidentemente, «politeismo»³: concetto in larga misura elaborato all'interno del dibattito filosofico di età moderna, dalla 'riscoperta' dei testi di Filone per mano di Guillaume Budé fino alla costruzione, ad esempio con Voltaire, di una categoria positiva e generalizzabile⁴. Questo processo, che prelude alla

¹ Per facilitare la lettura al lettore italiano, le fonti primarie sono sempre state tradotte. Salvo quando è stato possibile utilizzare traduzioni italiane edite, si intende che tutte le traduzioni sono ad opera di chi scrive.

² Smith 1982.

³ Schmidt 1987.

⁴ Bernand-Gruzinski 1988.

Sergio Botta, Sapienza University of Rome, Italy, sergio.botta@uniroma1.it, 0000-0003-0006-7830

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Sergio Botta, *Divinità di amaranto. Corpi effimeri in Mesoamerica*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6.09, in Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi (edited by), *Piccole curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico. Atti delle giornate di studio – Siena, 4 e 5 aprile 2024*, pp. 99-119, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0767-6, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

nascita di una categoria tipologica, ha segnato in maniera decisiva il dibattito successivo; quando ci troviamo però ad applicarla a mondi distanti – come l’America indigena da cui traiamo il caso di studio che compone questo contributo – rischiamo di generalizzare una nozione soggettivamente determinata dallo sguardo europeo. Nulla impedisce, ovviamente, la comparazione tra mondi lontani⁵; tuttavia, è necessario essere consapevoli che, nel caso di supposti «politeismi indigeni americani», non possiamo contare sulla possibilità, comparandoli con quelli del Vecchio Mondo, di rintracciare omologie di ordine genealogico, tali da far emergere cioè un qualche antenato comune tra i *comparanda*. Il tipo di comparazione cui possiamo ricorrere può, dunque, esclusivamente mirare all’individuazione di analogie, e conseguentemente a rintracciare un ordine funzionale, tra fenomeni storicamente distanti. Questa *empasse* ci obbliga a tenere in debito conto le differenze tra questi ‘politeismi’; se confidiamo ancora nella validità di questa categoria tipologica, possiamo tuttavia usare la comparazione in modo attento – secondo una metodologia che Lincoln definirebbe «debole»⁶ –, allo scopo cioè non tanto di individuare un minimo comun denominatore tra sistemi religiosi così distanti dal punto di vista storico e geografico, quanto di contribuire a rettificare la categoria analitica di «politeismo».

Il caso di studio sul quale mi concentro in questo breve intervento proviene dai sistemi religiosi della Mesoamerica, l’area culturale che in epoca preispanica si estendeva agli attuali territori di Messico, Belize, Guatemala, Honduras, Salvador e Nicaragua. In particolar modo, mi soffermerò su pratiche rituali legate alla costruzione di singolari effigi di ‘divinità’ confezionate con materiale edibile e che evidenziano un tratto peculiare dei sistemi religiosi della Valle del Messico, di quei gruppi di lingua nahuatl che siamo cioè soliti definire scorrettamente come Aztechi, ma che sarebbe preferibile invece indicare come Mexica. Osserveremo un gruppo di entità che furono definite comparativamente come divinità in seguito all’arrivo degli Europei nel Nuovo Mondo. Tuttavia, è necessario ricordare che questi processi traduttivi sono stati costruiti a partire dall’egemonia di un lessico cristiano e malgrado le negoziazioni istituite nelle zone epistemologiche di contatto tra mondi. Sebbene le fonti missionarie e le cronache europee si riferiscano a queste entità attraverso la nozione di divinità (si tratta di un uso che per convenzione riprodurremo in questo contributo), sarebbe preferibile identificarle invece come parti di insiemi complessi di esseri extraumani immanenti (variamente indicati come antenati, dèi, feticci, idoli, spiriti, ‘anime’ delle piante, degli animali, di luoghi della natura ecc.). Allo scopo di mostrarne, da un lato, la fluidità ontologica e dall’altro la loro definitiva immenza, farò riferimento a questo genere di attori cosmici come a «metapersone»⁷.

⁵ Cfr. Detienne 2009.

⁶ Lincoln 2018.

⁷ Sahlins 2022.

2. La costruzione di corpi rituali in pasta di tzoalli

Diverse fonti documentarie menzionano come, durante il ciclo festivo legato al calendario solare, i popoli nahua realizzassero rappresentazioni parzialmente antropomorfe fatte con una massa chiamata *tzoalli* (o *tzohualli*)⁸. Questa pasta era composta da semi macinati di chia (*chian*) e prevalentemente amaranto (*huahtli*), cui venivano aggiunti altri ingredienti in quantità variabili, tra cui mais tostato e miele di *maguey* nero. La massa nota come *tzoalli* era utilizzata come ingrediente nella preparazione di diversi alimenti di carattere quotidiano. Essa veniva, tuttavia, impiegata prevalentemente in ambito religioso, sia per costruire immagini di differenti metapersona sia per confezionare oggetti e ornamenti corporali da utilizzare nel corso dei rituali. Tra le varie qualità di amaranto utilizzate per la preparazione di questa massa, spiccava il cosiddetto *michihuauhtli* (lett. «amaranto di pesce») con il quale erano spesso realizzate le effigi. Diverse ‘divinità maggiori’ del pantheon nahua venivano modellate con *tzoalli* nel corso del ciclo festivo delle cosiddette ‘ventine’, i diciotto ‘mesi’ di venti giorni che componevano il calendario solare (18x20+5=365 giorni). La rappresentazione più celebre era quella del patrono dei Mexica, Huitzilopochtli («Colibrì della sinistra»), la cui effigie veniva costruita durante la quindicesima ventina del calendario solare, nota come Panquetzaliztli⁹. Durante la quinta ventina, Toxcatl, venivano prodotte immagini di Tezcatlipoca; nel corso delle festività della decima ventina, Xocotl Huetzi, veniva impersonato Otontecutli; nel corso della diciottesima, Izcalli, si preparavano invece immagini della divinità del fuoco, Xiuhtecuhtli. Alcune divinità legate all’agricoltura – Chicomecoatl e Cinteotl – erano modellate durante la quarta ventina, Huey Tozoztli. Infine, durante la tredicesima ventina, Tepeilhuitl, e la sedicesima, Atemoztli, erano costruite effigi legate al culto delle montagne, del vento e dell’acqua, note come Tepictoton ed Ecatotonti.

Ognuna di queste feste periodiche che si svolgevano durante l’anno prevedeva, come vedremo, il rispetto di specifiche regole di incorporazione delle metapersona, cui corrispondevano rigorose «ricette»¹⁰ per la preparazione degli artefatti di *tzoalli* che entravano nello spazio rituale. Leggiamo, ad esempio, nel testo del *Códice florentino* (1569-1577) la descrizione che il francescano Bernardino de Sahagún offre della costruzione dell’effigie di una entità legata alla crescita del mais, Chicomecoatl («7-Serpente»), che si svolgeva durante la festa del quarto mese, Huey Tozoztli. Nel corso della cerimonia, che giungeva in una fase decisiva del lavoro agricolo, dopo aver portato le prime pannocchie di mais al principale tempio della città, il Templo Mayor, i Mexica costruivano una sua immagine, nella convinzione che fosse all’origine di tutti gli alimenti che costituivano la loro dieta completa: non solo il mais, ma anche le varietà di fagioli e degli altri alimenti. Tuttavia, la relazione che si instaurava ritualmente appare estremamente significativa giacché i Mexica non si limitavano a rin-

⁸ Brylak 2011; Velasco Lozano 2001.

⁹ Boone 1989; Bassett 2014; Mazzetto 2021.

¹⁰ Mazzetto 2017.

graziarla per mezzo di offerte, ma iniziavano anche una sorta di ricognizione dell'intera sfera alimentare, confezionando accuratamente un «corpo divino» che doveva contenere ogni ingrediente essenziale per la dieta quotidiana. Il testo in lingua nahuatl propone, infatti, una descrizione articolata di questo rituale che rivela come l'immagine – in nahuatl *ixiptla* – di quella figura fosse fatta «a immagine e somiglianza» di corpi umani, la cui «carne» era, in tutta la Mesoamerica, considerata come composta del «sostentamento», cioè del mais e degli altri alimenti¹¹:

Formarono la sua immagine (*ixiptla*) come quella di una donna. Dissero: “Sì, veramente, questa è il nostro sostentamento” (*tonacaiutl*); vale a dire, ella è davvero la nostra carne, il nostro nutrimento; grazie a lei viviamo e siamo forti. Se ella non ci fosse, moriremmo di fame. Infatti, chi non mangia *tortillas*, sviene; cade a terra; si accascia rapidamente; nelle sue orecchie c'è un cinguettio, come di uccelli; l'oscurità cala su di lui. E si dice che è questa Chicomecoatl a produrre tutto il nostro cibo: il mais bianco; il mais giallo; i germogli verdi del mais; il mais nero; il mais nero e marrone mescolati, e di vari colori; il mais grande e largo; quello rotondo, simile a una palla; il mais sottile; il mais lungo e sottile; il mais rosso e bianco chiazato, che presenta linee color sangue ed è [come se fosse] dipinto con il sangue; poi, il mais grezzo e marrone, che ha un aspetto quasi fulvo; il mais scoppiato (*popcorn*); i frutti tardivi; le pannocchie doppie; le pannocchie ruvide; e il mais verde che sta maturando. Le piccole pannocchie di mais accanto alla pannocchia principale; il mais verde non ancora maturo. Poi i fagioli: fagioli bianchi, fagioli gialli, fagioli rossi, fagioli color quaglia; fagioli neri; fagioli color carne; fagioli rossi e grassi; fagioli selvatici; l'amaranto; la varietà di amaranto chiamata *cocotl*; il seme fine di amaranto rosso; l'amaranto rosso [comune]; l'amaranto nero; l'amaranto rosso brillante, o rosso peperoncino; l'amaranto “dei pesci” (*michiuautli* o *chicalotl*); il seme di amaranto nero brillante; il seme per uccelli chiamato *petzicatl*; e anche la chia: chia bianca, chia nera, e chia rugosa.

Questa maniera di stabilire relazioni con le metapersona è, come vedremo soffermandoci sulla nozione di *ixiptla*, piuttosto lontana rispetto alla logica rappresentazionale che nei sistemi teistici legherebbe, almeno idealmente, le immagini delle divinità (raffigurate attraverso statue, pitture, artefatti, ecc.) ai loro prototipi ‘trascendenti’. Pur semplificando la complessità di un dibattito secolare¹², si potrebbe affermare che nella tradizione cristiana, un'immagine di Dio può costituire esclusivamente una rappresentazione mondana di un modello trascendente che funge da prototipo e la cui funzione può essere esclusivamente di carattere anagogico; allo stesso modo, la polemica cristiana intorno alle rappresentazioni delle divinità politeistiche rappresentò spesso una reazione nei con-

¹¹ Sahagún 1950-1982, II, pp. 62-63.

¹² A modo di introduzione, si veda almeno Bettetini 2006.

fronti di quella scandalosa violazione (teo-)logica che emergeva dalle ambigue relazioni e dall'incerta separazione tra le immagini e le divinità vere e proprie. Nel contesto mesoamericano, invece, sembra imporsi una sfera religiosa configurata come «zona di immanenza»¹³, nella quale persone umane e metapersona formano un'unica grande società di dimensioni cosmiche¹⁴. In questo contesto, dunque, la distinzione ontologica tra questi esseri appare assai problematica da indagare, in special modo se a guidare lo sguardo è un modello interpretativo influenzato (consapevolmente o inconsapevolmente) da categorie cristiane.

3. La costruzione di effigi di tzoalli come idolatria

Questo modo di intessere relazioni con la sfera divina produsse, infatti, un immediato scandalo nello sguardo degli osservatori europei. Il domenicano Diego Durán, ad esempio, descrisse nella sua *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* (1579 ca.) la costruzione di alcune di queste immagini, in particolare quelle che erano considerate repliche delle montagne. Il testo mostra come, fin dal primo sguardo, la costruzione di effigi di *tzoalli* fu interpretata dai missionari come un drammatico errore idolatrico, il segno di un'inveterata ignoranza¹⁵:

Lo scopo principale di venerare queste immagini delle montagne e di rivolgergli orazioni non era il fine ultimo di farne delle vere montagne, né dobbiamo intendere che le considerassero divinità o le adorassero come tali, ma la loro intenzione era quella di pregare da quell'alta montagna l'Onnipotente e il Signore del creato e il Signore per il quale vivevano, che sono i tre epiteti con i quali questi Indiani gridavano e chiedevano pace, perché nella loro infedeltà avevano sofferto pestilenze e carestie e altre afflizioni che coloro che mi hanno dato questo resoconto mi hanno raccontato in lacrime, conoscendo il bene che il nostro Dio ha fatto loro e la misericordia di averli tolti da un errore così grande come quello in cui vivevano i loro antenati, poiché sanno che il giustissimo Dio e Redentore e giusto Signore li ha giustamente puniti, conoscendo l'ignoranza e la legge bestiale, così bassa e sporca, in quanto continuavano a essere ingannati dal diavolo.

Durán rifiutava la possibilità di prendere sul serio le effigi di *tzoalli*. Non era concepibile che gli indigeni credessero che le immagini incorporassero le montagne; il pensiero cristiano combatteva, infatti, ogni forma di incorporazione del divino nella materia che non fosse quella che si era manifestata nell'evento dell'incarnazione di Cristo. Solo in questo caso, infatti, la teologia cristiana poteva ammettere l'eccezionale e irripetibile fusione tra sfera divina e mondana.

¹³ Sahlins 2022.

¹⁴ Strathern 2019.

¹⁵ Durán 2002, pp. 171-172.

Di conseguenza, quella 'legge bestiale' che aveva condotto gli indigeni a negare il 'vero Dio' non poteva che essere stata ispirata dal demonio.

Questo breve passo della cronaca di Durán mostra il riattivarsi nel Nuovo Mondo dei dilemmi secolari della cultura cristiana di fronte alla materialità delle religioni 'altre'; vorrei tentare tuttavia di mostrare come la costruzione di queste particolari effigi rappresentasse nel contesto mesoamericano una caratteristica (e consapevole) forma di incorporazione di metapersone¹⁶. Le effigi di *tzoalli* rivelerebbero, cioè, una sorta di filosofia monistica e panteistica¹⁷ che, oltrepassando ogni forma di dualismo, incoraggiava una materializzazione del 'divino' attraverso l'azione rituale. Piuttosto che veicoli che rimandano a un significato, queste forme di incorporazione della sfera divina sarebbero, infatti, significative di per sé, in quanto aspetti autonomi di un cosmo vivente¹⁸.

4. Le effigi di *tzoalli* come statue e parodie eucaristiche

Le effigi di *tzoalli* furono oggetto di pesanti critiche da parte di molti dei primi cronisti europei, come mostrano anche le *Cartas de relación* di Hernán Cortés (1520-1526)¹⁹. Nella sua brutale opera di estirpazione delle immagini indigene, la nozione universalizzata di idolo fornì un dispositivo efficace per cancellare la complessità di quei sistemi religiosi e per assimilare ogni artefatto incontrato dai primi europei. In un celebre passaggio della sua seconda lettera (1520), Cortés si oppone con violenza alla costruzione di quegli idoli che definì analogicamente «statue»²⁰:

I simulacri degli idoli adorati da questa gente superano di molto le dimensioni di un uomo di alta statura. Sono fatti con un impasto di legumi e semi che essi mangiano, macinati e mescolati insieme a sangue di cuori umani che strappano, dopo avere aperto i petti, dai corpi di uomini ancora vivi; con il sangue che sgorga dai petti squarciati impastano i grani macinati fino ad ottenere una quantità di pasta sufficiente per modellare statue così grandi. Una volta plasmati gli sacrificano nuovi cuori umani, ungono i volti degli idoli con il sangue. Hanno un idolo per ogni cosa, proprio come nelle tradizioni dei gentili, che nell'antichità onoravano i loro dèi. Sicché per ottenere una vittoria in guerra hanno un idolo, per i campi un altro, e così per qualunque cosa vogliano o desiderino, dispongono di idoli che onorano e servono.

Nel lessico dei primi cronisti europei, il termine «statua» assume un significato tutt'altro che neutro. Quando Cortés definisce in questo modo, infatti, le effigi indigene non si limita a fornire una descrizione di ordine formale o este-

¹⁶ Dehouve 2015; Frassani 2016; Martínez González 2016.

¹⁷ Maffie 2014.

¹⁸ Sandstrom-Sandstrom 2022.

¹⁹ Gruzinski 1994.

²⁰ Cortés 1987, p. 113.

tico, ma veicola una condanna di carattere teologico. Nel frangente storico nel quale sembravano cioè 'riapparire' gli antichi paganesimi, le statue venivano regolarmente associate all'idolatria, cioè a una forma di rappresentazione materiale del divino che minacciava nuovamente di usurpare il posto del vero Dio. Applicare il termine statua alle effigi di *tzoalli* – e ad altri artefatti rituali mesoamericani – significava conseguentemente negare loro qualsiasi valore culturalmente soggettivo, riducendoli non solo a oggetti inanimati, ma anche a prodotti di una inveterata ignoranza, quando non addirittura dell'inganno demoniaco. In questo modo, il concetto di statua fungeva da dispositivo analogico decisivo all'interno del progetto teologico e politico di conversione e assimilazione dei popoli indigeni. Secondo Cortés, le effigi di *tzoalli* erano, infatti, venerate esattamente come i gentili avevano fatto con i loro antichi dèi. Quest'opera di delegittimazione delle pratiche indigene indusse evidentemente anche una sorta di paralisi ermeneutica che impedì al *conquistador* di comprendere il significato soggettivo di quelle pratiche: le azioni rituali, che Cortés aveva tentato di assimilare attraverso l'analogia con le statue politeistiche, erano infatti legate alla costruzione di una effige di Huitzilopochtli, il patrono della città di Mexico-Tenochtitlan, che veniva composta ed eretta in diversi momenti dell'anno, solitamente durante la quindicesima festa del calendario solare, Panquetzaliztli, ma anche durante la festa della quinta ventina, Toxcatl.

Un medesimo sguardo giudicante si rintraccia anche in scritti coevi di alcuni intellettuali che divulgarono nel Vecchio Mondo le informazioni che avevano ricevuto da Cortés. Nella quinta decade del *De Orbe Novo* (1523), Pietro Martire d'Anghiera, forzando in maniera ancor più intransigente le informazioni cortesiane, stabili, infatti, una curiosa analogia di matrice classica: «Non mi soffermerò a descrivere l'enorme statua in marmo del loro dio più importante, Huichilabuchichi, alta come tre uomini e simile al colosso di Rodi»²¹. A suo avviso, la statua di marmo (*simulacro marmoreo*) del dio patrono di Mexico-Tenochtitlan non aveva nulla da invidiare al Colosso di Rodi (*quod Rodhio non invidet colosso*). L'analogia proposta da d'Anghiera tra la statua indigena e quella antica rivela una strategia retorica tipica della cultura umanistica del primo Cinquecento: collocando la religione mesoamericana all'interno di un paradigma classico, d'Anghiera non solo rendeva comprensibili le esperienze del Nuovo Mondo per il pubblico europeo, ma allo stesso tempo ne riduceva la scandalosa carica di alterità. Il paragone con una delle meraviglie del mondo antico conferiva certamente almeno una certa dignità estetica e monumentale alla statua del patrono dei Mexica, pur mantenendola entro un quadro concettuale che la privava di legittimità sul piano religioso. Nel definire l'effigie indigena come simulacro marmoreo, il cronista ridava vita a categorie ereditate dalla tradizione greco-romana anche in senso peggiorativo, marcando il carattere illusorio di quell'artefatto, che giudicava come un'immagine priva di realtà. L'effetto prodotto da questa breve descrizione è dunque duplice: da un lato, si riconosceva

²¹ D'Anghiera 1991, p. 81.

l'ingegno tecnico dei popoli indigeni mentre, dall'altro, si relegavano le loro pratiche esclusivamente nell'ambito dell'idolatria, esattamente come era accaduto, secondo la teologia cristiana, con gli dèi dell'antichità²²:

Non mi soffermerò a descrivere l'enorme statua in marmo del loro dio più importante [...] per soffermarmi invece su un atroce rito; quando qualcuno degli abitanti di Tenustitan, mosso da pie intenzioni, vuole consacrare un'effigie a una divinità, si sforza di riunire una quantità di semi commestibili sufficienti a fabbricare una statua della misura desiderata; quindi, tritura i semi e li riduce in farina.

La mentalità religiosa della prima età moderna poteva, evidentemente, accettare la costruzione di idoli in marmo – almeno simili alle statue del politeismo classico²³ –, ma rifiutava la produzione di effigi di *tzoalli*. La distinzione operata da d'Anghiera non è, infatti, solo dovuta a ragioni estetiche, ma appare influenzata da resistenze di carattere teologico. Il marmo, come materiale nobile e duraturo associato alla statuarìa classica, era, infatti, almeno portatore di un'aura culturale, artistica e intellettuale che, pur riferendosi a culti 'falsi', poteva essere in qualche modo 'addomesticata' e integrata in una visione cristiana della storia. Al contrario, le effigi di *tzoalli*, realizzate con materiali effimeri, erano estranee a questo sistema di valori e facevano drammaticamente riemergere il passato di un'idolatria pervasiva che il mondo cristiano considerava distante e sconfitta. Inoltre, l'impermanenza delle effigi e il loro consumo rituale, di cui aveva dato notizia Cortés, rendevano ancor più problematica la comprensione delle credenze e delle pratiche ad esse connesse. Il fatto che le effigi fossero 'incorporate' dai fedeli attraverso l'ingestione dei loro componenti edibili non poteva che rafforzare l'idea di una religione demoniaca e perversa, lontana da qualsivoglia forma di razionalità. Questa opposizione mostra un tratto ricorrente dello sguardo coloniale europeo: la disponibilità ad accettare forme di idolatria 'nobili' (considerate tali per essere comparabili con quelle dell'antichità classica) contrapposta al rifiuto di manifestazioni religiose ritenute invece primitive o 'mostruose'. Gli antichi, infatti, pur essendo idolatri, non erano caduti nel grottesco errore che aveva indotto i popoli mesoamericani a credere che le immagini coincidessero con la divinità, cioè che la rappresentazione e il prototipo potessero 'incontrarsi' in un oggetto. Da un punto di vista teologico, le immagini cristiane svolgevano una funzione anagogica, riferendosi idealmente e metaforicamente a una trascendenza irraggiungibile nella condizione mondana, ma alla quale il cristiano aspirava a tornare. È per questa ragione, dunque, che gli osservatori cristiani del Nuovo Mondo considerarono le idolatrie indigene inaccettabili, e lottarono affinché fossero completamente e definitivamente sradicate²⁴:

²² D'Anghiera 1991, p. 81.

²³ Dugast-Jaillard-Manfrini-Aragno 2021.

²⁴ D'Anghiera 1991, p. 81.

Ma poi – oh crimine perverso e barbarie orrenda! – egli squarta i corpi di giovani, fanciulle e schiavi, e ne utilizza il sangue come fosse acqua tiepida da impastare insieme alla farina suddetta. Quando l'impasto, ancora umido e molle è diventato abbastanza resistente per opera di questi macellai infernali senza che provino alcun disgusto, un modellatore viene chiamato appositamente, per dargli la forma dell'idolo, così come farebbe un vasaio con la creta o un ceraiolo con la cera.

Anche i primi missionari impegnati nell'estirpazione dell'idolatria indigena e nell'opera di evangelizzazione si scagliarono contro la costruzione di effigi di *tzoalli*. Il francescano Toribio de Benavente Motolinía²⁵, tra i primi missionari a giungere nella Nuova Spagna nel 1524, inserì queste pratiche rituali all'interno di un esteso elenco di manifestazioni idolatriche e denunciò severamente l'ingestione degli alimenti con cui le effigi erano costruite. Nella sua *Historia de los indios de la Nueva España* (1541), il francescano descrive il consumo rituale di oggetti rituali costruiti «ad immagine» di entità extraumane come una sorta di parodia dell'atto eucaristico²⁶:

Questi funghi chiamano nella loro lingua *teunanacatlth*, che significa carne di dio, o del demonio che essi adoravano; e in questa maniera con quel cibo amaro il loro crudele dio li comunicava; in molte delle loro feste erano soliti fare delle palle di cibo, e queste le facevano in molti modi, che quasi le usavano a mo' di comunione [...] e cantavano anche e dicevano che quelle palle si trasformavano nella carne di Tezcatlipoca, che era il dio o il demonio maggiore che essi adoravano e al quale attribuivano la maggiore dignità; e solo i suddetti bambini mangiavano quelle palle a mo' di comunione, o carne di quel demonio; gli altri indigeni facevano in modo di mangiare carne umana di coloro che morivano in sacrificio²⁷.

L'ingestione della carne di Tezcatlipoca, «demonio indiano», viene sussunta dunque entro la rubrica del sacrificio e dell'idolatria, una cornice che inevitabilmente limita ogni possibilità di comprensione delle strategie emiche che regolavano il consumo di questi corpi divini. Nella breve descrizione di questi atti rituali risultano, infatti, quasi assenti i dettagli etnografici che avrebbero potuto renderne intellegibile la logica interna.

5. *Le effigi di tzoalli come metapersone*

Di segno opposto sono invece le numerose fonti indigene prodotte nella prima epoca coloniale che, nel descrivere fatti simili, appaiono estremamente ricche di particolari. Un esempio significativo è offerto dalle descrizioni relative

²⁵ Gruzinski 2018; Maccocci 2016.

²⁶ Jáuregui 2003; Olko e Madajczak 2019; Figueroa Saavedra 2020.

²⁷ Motolinía 2001, pp. 86-87.

alla costruzione dell'effigie di Huitzilopochtli: in questo caso gli storici possono contare su una lunga descrizione in lingua nahuatl redatta dagli informatori indigeni che collaborarono con Bernardino de Sahagún e contenuta nel libro XII del celebre *Códice florentino*, sezione di quest'opera enciclopedica dedicata a un'articolata esposizione del punto di vista mexica sugli eventi della Conquista. La narrazione si colloca in un capitolo cruciale che descrive i drammatici avvenimenti del maggio 1520, quando il contingente spagnolo era ancora ospitato nei palazzi del sovrano Motecuhzoma Xocoyotzin all'interno di Mexico-Tenochtitlan. Mentre Cortés si era temporaneamente allontanato per affrontare la spedizione di Pánfilo de Narváez – inviato dal governatore di Cuba per arrestarlo – in città si preparavano le celebrazioni per la festa di Toxcatl, durante la quale veniva tradizionalmente fabbricata un'importante effigie del patrono. Come noto, secondo il racconto spagnolo fu proprio il presunto carattere idolatrico di questi festeggiamenti a giustificare la brutale repressione ordinata da Pedro de Alvarado, che culminò nel massacro della nobiltà indigena impegnata nei rituali. Al di là delle motivazioni che portarono alla strage, è interessante evidenziare l'asimmetria tra le differenti descrizioni degli atti preparatori della festa. Nella sua traduzione in castigliano, Sahagun offre, infatti, una brevissima esposizione dell'effigie di Huitzilopochtli, limitandosi a confermare i tratti generali del processo di costruzione²⁸. Il corrispondente testo in nahuatl, invece, risulta estremamente dettagliato e restituisce una ricca gamma di informazioni che rivelano la sintassi legata tanto alla costruzione dell'effigie quanto alla sua vestizione: inizialmente si dava forma umana alla effigie di Huitzilopochtli con semi di amaranto, in particolare il prezioso *mjchiaoauhtzoalli*; successivamente, si costruiva una struttura per sorreggerne il corpo che veniva infine rivestito con piume e con quelle complesse insegne diagnostiche che fungevano da indici riconoscibili della metapersona²⁹. Il testo si sofferma a lungo su una estesa descrizione degli attributi visivi assegnati all'effigie e delle meticolose azioni rituali a essa rivolte, offrendo una narrazione di grande dettaglio che eccede i limiti di questo contributo³⁰. Risulta tuttavia utile interrogarsi su quali fossero le categorie emiche attraverso cui tali effigi erano classificate dalle popolazioni mesoamericane. In lingua nahuatl, le effigi di *tzoalli* erano sussunte entro la categoria nota come *teixiptlahuan* (da *teotl* e *ixitpla*)³¹ con la quale si indicavano diverse rappresentazioni di metapersona³², non necessariamente coerenti con la concezione occidentale di divinità, tra le quali statue, impersonatori³³, oggetti rituali di varie fogge (ad esempio, confezionati con carta di *maguety*), immagini dipinte

²⁸ Sahagún 1988, pp. 836-837.

²⁹ Nicholson 1971.

³⁰ Sahagún 1950-1982, XII, pp. 49-51.

³¹ Hvidtfeldt 1958; Bassett 2015.

³² Burkhart 1989, p. 37; Martínez González 2015.

³³ Nel campo degli studi mesoamericanistici, si intende con «impersonazione» quella particolare forma di incorporazione di metapersona nei corpi di particolari operatori rituali umani che ne indossano le insegne diagnostiche. Si veda, ad esempio, Clendinnen 1991.

nei codici pittografici e involti noti come *tlaquimilolli*³⁴. Il termine *teixiptlahuan* non indicava però una relazione di carattere rappresentazionale tra le metapersone e la loro immagini, sebbene le prime fonti coloniali sembrino enfatizzare principalmente questo aspetto: nel dizionario del francescano Alonso de Molina (1555-1571), ad esempio, *ixiptla* era tradotto come «rappresentante», «sostituto» o «delegato»³⁵. Recentemente si è inteso tuttavia tradurre *teixiptlahuan* come «incorporazione localizzata di qualcosa che possiede le qualità di *teotl*»³⁶, sottolineando così la relazione indissolubile tra il supporto materiale e l'entità extraumana. *Ixiptla* sembra indicare cioè un oggetto creato, costruito e formalmente 'nominato' per rappresentare una particolare forza o potenza e adornato con attributi caratteristici: un artefatto temporaneo, elaborato per l'occasione, creato e poi disfatto nel corso dell'azione rituale³⁷. La comprensione del significato del termine *teotl* appare decisiva per comprendere il significato *emico* delle effigi. I primi missionari tradussero sistematicamente *teotl* (pl. *teteo*) come equivalente di «dio», esclusivamente per quanto concerneva però le 'divinità pagane' venerate dagli indigeni³⁸. Viceversa, allo scopo di evitare ogni possibile confusione dottrinale, il termine non venne mai utilizzato per tradurre in nahuatl il Dio del cristianesimo³⁹. In questo modo, i missionari tentavano infatti di isolare una categoria che esprimesse comparativamente un legame con la nozione classica di divinità politeistica per poter identificare (o meglio «inventare») un «pantheon mesoamericano» che potesse diventare bersaglio dell'evangelizzazione⁴⁰. Tuttavia, sebbene *teotl* fosse usato anche per designare metapersone riconoscibili, il campo semantico del termine appare estremamente più ampio e complesso. Più che indicare solamente quelle che gli europei percepirono come divinità, *teotl* era infatti utilizzato prevalentemente all'interno di composti che, accostandolo a una vasta tipologia di enti, ne esprimevano le qualità straordinarie o la natura eccezionale. Il termine non si riferiva dunque esclusivamente a esseri propriamente 'divini' in termini politeistici, né esclusivamente a quelli che la civiltà occidentale poteva riconoscere come esseri dotati di animazione o di una qualche forma di *agency*. Il termine *teotl* qualificava anche una gamma eterogenea di eventi, forze, potenze (ad esempio, il mare, le acque, il fuoco, l'oro, la sostanza solare legata ai giorni, ecc.) percepite come eccedenti (*teotl*) e che potevano momentaneamente incorporarsi in supporti materiali (*ixiptla*). In questo senso, il pensiero nahua mostrava paradossalmente come la 'sfera divina' potesse essere «costruita»⁴¹ attraverso dispositivi rituali fondati su criteri ortopratici che consentivano di esplorare ed attraversare un continuum ontologico

³⁴ Bassett 2014; Olivier 2006.

³⁵ Molina 2004, II, p. 45.

³⁶ Bassett 2015, pp. 45-88.

³⁷ Clendinnen 1991, p. 356.

³⁸ Molina 2004, II, p. 101.

³⁹ Lockhart 1992, p. 253.

⁴⁰ Olivier 2002; Botta 2017; Laird 2016; Bustamante García 2018.

⁴¹ Mikulska Dąbrowska 2008.

fluido⁴². Per comprendere appieno il significato di queste effigi divine è dunque necessario ribaltare le accuse cristiane e prendere sul serio l'idolatria, cercando di «pensare attraverso le cose»⁴³. In termini storico-religiosi, le effigi di *tzoalli* rappresentano, infatti, un vero e proprio dilemma ontologico⁴⁴: se analizzate adeguatamente, esse permettono di cogliere i modi in cui queste pratiche rituali di incorporazione rendevano 'percepibili' e 'leggibili' aspetti della realtà che, in condizioni normali, i Mexica consideravano non tanto 'invisibili' quanto distanti e irrelate. Non si trattava cioè di entrare in contatto una dimensione 'nascosta', che lo sguardo occidentale ha spesso pensato attraverso la nozione di «sacro», quanto di dare nomi e corpi ad aspetti della realtà che, trasformati in metapersone, finivano per interessare relazioni con il gruppo sociale.

6. Il caso dei Tepictoton, i «piccoli modellati»

Per tentare di osservare più da vicino questa logica cosmopolitica, può essere utile leggere le descrizioni contenute nei testi sahguntini relative a un'altra particolare costruzione di effigi di *tzoalli*, quella legata alle entità acquatiche note come Tepictoton (lett. «i piccoli modellati»)⁴⁵. Si tratta di un gruppo di entità, considerate come Tlaloc (pl. di Tlaloc, «colui che è fatto di terra», principale metapersona legata alle acque, alla vegetazione e alla terra), il cui nome svela la natura programmaticamente costruita delle effigi. Il sostantivo *tepicoton* si compone infatti a partire dal verbo *piqui*, che Molina traduceva come «crear o plasmar alguna criatura de nuevo»⁴⁶, ma anche – veicolando ancora una volta un giudizio anti-idolatratico – con una traduzione che mostrava il carattere artificioso e falso della costruzione delle immagini («fingir e inventar alguna cosa, o mentir asabiendas, o embolver tamales en hojas quando los hazez, o cosa semejante»⁴⁷). Nei suoi diversi scritti, Sahagún propone alcune descrizioni del corpo dei Tepictoton⁴⁸ e del contesto rituale nel quale erano costruite le effigi di *tzoalli*. Notiamo, innanzitutto, come il corpo stesso di Tlaloc fosse «modellato» con materiale edibile⁴⁹:

Il suo volto è dipinto di nero. Il suo corpo è coperto di vernice nera. Il suo viso ha una macchia (bianca) con macchie di semi di chia. La sua giacca di rugiada senza maniche. Ha in testa il suo copricapo di piume di airone. La sua collana di pietre verdi. Intorno ai suoi lombi è legato il suo mantello a bande verticali. Ha indosso i suoi sonagli sulle gambe. I suoi sandali con lacci ricoperti di piuma bianca. In mano ha lo scudo con il disegno di una ninfea, e nell'altra mano ha il suo bastone di giunco.

⁴² Neurath 2020.

⁴³ Henare-Holbraad-Wastell 2007; Vedi anche Bräunlein 2016; Vásquez 2010.

⁴⁴ Keane 2013.

⁴⁵ Sahagún 1950-1982, I, p. 21.

⁴⁶ Molina 2004, pp. 81-82; García Quintana 2022, p. 105 nota 191.

⁴⁷ Molina 2004, p. 82.

⁴⁸ Ad esempio, Sahagún 1997, pp. 97-98 e 113-114.

⁴⁹ Sahagún 1997, pp. 97-98.

Tentando di sintetizzare le informazioni sahguntine relative ai Tepictoton, vale la pena sottolineare, innanzitutto, come le piccole figure fossero modellate in qualità di repliche dei principali rilievi montuosi che circondavano la conca lacustre dell'Altipiano centrale nella quale si ergeva Mexico-Tenochtitlan. Le effigi erano confezionate principalmente quando un individuo, che si credeva affetto da un'infermità o aveva subito incidenti connessi alla dimensione acquatica, chiedeva aiuto al corpo sacerdotale. Gli operatori rituali costruivano, quindi, uno spazio rituale che replicava il paesaggio lacustre della città e nel quale si sarebbero svolti i rituali di cura. Malgrado alcuni interventi giudicanti dello stesso Sahagún, il *Códice florentino* consegna una estesa descrizione della costruzione dei Tepictoton che appare sorprendente, se si tiene conto che doveva trattarsi di metapersone tutto sommato marginali, figure che la logica degli osservatori cristiani non avrebbe cioè faticato a rubricare come «divinità minori». Ciononostante, la descrizione che il francescano propone è la più estesa tra tutte quelle dedicate nel Libro I alle «divinità», tra cui spiccano evidentemente quelle considerate «maggiori»⁵⁰. Veniamo dunque alla descrizione sahguntina⁵¹:

Ventunesimo capitolo, che parla di quelli chiamati i Piccoli Modellati (Tepictoton), che erano ritenuti essere tra i Tlaloc. [I Tepictoton] si pensava appartenessero anche ai Tlaloc. Quelli così chiamati Tepictoton erano solo immaginati. Li hanno fatti come rappresentazioni di varie montagne. E chiunque fosse paralizzato, angusto, irrigidito, o chiunque fosse minacciato di annegamento quando il vento si fosse alzato sull'acqua, avrebbe quindi giurato di modellare delle immagini, che avrebbero modellato rappresentazioni di Quetzalcoatl, Chalchiuitleyue, Tlaloc, Popocatepetl, Iztactepetl, Poiauhatecatl e qualsiasi altra montagna di cui avevano giurato di fare rappresentazioni.

Il paragrafo si apre con un chiaro attacco anti-idolatratico, un tentativo di condannare le pratiche indigene descritte nel capitolo. Come già accaduto con Durán, Cortés, Anglería e Motolinía, anche Sahagún critica la costruzione delle effigi, affermando che non erano altro che figure immaginarie. Mentre nella traduzione in castigliano Sahagún si concentra sulle effigi come semplici 'rappresentazioni', nel testo in nahuatl i Tepictoton sono considerati a tutti gli effetti degli *ixiptla*, ovvero «incarnazioni localizzate» delle montagne⁵². Nella prospettiva degli informatori nahua, i Tepictoton rappresentavano conseguentemente una radicale e ostinata inversione simbolica rispetto all'immaginario cristiano. Consapevole dell'ambiguità, Sahagún interpretava questo tipo di azione religiosa nei termini di una errata devozione verticale rivolta a una divinità. Nel testo castigliano della *Historia general de las cosas de la Nueva España*, la condanna

⁵⁰ Sahagún 1950-1982, I, pp. 21-24.

⁵¹ Sahagún 1950-1982, I, p. 21.

⁵² Sahagún 1950-1982, I, p. 60.

di Sahagún è nettissima e i Tepictoton sono definiti senza mezzi termini come «dèi immaginari»⁵³:

A tutti i monti eminenti, specialmente quelli dove si formano nuvole per piovere, immaginavano che fossero dèi, e a ciascuno di essi facevano la sua immagine secondo l'immaginazione che avevano di essi. Avevano anche l'idea immaginaria che certe malattie, che sembrano essere malattie da freddo, provenissero dai monti, o che quei monti avessero il potere di guarirle [...]. Coloro ai quali accadevano queste malattie facevano voto di realizzare le immagini di questi dèi che seguono: il dio dell'aria, la dea dell'acqua e il dio della pioggia; anche l'immagine del vulcano chiamato Popucatépetl, l'immagine della Sierra Nevada e l'immagine di un monte chiamato Poyauhtécatl, o di qualsiasi altri monti verso cui nutrivano devozione.

Mentre, dunque, il missionario si mostra incredulo di fronte alla pervasiva e ingenua idolatria degli indigeni, che personificano perfino le montagne, il testo nahuatl redatto in larga misura dagli informatori nativi si sofferma sulla natura costitutivamente 'costruita' delle entità extraumane, affermando dunque un principio pericoloso e consapevolmente idolatrico. È da questo genere di contrasti teologici che emerge la profonda distanza tra l'interpretazione sahanguntina del concetto di *ixiptla* come idolo – rappresentante di una falsa divinità – e la concezione trasmessa dai popoli mesoamericani.

Il testo mostra come lo spazio rituale venisse organizzato come una replica dell'ambiente acquatico e montano che circondava Mexico-Tenochtitlan, una vera e propria articolazione di un paesaggio ordinato, una sorta di mappa deificata⁵⁴. È in questa composizione in miniatura degli enti portatori di una potenza acquatica che si svolgeva la costruzione dei corpi dei Tepictoton e il trattamento rituale delle effigi⁵⁵:

E rappresentavano le montagne, creavano le loro immagini, solo in un impasto di semi di amaranto e mais, fatto in forma umana, fatto per sembrare uomini. Davano loro denti di semi di zucca; fornivano loro occhi di grandi fagioli neri. Con qualunque ornamento [i monti] fossero rappresentati, così quando li facevano, li adornavano. E facevano della carta e la cospargevano di gomma liquida. E li posavano sulle montagne come mantelli. E alcune di queste carte, che erano macchiate di gocce di gomma liquida, erano appese a una corda, legate e fissate insieme, in modo da essere tenute in fila di fronte ai piccoli modellati.

In primo luogo, vale la pena sottolineare come l'azione rituale abbia come scopo principale quello di dare alle montagne una forma umana, affinché potessero mostrarsi come veri e propri attori sociali. In merito ai corpi dei Tepic-

⁵³ Sahagún 1988, pp. 60-61.

⁵⁴ Arnold 1999, p. 116.

⁵⁵ Sahagún 1950-1982, I, pp. 21-22.

toton, poi, abbiamo notato come le effigi fossero fatte con pasta di *tzoalli*, alla quale gli operatori rituali aggiungevano altri elementi edibili (semi di zucca e fagioli) con cui componevano le diverse parti del corpo. Infine, si aggiungeva un trattamento degli ornamenti con gomma liquida, elemento tipico delle azioni rituali legate alle metapersona acquatiche. In questo senso, è necessario sottolineare come le effigi di *tzoalli* perseguano un obiettivo opposto rispetto a quello delle statue politeistiche. Queste ultime, infatti, sembrano voler assegnare alle rappresentazioni delle divinità una qualche forma di persistenza nel tempo, una solidità se non permanente almeno estremamente duratura, una sorta di *Nachleben*⁵⁶. Al contrario, i Tepictoton sono oggetti programmaticamente costruiti e ontologicamente transitori. Esprimono cioè una filosofia dell'effimero⁵⁷ e una ontologia dell'impermanenza e del flusso⁵⁸. Al tempo stesso, la manipolazione della materia inerte produce un'entità riconoscibile attraverso l'uso delle insegne diagnostiche che permettono di inserire i Tepictoton nel gruppo dei Tlaloque. Queste entità si presentano anche come agenti, come dimostra la costruzione della bocca e degli occhi che sottolinea la loro capacità di relazione intersoggettiva. Si può sostenere dunque che, nella costruzione dei Tepictoton, l'uso del materiale inerte servisse a rendere visibile le caratteristiche proprie di quelle metapersona che stavano entrando in scena nella mappa deificata. C'è un ultimo elemento del rituale che vale la pena sottolineare. L'uso dei prodotti del lavoro agricolo per la costruzione dei corpi dei Tepictoton appare, infatti, significativo su diversi piani. In primo luogo, rimarca la sostanziale somiglianza tra i corpi degli uomini – che la mitologia mesoamericana considerava fatti di mais – e quelli delle metapersona convocate nello spazio rituale. In secondo luogo, si rendeva evidente l'istituzione di una relazione circolare con le montagne; se infatti il gruppo sociale era coinvolto e responsabile nella produzione degli alimenti, al tempo stesso si credeva che questi provenissero dalle montagne stesse, che erano infatti considerate come recipienti di tutti i beni preziosi⁵⁹:

E dicevano anche che le montagne sul quale era fondato, erano piene d'acqua, e fuori erano fatte di terra, come se fossero dei grandi vasi d'acqua o come se fossero case piene d'acqua e che quando fosse giunto il momento si sarebbero rotti tutti i monti e ne sarebbe fuoriuscita tutta l'acqua e sarebbe stata sommersa la terra. E da tutto ciò prendevano l'abitudine di chiamare le città dove vivano quelle genti *altepetl* che significa "monte di acqua" o "monte pieno d'acqua"⁶⁰.

L'altepetl («acqua-montagna») era, infatti, pensato come immagine sintetica della civiltà; era al tempo stesso il simbolo delle città e dell'acqua che rende possibile l'agricoltura e la vita. La dimora delle entità acquatiche, il Tlalocan,

⁵⁶ Neurath 2020, p. 24.

⁵⁷ Sandstrom-Sandstrom 2022, p. 20.

⁵⁸ Maffie 2014, pp. 113-114.

⁵⁹ Contel 2019.

⁶⁰ Sahagún 1988, p. 800.

era poi anch'esso un ambiente acquatico e luogo d'origine della vegetazione e della ricchezza alimentare che spettava agli uomini⁶¹:

E [i nostri antenati] dicevano che loro [gli dèi], in una regione di una ricchezza pari alla dimora mitica di Tlaloc, ci danno il nostro sostentamento, il nostro cibo, tutto ciò che si beve, si mangia, il nostro nutrimento: il mais, i fagioli, gli amaranti, la chia. Sono loro a cui chiediamo l'acqua, la pioggia, grazie alle quali le cose crescono sulla terra. Essi stessi sono ricchi, sono felici, possiedono le cose, ne sono i padroni, al punto che sempre, per sempre, vi è germinazione, tutto rinverdisce nella loro casa. Dove, come? Nel Tlalocan, lì non c'è mai fame, non ci sono malattie né povertà.

La reciprocità rituale si manifesta poi tanto in ambito sociale come in quello religioso. Sahagún racconta, infatti, come ai Tepictoton si facessero offerte di canti, danze, cibo e bevande, oltre a una serie di deposizioni di oggetti rituali sul quale in questa sede non è possibile soffermarsi⁶². La connessione tra umani e immagini delle montagne si rafforzava inoltre attraverso i pasti rituali, gli scambi di cibo e le offerte prescritte che erano solitamente rivolte a soggetti umani⁶³. Dopo aver preparato il contesto festivo, si procedeva all'uccisione rituale dei Tepictoton. Si torceva loro il collo, imitando quanto facevano con le quaglie utilizzate nel corso dei sacrifici. Questa metafora rituale che associa le metapersona coinvolte nel rito con la sfera animale mostra come le barriere tra i diversi regni che lo sguardo occidentale considera 'naturali' venissero invece costantemente valicate dalla mentalità mesoamericana, a conferma della fluidità ontologica che caratterizza il cosmo indigeno. Infine, le effigi di *tzoalli* venivano portate nelle case dei sacerdoti, dove gli anziani si riunivano per proseguire con offerte e libazioni⁶⁴:

E il giorno dopo uccidevano il Tepictoton [le immagini]; li uccidevano, come quaglie sacrificali, torcendo loro il collo. Quindi raccoglievano e portavano nella casa dei sacerdoti le figure del Tepictoton fatte di un impasto di semi di amaranto e mais, là dove abitavano i sacerdoti. E colui che [aveva fatto] modellare i Tepicme, allora tornava dai suoi ospiti, dove si erano intrattenuti.

Quindi, il mattino seguente, cominciava il rituale della «distribuzione dei resti» (*apeoalo* o *apehualo*, forma impersonale del verbo *apêhua*: distribuire) al quale potevano assistere solamente le famiglie di coloro che avevano patrocinato la costruzione delle effigi. Quando si erano infine consumate le offerte, colui che aveva invocato il rituale di cura era considerato guarito⁶⁵:

⁶¹ Sahagún 1986, p. 151.

⁶² Sahagún 1950-1982, I, p. 22.

⁶³ Arnold 1999, p. 116.

⁶⁴ Sahagún 1950-1982, I, p. 22.

⁶⁵ Sahagún 1950-1982, I, pp. 22-23.

E quando il giorno è spuntato, allora aveva luogo la distribuzione dei resti. Alla distribuzione, partecipavano solo i parenti, le persone di casa – la sua famiglia, quelli della stessa parentela, dello stesso grembo, quelli dello stesso clan. La chiamavano la distribuzione dei resti; poi tutto il cibo e le bevande venivano consumati, mangiati – tutto veniva finito. E non lasciavano nulla dei resti, neppure la feccia nel vaso del vino, del vino annacquato, del vino di frutta, del vino bianco, del vino che fa dormire.

Nella parte conclusiva del rituale, i Tepictoton erano convertiti dunque essi stessi in un'offerta, realizzando un processo di fertilizzazione continua della realtà. Attraverso lo smembramento delle effigi e la distribuzione dei loro resti, infatti, il rituale riannodava la relazione cosmopolitica tra il gruppo sociale, le metapersone e l'ambiente naturale. A conclusione del rituale, i frammenti dei materiali con cui erano state costruite le effigi tornavano al loro originario ambiente acquatico. Venivano, infatti, condotti nel luogo della laguna che circondava la città ove solitamente trovavano conclusione i rituali legati alle entità acquatiche⁶⁶:

E tutto il loro ornamento: le loro ghirlande di carta indossate su una spalla [come segno della morte o di quell'uccidere davanti agli dèi], i loro bastoni di canne rotonde e spesse, e i loro bastoni di fiamma, i loro fasci di nuvole; e le coppe turchesi e le loro ciotole con cui [i celebranti] mangiavano, le ciotole di legno e le ciotole di creta, tutti queste cose le lasciavano a Tepetzinco: le gettavano in acqua, al largo, in un luogo chiamato Pantitlan.

Nel corso di questo rituale di impersonazione abbiamo osservato dunque una forma singolare di manipolazione di un materiale ontologicamente fluido. Alcune metapersone (non a caso, determinate dal possesso della qualità eccezionale segnata dal concetto di *teotl*) erano capaci di attraversare diversi gradienti di stati dell'essere. I Tepictoton erano, in origine, le montagne della valle, entità di natura acquatica ma distanti dal gruppo sociale. Quei potenti aspetti della realtà erano 'convocati' nella città attraverso la costruzione di un preciso paesaggio rituale. Qui, la materia inerte di cui erano composte veniva manipolata per conferire loro un carattere personale e instaurare la comunicazione intersoggettiva necessaria per il pieno svolgimento del rituale. In seguito, queste metapersone cambiavano ulteriormente stato quando venivano smembrate e socializzate nel corso dei pasti rituali. Una volta esaurita la loro funzione, era importante riaffermare il carattere effimero dei loro corpi. Tuttavia, i resti dell'azione rituale, restituiti alla loro condizione inerte, non erano meno significativi. Anzi, dovevano essere ricondotti alla loro dimensione originaria. Il ciclo ontologico si chiudeva cioè solo quando questa condensazione momentanea di forze della natura si dissolveva e ritornava alla sua indistinta condizione acquatica.

Le effigi di *tzoalli* rappresentano dunque programmaticamente degli artefatti temporanei ed effimeri. Non si trattava divinità trascendenti, ma di manifesta-

⁶⁶ Sahagún 1950-1982, I, pp. 23-24.

zioni momentanee, culminazioni e condensazioni di aspetti della realtà con cui si cercava di stabilire relazioni controllate e favorevoli. La costruzione del corpo dei Tepictoton non rimanda a una forma verticale di adorazione, bensì istituisce un dialogo orizzontale con metapersona immanenti convocate in uno spazio relazionale. Queste immagini non possono essere paragonate alle solide concretizzazioni delle divinità politeiste, dotate di efficacia permanente, che – si pensi alla inadeguata comparazione con le statue da cui siamo partiti – sembravano volere ‘immobilizzare’ forze e potenze *sub specie aeternitatis*⁶⁷. Questa fu certamente la ragione dello scandalo che le effigi di *tzoalli* suscitarono nell’immaginario di osservatori come d’Anghiera, il quale poteva accettare che i ‘pagani’ (del Vecchio e del Nuovo Mondo) realizzassero immagini marmoree delle loro divinità, ma non che immaginassero il divino attraverso corpi destinati alla dissoluzione. I Tepictoton rappresentano dunque un caso emblematico di una mentalità religiosa che costruisce artefatti – che gli europei definirono «idoli»⁶⁸ – capaci di istituire momenti effimeri di culminazione – ad esempio, delle forze naturali come l’acqua –, forme momentaneamente visibili nello spazio e nel tempo e sempre suscettibili di ulteriori manipolazioni. Questo caso consente di intravedere una sorta di regola nella costruzione dei corpi delle entità extraumane che l’ossessione figurativa dei missionari del XVI secolo non fu in grado di comprendere. Per cogliere il lato dinamico della religione mesoamericana, è necessario pensare attraverso gli oggetti; considerare cioè la costruzione dei *teixiptlahuan* non come espressione di una ricerca politeista dell’eternità, ma come manifestazione della necessità di riconoscere l’*agency* delle cose e di stabilire relazioni con la realtà. In conclusione, queste forme di incorporazione di una realtà dinamica generavano un immenso potenziale di vincoli sociali, ma dovevano necessariamente apparire scandalose agli occhi dei missionari che relegavano il corpo e la materia ai margini dell’esperienza religiosa, elaborando una teologia disincarnata. Per questa ragione, il pensiero anti-idolatratico aveva ragione a sentirsi minacciato dalla connessione che gli artefatti indigeni istituivano con la realtà attraverso la manipolazione rituale: i Tepictoton – e per estensione tutte le metapersona mesoamericane – erano, infatti, costitutivamente ‘modellate’ ed espressione di una teoria dell’azione rituale per la quale le ‘cose sacre’ potevano essere incessantemente manipolabili.

Riferimenti bibliografici

- Arnold 1999 = P. P. Arnold, *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, Niwot 1999.
 Augé 1988 = M. Augé, *Le Dieu objet*, Paris 1988.
 Bassett 2014 = M. H. Bassett, *Wrapped in Cloth, Clothed in Skins: Aztec Tlaquimilolli (Sacred Bundles) and Deity Embodiment*, «History of Religions» 53, 4, 2014, pp. 369-400.

⁶⁷ Gell 1998, pp. 21-23.

⁶⁸ Augé 1988; Latour 2009.

- Bassett 2015 = M. H. Bassett, *The Fate of Earthly Thing. Aztec Gods and God-Bodies*, Austin 2015.
- Bernand-Gruzinski 1988 = C. Bernand - S. Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris 1988.
- Bettettini 2006 = M. Bettettini, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Bari 2006.
- Boone 1989 = E. H. Boone, *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*, Philadelphia 1989.
- Botta 2017 = S. Botta, *Representar a los dioses indígenas a través de San Agustín. Huellas del De civitate Dei en la obras de fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada*, in C. Battcock - B. Bravo Rubio (edd.), *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, México 2017, pp. 47-78.
- Bräunlein 2016 = P. J. Bräunlein, *Thinking Religion Through Things: Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religions*, «Method & Theory in the Study of Religion» 28, 4/5, 2016, pp. 365-399.
- Brylak 2011 = A. Brylak, *La comida como forma de expresión artística en las fiestas religiosas nahuas*, «Itinerarios» 13, 2011, pp. 225-243.
- Burkhart 1989 = L. M. Burkhart, *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in 16th-Century Mexico*, Tucson 1989.
- Bustamante García 2018 = J. Bustamante García, *Fuentes y modelos usados por Sahagún en su obra etnográfica. Dioses, rituales y teología fabulosa de los antiguos mexicanos*, in L. Barjau - C. Battcock (edd.), *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España*, México 2018, pp. 153-170.
- Clendinnen 1991 = I. Clendinnen, *The Aztecs. An Interpretation*, Cambridge 1991.
- Contel 2019 = J. Contel, *Tlalloc-Tlallocan: el altepetl arquetípico*. «Americae. European Journal of Americanist Archaeology» 1, 2016, pp. 89-103.
- Cortés 1987 = H. Cortés, *La conquista del Messico*, a cura di L. Pranzetti, Milano 1987.
- D'Anghiera 1991 = P. M. d'Anghiera, *De orbe novo. V Decade. La conquista del Messico*, a cura di M. B. Giacometti, Bergamo 1991.
- Dehouve 2015 = D. Dehouve, *Metáforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz*, in C. Good Eshelman - D. Raby (edd.), *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, Zamora 2015, pp. 37-58.
- Detienne 2009 = M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris 2009 (ed. or. Paris 2000).
- Dugast-Jaillard-Manfrini-Aragno 2021 = S. Dugast - D. Jaillard - I. Manfrini-Aragno, *Agalma ou les figurations de l'invisible. Approches comparées*, Grenoble 2021.
- Durán 2002 = D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México 2002, vol. 2, pp. 171-172.
- Figueroa Saavedra 2020 = M. Figueroa Saavedra, *La traducción de las especies eucarísticas al náhuatl: un episodio de la historia de la traducción en Nueva España*, «Revista Española de Antropología Americana» 50, 2020, pp. 103-123.
- Frassani 2016 = A. Frassani, *Depicting The Mesoamerican Spirit World*, «Ancient Mesoamerica» 27, 2016, pp. 441-459.
- García Quintana 2022 = M. J. García Quintana, *Códice Florentino. Libro Primero. Paleografía y traducción del náhuatl al español*, México 2022.
- Gell 1998 = A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford 1998.
- Gruzinski 1994 = S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a Blade Runner (1942-2019)*, México 1994.
- Gruzinski 2018 = S. Gruzinski, *La machine à remonter le temps. Quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Paris 2018.

- Henare-Holbraad-Wastell 2007 = A. Henare [Salmond] - M. Holbraad - S. Wastell (edd.), *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, London 2007.
- Hvidtfeldt 1958 = A. Hvidtfeldt, *Teotl and *Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, Copenhagen 1958.
- Jáuregui 2003 = C. Jáuregui, "El plato más sabroso": Eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del cannibal, «Colonial Latin American Review» 12, 2, 2003, pp. 199-231.
- Keane 2013 = W. Keane, *On spirit writing: materialities of language and the religious work of transduction*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute» 19, 1, 2013, pp. 1-17.
- Laird 2016 = A. Laird, *Aztec and Roman Gods in Sixteenth-Century Mexico: Strategic Uses of Classical Learning in Sahagún's Historia General*, in J. M. D. Pohl - C. L. Lyons (edd.), *Altera Roma: Art and Empire from Mérida to México*, Los Angeles 2016, pp. 167-187.
- Latour 2009 = B. Latour, *Sur le culte moderne des dieux faitiches; suivi de Iconoclash*, Paris 2009.
- Lincoln 2018 = B. Lincoln, *Apples and Oranges. Explorations in, on and with Comparison*, Chicago 2018.
- Lockhart 1992 = J. Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford 1992.
- Maffie 2014 = J. Maffie, *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*, Boulder 2014.
- Marcocci 2016 = G. Marcocci, *Indios, cinesi, falsari. Le storie del mondo nel Rinascimento*, Roma-Bari 2016.
- Martínez González 2016 = R. Martínez González, *Los dioses no entienden las metáforas. Realidad y representación en Mesoamérica*, «Anales de Antropología» 50, 1, 2016, pp. 3-23.
- Mazzetto 2017 = E. Mazzetto, ¿Miel o sangre? Nuevas problemáticas acerca de la elaboración de las efigies de tzoalli de las divinidades nahuas, «Estudios de Cultura Náhuatl» 53, 2017, pp. 73-118.
- Mazzetto 2021 = E. Mazzetto, *Pelo de coyote y flecha de pedernal. Transformaciones de los ixiptla de amaranto de Huitzilopochtli en las fiestas del año solar*, «Estudios de Cultura Náhuatl» 62, 2021, pp. 95-141.
- Mikulska Dąbrowska 2008 = K. Mikulska Dąbrowska, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México-Varsovia 2008.
- Molina 2004 = A. de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México 2004 (ed. or. México 1571).
- Motolinía 2001 = T. de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid 2001.
- Neurath 2020 = J. Neurath, *Someter a los dioses, dudar de las imágenes: enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*, Buenos Aires 2020.
- Nicholson 1971 = H. B. Nicholson, *Religion in Pre-Hispanic Central Mexico*, in R. Wauchope - G. Ekholm - I. Bernal (edd.), *Handbook of Middle American Indians. Archaeology of Northern Mesoamerica*, vol. 10, 1, Austin 1971, pp. 395-446.
- Olivier 2002 = G. Olivier, *El panteón en la Historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún*, in M. León-Portilla (ed.), *Bernardino de Sahagún. Quinientos Años de Presencia*, México 2002, pp. 61-80.
- Olivier 2006 = G. Olivier, *Sacred Bundles and the Coronation of the Aztec King in Mexico-Tenochtitlan*, in J. Guernsey - F. K. Reilly (edd.), *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, Barnardsville 2006, pp. 199-225.

- Olko-Madajczak 2019 = J. Olko - J. Madajczak, *An Animating Principle in Confrontation with Christianity? De(re)constructing the Nahua "Soul"*, «Ancient Mesoamerica» 30, 1, 2019, pp. 75-88.
- Sahagún 1950-1982 = B. de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, edited by C. E. Dibble - J. O. A. Anderson, Santa Fe 1950-1982.
- Sahagún 1986 = B. de Sahagún, *Coloquios y Doctrina Cristiana*, edición de M. León-Portilla, México 1986.
- Sahagún 1997 = B. de Sahagún, *Primeros Memoriales*, edited by T. D. Sullivan, Norman 1997, pp. 97-98.
- Sahlins 2022 = M. Sahlins, *The New Science of the Enchanted Universe. An Anthropology of Most of Humanity*, Princeton 2022.
- Sandstrom-Sandstrom 2022 = A. R. Sandstrom - P. E. Sandstrom, *Cut-Paper Figures and Nahua Conceptions of the Divine: Art and Revelation in Pantheistic Religion*, «Estudios de Cultura Náhuatl» 64, 2022, pp. 15-62.
- Schmidt 1987 = F. Schmidt, *Polytheisms: Degeneration or progress?* in F. Schmidt (ed.), *The Inconceivable Polytheism: Studies in Religious Historiography*, London-Paris-New York 1987, pp. 9-60 (History & Anthropology, 3).
- Smith 1982 = J. Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982.
- Strathern 2019 = A. Strathern, *Unearthly Powers. Religious and Political Change in World History*, Cambridge 2019.
- Vásquez 2010 = M. A. Vásquez, *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*, New York 2010.
- Velasco Lozano 2001 = A. M. Velasco Lozano, *Los cuerpos divinos: la utilización del amaranto en el ritual mexica*, in Y. González Torres (ed.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México 2001, pp. 39-63.

STUDI DI ANTICHISTICA

TITOLI PUBBLICATI

1. Filomena Giannotti, Daniele Di Rienzo (a cura di), *In aula ingenti memoriae meae. Forme di autobiografia nella letteratura tardolatina. Atti dell'International Workshop – Siena, 13 e 14 giugno 2024, 2025*
2. Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi (a cura di), *Piccole 'curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico. Atti delle giornate di studio – Siena, 4 e 5 aprile 2024, 2025*

Piccole 'curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico

Atti delle giornate di studio Siena, 4 e 5 aprile 2024

Studiare le religioni antiche significa confrontarsi con oggetti, gesti e formule rituali che appaiono 'curiosi' o persino 'strani'. È proprio da queste 'stranezze' che l'approccio antropologico trae la sua forza: esse mostrano la loro distanza culturale e invitano a comprenderle nel loro contesto storico e sociale. Questo volume riflette su alcune di tali 'curiosità': norme giuridiche romane che consentono agli dèi di ereditare, oggetti che garantiscono la stabilità di Roma, reliquie di momenti fondatori, divinità 'spazzine', l'*agency* di certi tessuti, un dio fenicio dal nome femminile, divieti alimentari ebraici e piccoli dèi messicani di amaranto. Come erano percepite? Qual era il loro significato? Per capirlo occorre guardarle con gli occhi delle culture che le hanno prodotte.

Ginevra Benedetti è assegnista di ricerca in Filologia Classica presso il DFCLAM dell'Università di Siena. In precedenza, è stata borsista presso il Collège de France di Parigi. Le sue principali aree di ricerca sono le configurazioni della sovranità divina e la rappresentazione visuale del divino nei sistemi politeisti greco-romano.

Francesca Prescendi è direttrice d'études di Religioni di Roma e del mondo romano all'École Pratique des Hautes Études di Parigi. Ha insegnato in varie università svizzere. È specialista del sistema politeista romano, dei suoi miti e riti – in particolare del sacrificio – che studia anche con una prospettiva di genere e storiografica.

ISBN 979-12-215-0766-9 (Print)
ISBN 979-12-215-0767-6 (PDF)
ISBN 979-12-215-0768-3 (ePUB)
ISBN 979-12-215-0769-0 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0767-6
www.fupress.com